Kalamoon
The Syrian Journal for Human sciences
Peer-reviewed periodical Journal



المجلة السورية للعلوم الإنسانية

يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية

العددان الثالث عشر والرابع عشر
كانون الأول/ ديسمبر 2020

ملف العدد

التفاعل بين الدين والمجتمع في سورية

1920 - 2020

December 2020



قلمون: المجلة السورية للعلوم الإنسانية

مجلة علمية محكّمة فصلية تصدر كل ثلاثة أشهر عن مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية، ولها رقم دولي معياري (ISSN:25481339). تُعنى المجلة بنشر الأبحاث والدراسات الفكرية والاجتماعية والسياسية ومراجعة الكتب، ويتضمن كل عدد منها ملفًا رئيسًا ومجموعة من الأبواب الثابتة. وتستند "قلمون" إلى أخلاقيات البحث العلمي وقواعد النشر المعتمدة عالميًا، وإلى نواظم واضحة في العلاقة مع الباحثين، كما تستند إلى لائحة داخلية تنظم عملية التحكيم.

تطمح "قلمون" إلى طرق أبواب جديدة عبر إطلاق عملية فكرية بحثية معمّقة أساسها إعمال النقد والمراجعة وإثارة الأسئلة، وتفكيك القضايا، وبناء قضايا جديدة اعتمادًا على التجاوز والتخطي الدائمين. وتولي "قلمون" التفكر النقدي أهمية كبرى بوصفه أداة فاعلة لإعادة النظر في الأيديولوجيات والاتجاهات والمقاربات المنهجية المختلفة لقضايا الفكر والواقع. تهتم المجلة ببناء حوار تجسيري بين المفكرين والباحثين السوريين والعرب، المعاصرين والسابقين.



الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية

هي جمعية علمية مستقلة غير ربحية، تهدف إلى النهوض بالعلوم الاجتماعية، والإسهام في تطوير المعرفة العلمية في سورية والبلدان العربية الأخرى، وتدعيم البحث وإنتاج المعرفة في مجال العلوم الاجتماعية المختلفة من خلال دعم الباحثين والبحث العلمي والأكاديمي، والإسهام في إنتاج الأبحاث في إطار العلوم الاجتماعية ونشرها، وترسيخ مبادئ السجال الفكري الحر حول التحديات المصيرية التي تواجه سورية، وبلدان المنطقة العربية. وتسعى أيضًا إلى تعزيز دور العلوم الاجتماعية المختلفة في الحياة العامة في سورية والمنطقة وفي رسم السياسات العامة فيها. ويركز أبرز أهدافها على "تنشيط العمل البحثي في الميادين الاجتماعية المختلفة، لفهم ما يجري من تغيرات حاصلة في بنية المجتمع السوري خلال الأزمة وديناميانها المحتملة"، و"تعزيز القدرة على فهم التحوّلات والقضايا التي تواجه المجتمع السوري".

أُسست الجمعية عام 2016 تحت شعار "الحرية الأكاديمية الكاملة للباحثين الاجتماعيين"، وشُكل مجلس إدارتها من: خضر زكريا، ساري حنفي، يوسف بريك، ريمون معلولي، حسام السعد، كرم النشار.







قلمون

المجلة السورية للعلوم الإنسانية

فصلية محكّمة يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة بالتعاون مع الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية

العددان الثالث عشر والرابع عشر- كانون الأول/ ديسمبر 2020

Kalamoon

The Syrian Journal for Human sciences

Peer-reviewed periodical Journal

الناشر




هاتف
الدوحة، قطر: +974 44 885 996
إسطنبول، تركيا: +90 212 524 0404

صندوق البريد: 22663 الدوحة، قطر
PTT P.K 57 إسطنبول، تركيا
البريد الإلكتروني: info@harmoon.org
الموقع الإلكتروني: www.harmoon.org

جميع المراسلات باسم رئيس التحرير
على البريد الإلكتروني الآتي:
kalamoon@harmoon.org

لوحة الغلاف للفنان محمد عمران

Kalamoon dergisi
ISSN: 25481339



كانون الأول/ ديسمبر 2020

المحتويات



رابعًا: مراجعات الكتب 591

خامسًا: إصدارات 645



أولًا: كلمة العدد



كلمة العدد

يوسف سلامة[1]

قد يكون من المفيد التذكير بأن مجلة قلمون -التي صدر عددها الأول عام 2017 في ذكرى الفيلسوف والمفكر السوري (صادق العظم) ولدت بوصفها مشروعًا ثقافيًا يملكه السوريون جميعهم. وجوهر الملكية هنا متعلق في طبيعة القضايا والمسائل التي تكرس المجلة نفسها لمناقشتها، والدعوة إليها، والدفاع عنها، في مقابل ما ينبغي دحضه ورفضه من الأوهام المنبعثة من الماضي أو الماثلة في الحاضر التي يتطلع النظام إلى فرضها على السوريين، قبل الثورة وبعدها، بوصفها مسارًا ومآلًا يتعذر على السوريين تجنبه أو تخطيه.

ومن الواضح هنا أن رسالة المجلة لا تفصل بين السياسة والثقافة، شريطة أن يفهم من ذلك، وبكل تأكيد، أن (الثقافة) هي الوسيلة الوحيدة التي تتوسل بها المجلة للعب دور سياسي. وهذا الدور لا يتمثل، بطبيعة الحال، ولا يستهدف نصرة حزب أو جماعة سياسية على غيرها من الجماعات على كسب الأتباع والأشياع؛ ذلك لأن معنى (السياسة)، بالنسبة إلى رسالة المجلة، متعلق حصرًا بالرؤى الحضارية الأشمل التي تتطلع إلى تجسيد (الحداثة) في الحياة السورية، عبر توفير كل ما من شأنه امتلاك السوريين للفرصة، والقدرة على ابتكار (أنماط حداثية) للحياة من شأنها تعميق وعي السوريين بسوريتهم من خلال أطر في العمل السياسي متوافقة مع متطلبات الممارسة الديمقراطية البرلمانية من ناحية، ومحققة من ناحية أخرى، لسائر المقتضيات الخاصة بحقوق الإنسان، مع نص الدستور على أن المعاهدات الدولية، وفي مقدمتها (شرعة حقوق الإنسان) تسمو على القوانين المحلية. ذلكم هو ما تعنيه السياسة من حيث هي فاعلية أو (نشاطية) لا انفكاك لها عن (الثقافة).

وفي ضوء ذلك لا يكون جوهر (الثقافة) قائمًا في مجرد (المعرفة)، ولا في (المعرفة المجردة) أيضًا. فجوهر الثقافة إذن قائم في أمر آخر؛ في (تحويل العالم وتغييره)، وهو ما تتخذ منه الثقافة موضوعًا لها. وبهذا المعنى تتحول (الثقافة) إلى قوة منتجة، أي إلى براكسيس اجتماعي مهمته الدفاع عن (اقتصاد العدالة) بأوسع معانيها، وعن حقوق النساء والرجال المتساوية في التعبير عن أنفسهم تعبيرًا حرًا، وعن حقهم في صنع حياتهم الخاصة، واختيار نمط العيش الذي يؤثرونه ما دام غير متعارض مع النظام العام، ولا ينتقص من حقوق الآخرين شيئًا. فبذلك فقط، وفقط بذلك، يدخل السوريون عالم الحداثة الذي لم يدخلوه بعد بالتأكيد، وهو الوضع السائد حتى الآن في منطقة الشرق الأوسط بأكملها التي دخلتها أنواع من التحديث متفاوتة بتفاوت الثروة، ولكنها متساوية حتى اليوم في البعد عن عالم الحداثة.

وانطلاقًا من هذه الروح المتطلعة نحو الحداثة الحقيقة، فإن ما يأتي في مقدمة مشاغل (قلمون) هو التنقيب عن كل جهد سياسي أو ثقافي يمكن أن يلعب دورًا في إنتاج (وعي سوري جديد)، وفي تنمية هذا الوعي بذاته، وتبين ملامح هويته، والوقوف على خصائصه المميزة والمستجدة. ولا يخامرنا أدنى شك في أن المستقبل السوري رهن

(1) يوسف سلامة: رئيس تحرير مجلة «قلمون».

بما يحققه هذا الوعي من استقلال ووجود فعليين، وبما يستشعره من كرامة وتنامٍ لإحساسه بسوريته التي ينبغي استحداثها، إن لم تكن قد وجدت بعد.

فإذا ما تحول هذا العنصر السوري إلى (كلية جامعة) أو إلى (جامعة سورية) تجد تحققاتها وتعيناتها في ملايين السوريين، بدلًا من أن يُختَزَل السوريون في مجموعة محدودة من المكونات الدينية والطائفية والإثنية، فإن الطريق قد يصبح بعد ذلك معبدًا أمام السوريين جميعًا لاختيار انتماءاتهم، بدلًا من أن يكون الفرد مقيدًا بانتماءاته التي يفرضها عليه مولده.

نزيد ذلك إيضاحًا بقولنا: ما لم يكن التحرر جذريًا وشاملًا للأفراد جميعهم بوصفهم أفرادًا في مجتمع، وليس بوصفهم أعضاءً في مكونات إثنية وكتل طائفية، فإن هذا النوع الأخير من التحرر لا يزيد عن كونه واحدًا من أبشع أشكال العبودية. فهي عبودية مزدوجة: لأنها لا تكتفي بالتنكر لحق الأفراد المطلق في أن يكونوا ذواتًا حرة فردية وفريدة، ويسلكون بوحي من سلطة الضمير الشخصي، وبتصميم منطلق من قرار عقلي غير متناقض مع السلطة الأخلاقية لوجدان الفرد ذاته، بل هي قد تضطرهم تحت ضغط بعض الأزمات السياسية والاجتماعية إلى التقهقر نحو طوائفهم وإثنياتهم طلبًا للحماية الجماعية، بدلًا من التعويل على سلطة القانون في توفير الأمن والأمان لكل مواطن قد يكون مفتقرًا إليهما في لحظة حرجة من لحظات حياته.

لن نتوصل إلى هذه النتائج المتعلقة بتخطي (المقولات التقليدية) التي تفكك الكيان السوري إلى أكثريات وأقليات؛ أكثريات دينية وقومية، في مقابل أقليات دينية وقومية أيضًا. الأمر الذي ينجم عنه تحول المجال القانوني إلى ساحة للصراع بين أكثرية تريد أن تؤكد ما ترى أنه حقوقها، فتعززها، وأقليات تريد الدفاع عن حقوقها الوطنية والشراكة في القرارات، وتثبيت الحق لكل سوري في أن يشغل المناصب جميعها في الدولة بالإرادة الشعبية الحرة التي يتمتع كل مواطن بموجبها بصوت انتخابي واحد على قدم المساواة بين المواطنين جميعهم.

وفي ما يتصل بالأعداد الإثني عشر التي صدرت من مجلة (قلمون)، يمكننا التأكيد بكل ثقة بأننا قد تعلمنا الكثير من الأعداد المذكورة. فالقراءة الدقيقة لمحتوى هذه الأعداد قد سمحت لنا باستخلاص كثير من الأفكار المستخفية والثاوية في أعماق النصوص. وقد لا يكون كثير مما قلناه سابقًا واردًا بنصه وحرفه، ولكن استنطاق النصوص، وتوسيع السياقات، يساعدان في اكتشاف كثير من العناصر في الاتجاه الذي سارت فيه العبارات السابقة المتصلة (بالوعي السوري).

ذلك كله لا ينبغي النظر إليه وفهمه بمعزل عن التجارب الأليمة التي عاشها السوريون عبر الفصول المتتالية لثورتهم، ثورة الكرامة. فالتدخل العنيف للإسلام السياسي، والإسلام الجهادي، ومحاولة استيلائهما على مقدرات الثورة واضعاف جانبها المدني، خلق حافزًا قويًا للتوجه صوب فكرة الجامعة السورية.

أما العدد الراهن من مجلة (قلمون) فيمتاز من الأعداد السابقة بأنه لا يعالج مشكلة أو موضوعًا أو فنًا أو يدرس شخصية، على الرغم مما لكل ذلك من أهمية لا تنكر، خاصة أن هذه الجوانب كلها لم يسبق لأحد أن عالجها بهذه الدرجة من الجدية والشمول والعمق. ما نريد قوله هو أن اتساعًا في (الرؤية) قد نجم عن تركيز البحوث جميعها في هذا العدد حول (عامل واحد) أو (متغير واحد)، محاولين رصد العلاقة التفاعلية - ولا نقول السببية - بين هذا العامل أو المتغير وهو (الدين)، والميادين المتعددة والمختلفة لحياة السوريين عبر قرن من

الزمن.

وكما هو مألوف في أعداد (قلمون) جميعها، فإن هذا العدد يحتوي على مجموعة من الدراسات القيمة والمهمة في بابها. كما أن المساحة المخصصة للمراجعات قد احتوت على عدد من المناقشات النقدية لمجموعة مختارة من الكتب المهمة من أحدث ما أصدرته دور النشر العربية. وضمت هذه المراجعات كتابين باللغة الإنكليزية، تصدى أولهما لشرح شعار النظام السوري الذي رفعه في وجه الثورة السورية منذ الأيام الأولى لاندلاعها (الأسد أو نحرق البلد)، وثانيهما يدور حول الإسلام راهنًا، ووصف بعض تجلياته في سلوك الناس كما يمارسونه في حياتهم اليومية في العالم الغربي وفي العالم الإسلامي على حد سواء. أولهما من تأليف الكاتب الأميركي (سام داغر)، وأما ثانيهما فمن تأليف الأستاذ (محمد بامية) الذي يعمل أستاذًا في إحدى الجامعات الأميركية.

أما الملف الرئيس في هذا العدد (التفاعل بين الدين والمجتمع في سورية 1920-2020)، فقد انقسم إلى خمسة محاور متكاملة فيما بينها. ونعني بذلك أن التفاعل بين الدين من جهة، والسياسة والتصوف والطائفية والقانون والفنون من جهة أخرى، لا تكتمل تجلياته إلا بتتبع صور هذا التفاعل في الفضاء العام للحياة السورية عبر هذه الحقبة الزمنية.

وإذا ما انتقلنا إلى المحور الأول (نشأة الإسلام السياسي وتطوره) كانت تجربة رجال الدين السوريين في تأسيس الجمعيات الخيرية، مع بداية حقبة الانتداب الفرنسي على سورية أول ما ينبغي مناقشته، جنبًا إلى جنب مع النتيجة التي انتهت إليها هذه التجربة المتمثلة في تأسيس (جماعة الإخوان المسلمين 1945)، وكيف انتقلت هذه الجماعة، في نشاطها السياسي لاحقًا من (الإصلاح)، الذي رفع لواءه الدكتور (مصطفى السباعي) صاحب نظرية الاشتراكية الإسلامية، إلى (الانقلاب المسلح) المتمثل في تبني زعماء (الطليعة المقاتلة) نظريةَ (الحاكمية)، وانخراط هذه الجماعة في نزاع مسلح مع نظام (حافظ الأسد)، ما مكنه من القضاء على ما تبقى من أشكال الحياة المدنية. ولقد امتدت آثار هذا النزاع لاحقًا إلى (الثورة السورية) عندما حاول أنصار (الإسلام السياسي) الاستيلاء على ثورة الشعب السوري، وفشلوا في ذلك، ما جعل (الإسلام الجهادي) يزداد تغولًا وانخراطًا في قتال (الثورة السورية) جنبًا إلى جنب مع نظام الأسد الابن.

وفي خضم هذه الأحداث المعقدة ظهر شكلان آخران للإسلام السياسي؛ تمثل أولهما في (الإسلام الدعوي) أو (إسلام الدعاة) الذي يقيم فصلًا حادًا بين السياسة والدين، متجاهلًا أن هذا الفصل إنما هو نفسه عمل سياسي، ولكن في خدمة النظام. وأما الشكل الآخر، فقد تجسد في التنظيم النسائي المعروف باسم "القبيسيات" الذي سخر نفسه في خدمة النظام من خلال نقل العقائد الصوفية، وما يرتبط بها من ممارسات قائمة على الطاعة المطلقة، إلى عالم المواطنات السوريات للسيطرة عليهنّ باسم الدين، وسلبهنّ الحرية، وتحويلهنّ إلى أدوات في خدمة النظام الاستبدادي. وأخيرًا كان من الضروري تفسير بقاء (السوريين الكرد) بعيدين عن التأثر بأي شكل من أشكال (الإسلام السياسي)، أو (الإسلام الجهادي)، واعتصامهم بالقيم الأخلاقية الحميدة بديلًا من ذلك كله، ما قربهم على نحو أو آخر من عالم التصوف.

وأما موضوع المحور الثاني فهو (التصوف ومكانته في الحياة السورية). وقد انصب التحليل هنا على الأدوار التي لعبها التصوف في الحياة الاجتماعية والسياسية والفنية والأدبية والروحية في الحياة السورية. درسنا التصوف في دمشق وحلب و(الجزيرة السورية)، واختتم الملف بدراسة ضافية ومعمقة للتوريث الديني في الحياة

السورية المعاصرة.

لقد أظهر التحليل أن التصوف في (دمشق) قد لعب دورًا متوافقًا مع مقام (العاصمة) السياسية، فكان تأثيره الأول سياسيًا، لا يخرج عن كونه مواليًا أو مهادنًا لأنظمة الحكم بما في ذلك نظام الأسدين. وأما آثار التصوف في (حلب)، فجاءت ملبية ومتوافقة مع حاجات المدينة الغنية والمترفة عبر تاريخها الطويل، بوصفها العاصمة الاقتصادية، والمعقل الصناعي الكبير. فكان من الطبيعي أن تكون آثار التصوف منعكسة في الرقص الصوفي ورقص السماح والإنشاد الديني وفنون الموال والغناء وفي كل ما له صلة بالموسيقا وبما ينعش الروح ويطرب القلب. وأما نتائج التصوف في (الجزيرة السورية)، فقد جاءت معبرة تعبيرًا صارخًا عن إهمال الحكومات السورية المتعاقبة -بما فيها حكومة البعث التي حكمت البلاد لنصف قرن من الزمن- لشؤون البشر في هذه المنطقة العزيزة من الأرض السورية. لقد تُرِكَ أعزلَ من كل شيء، فاستولى عليه شيوخ الطرق، مستغلين فقره وجهله. ولذا غالبًا ما كلفوه بوصفه مريدًا وفلاحًا وفقيرًا بالأعمال الزراعية والخدمات المنزلية سخرة. ولم ينقطعوا أبدًا عن حث مريديهم عن إبعاد بناتهم عن المدارس والتعليم درءًا لمفاسدهما.

وأما (الحياد الإيجابي) الذي غالبًا ما ادعت الحركة الصوفية التزامه بين الثورة والنظام بدعوى أنها لا تتدخل في السياسة، إنما هو في الحقيقة فعل سياسي ينطوي على صرف المريدين عن قول كلمة الحق في وجه السلطان الظالم، وهو أقل واجبات المؤمن.

وفيما يتعلق بالمحور الثالث، فقد تمركزت بحوثه حول الحفر عميقًا في (ظاهرة الطائفية) أو (التطييف)، والاستخدام السياسي لهذه الظاهرة، ما طبع الحياة السورية بهذا الطابع البغيض، ولئن كانت الطائفية قد شكلت سلاحًا من أسلحة النظام ضد المجتمع بصفة عامة، وضد المعارضين بصفة خاصة، فإن معارضي النظام من أتباع الإسلام السياسي والجهادي، قد تقاسما مع النظام استخدام السلاح نفسه. وما ذلك إلا لأنهما يشتركان في التطلع إلى الهيمنة على المجتمع، وإقصاء كل المخالفين لتوجهاتهما الإيديولوجية.

ولقد احتوت البحوث على عرض لجوانب كثيرة تتعلق بشؤون الطوائف السورية من مثل الاندماج الوطني، واشتغال آليات الطائفية أو تفعيلها، فضلًا على المظلوميات التي تستشعرها بعض الطوائف. بينما تفردت بعض البحوث بالتحليل المعمق لاشتغال الطائفية ضمن طائفة بعينها.

واختتم هذا المحور في بحث (شبه تطبيقي) ينطلق مما أعلنه النظام من رغبة في إصلاح وزارة الأوقاف السورية ومأسستها. وما تعنيه المأسسة هنا جملة المواصفات التي سيعيد النظام الأسدي وفقًا لها إنتاج الطائفة السنية بعلمائها وشيوخها ومفتيها وخطبائها، وربما جماهيرها أيضًا، حتى يعترف النظام بأنها قد أصبحت سنية. وقد سبق للنظام أن طبق المنهجية نفسها في إنتاج (طائفة علوية) مطابقة لشروطه وحاجات استمرار حكمه.

وعلى الرغم من أن النظام لا يحمل مشروع طائفة بعينها، فإنه مع ذلك لم يكف عن العمل على بناء طائفته الخاصة، (طائفة النظام) المكونة من سائر المستفيدين من الهيمنة على السياسة والاقتصاد والمجتمع. وما من شك في أن البنية الصلبة المتمثلة في المؤسسة الأمنية والعسكرية التي يهيمن عليها كبار الضباط العلويين الذين يخدمون استدامة طائفة النظام، لا يعملون في خدمة أي طائفة غيرها.

وفي المحور الرابع (المحور القانوني) نوقشت قضيتان أساسيتان. أولاهما خاصة بقانون (الأحوال الشخصية)

التي صدرت أحدث تعديلاته في العام الجاري 2020. ولقد التقت كلمة الجميع تقريبًا على رفض هذا القانون في صورته المعدلة، لأنه ظل مجرد نسخة عن القانون المتضمن في (المجلة العدلية) الذي كانت تستخدمه السلطنة العثمانية في القرن التاسع عشر لضبط الأحوال الشخصية لرعاياها والخاضعين لوصايتها.

وأما ما تحتاج إليه سورية فعلًا فهو إخراج قانون (مدني) – عصري وموحد – يضبط الأحوال الشخصية للمواطنين دميعهم، على أن يكون من حق كل مواطن تسجيل واقعاته الشخصية، إن أراد، في الجهة الروحية التي يراها مناسبة. وما لم يصدر هذا القانون الموحد للأحوال الشخصية، فسيظل السوريون مجرد طوائف وجزر منفصل بعضها عن بعضهما الآخر، ولا توحد بينها هوية جامعة، وذلك لأن السوريين -بحسب القانون المعدل- ما زالوا خاضعين لثمانية قوانين مختلفة باختلاف طوائفهم، ولثلاثة أنواع من المحاكم التي تعمل كل منها بقوانينها التي تخصها، وهي المحكمة الشرعية والمحكمة المذهبية والمحكمة الروحية. ومن شأن إصدار مثل هذا القانون، كما هو مبين، خلق الأوضاع المواتية للسير في الطريق المؤدي إلى إنتاج هوية سورية موحدة.

وأما القضية الثانية، فتتعلق بالتحفظات -التي ما انفكت حكومات النظام السوري منذ عام 1970 مستمرة في إرسالها إلى المحافل الدولية- على تطبيق كثير من بنود الاتفاقيات والمعاهدات، وعلى رأسها الاتفاقيات والمعاهدات المتعلقة بحقوق الإنسان. وهنا فمن من أعجب ما يمكن للخبير في القانون الدولي أن يستمع إليه من تبريرات لإبقاء هذه التحفظات سارية، التعلل (بالشرائع السماوية)، وأنها (تسمو على القوانين الدولية). والحقيقة هي أن العقبة لا تتعلق هنا بالدين ابدًا. فالفقهاء المسلمون مجمعون على أن الصدارة في التشريع للمصلحة. وهذا يعني أن المشكلة كامنة في عجز النظام السوري عن إبداء الإرادة السياسية لرفع تحفظاته خوفًا من الرقابة الدولية، ولا شيء غير ذلك.

وعليه فمن شأن بقاء سورية خارج طائلة القانون الدولي أن تظل حقوق الإنسان السوري مهدورةً، وأن تظل أشكال التمييز كلها لا رادع لها من سلطة تعلو على سلطة النظام. كما ستظل سجون هذا النظام التي فَقدَ فيها عشرات ألوف السوريين أرواحهم ظلمًا بعيدةً عن الرقابة الدولية، يفعل فيها المجرم ما يشاء من غير أن تقيَّد جرائم الحرب المرتكبة ضد من فعلها وضد من أمر بفعلها على حد سواء.

المحور الخامس، لقد كانت العلاقة بين الفنون والدين موضعًا للنقد والتحريم في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وفي النصف الأول من القرن العشرين، بما في ذلك الفنون التي شملها هذا المحور: (المسرح والتشكيل والكيتش والسينما). وعلى الأرجح فإن العلاقة المتوترة بين الفن ورجال الدين ليست راجعة فقط إلى الارتباط الوثيق بين الفن والحداثة فقط، وإنما أيضًا إلى الاقتران الوثيق بين الحداثة والتجديد في كل فعل وقول. وهو أمر يتناقض مع القواعد الشكلية والصورية لنظام السلوك الذي يتشدد الفقه في رسمه أحيانًا. وعلى الرغم من ذلك كله فقد مال كتابنا الفنانون في هذا المحور إلى الرأي القائل: إن الدين لا يرفض الفن، بل هو يرفض مضمونًا محددًا يبدو لسدنته، في وقت معين، مناقضًا للدين. ولكن ما إن تستقر الأمور لدين جديد حتى يشرع هو نفسه بإنتاج مضمون يخصه، ولا يلبث أن يحوله إلى مثل أعلى محرم اختراقه. ولكن الفن (اختراق). وهنا تكمن عظمته. وهذا يعني بكل بساطة أن الفن لا يُحَدُّ من خارجه أبدًا، فحده الحقيقي أنه بغير حَد، وما ذلك إلا لأنه الحرية، والحرية لا تخلق على منوال، ولا تبدع وفق معيار، وتنفر من كل أدلجة ليس من شأنها إلا تشويه الطبيعة البشرية.

بعض النتائج

أولًا: تعيش سورية - بوصفها جزءًا من منطقة الشرق الأوسط وجغرافية سايكس بيكو- ركودًا تاريخيًا يتجلى في الاستقرار البنيوي الذي تعيشه الكتل الديمغرافية في سورية، نتيجة لعجز (الحداثة) عن اختراقها بسبب عدم توافر الشروط الضرورية لحدوث ذلك، ولذا تكاد تكون الصراعات الضمنية التي كانت سائدة فيما بينها، ما تزال مستمرة. إذ لم يستطع الفرقاء تجاوزها بما يستجيب لمقتضيات الحداثة أو ما يشبه الحداثة، الأمر الذي يفسر لنا بقاء هذه الكتل أو تلك البنى في استقرارها وثباتها أقرب إلى البنى التقليدية للسلطنة العثمانية.

ثانيًا: في ضوء ما تقدم يكون حكام سورية منذ عام 1970 وحتى الآن أقرب إلى السلاطين منهم إلى أن يكونوا حكامًا بالمعنى المعاصر لمصطلح السياسة ومن الأدلة على ذلك استثمارهم للنزاعات القديمة وتطويرها إلى نزاعات طائفية قابلة للاشتعال بأي وقت يشاؤون.

ثالثًا: لقد نجم عن الركود التاريخي واستمرار العهد السلطاني، في ظل انتصار التحديث على الحداثة عدم تكون (الهوية السورية الجامعة)، وغياب المواطنة وما يرتبط بها من ولاء يتجاوز الولاءات ماقبل الوطنية. وقد نجم عن ذلك حرمان المجتمع السوري من تحقيق درجة من (الاندماج الوطني) تكفي لجعل الناس متمسكين بالوحدة الكيانية للمجتمع والدولة.

رابعًا: الحديث الشائع عن الأكثرية الدينية في مقابل الأقليات الدينية والقومية مدخل وعلة محتملة لحروب أهلية لا منتصر فيها. ولا حل لهذه العقدة إلا بقبول الجميع بالتحول الديمقراطي العلماني الذي ينتقل بالمجتمع إلى مفهوم (الأكثرية السياسية والأقلية السياسية). فإذا ما حدث ذلك تصبح البرامج السياسية والخدمية موضوعًا للمنافسة، وبذلك يختفي شبح الاضمحلال الكياني.

خامسًا: كل ما تقدم ينتهي بنا إلى نتيجة واحدة هي أن السوريين في حاجة إلى صياغة (عقد اجتماعي) من صنعهم، يضمن لهم تحقيق القطيعة مع العهد السلطاني، والولوج إلى عصر الحداثة السياسية التي هي أم لكل الحداثات. ولئن لم يفعلوا، فأغلب الظن أن كل شيء سيكون في مهب الريح.

ثانيًا: ملف العدد

التفاعل بين الدين والمجتمع في سورية

2020-1920



المحور الأول: نشأة الإسلام السياسي وتطوره



الجمعيات الإسلامية ودورها الاجتماعي والسياسي في سورية من بداية القرن العشرين حتى ثورة 2011

رغداء زيدان[1]

ملخص

قدم هذا البحث عرضًا لظهور الجمعيات الإسلامية في سورية الذي كانت انطلاقته في السلطنة العثمانية، ومع دخول الفرنسيين، واستشعارًا للخطر القادم مع المحتل المختلف دينيًا وثقافيًا، انتشرت الجمعيات بهدف نشر التعليم الديني الصحيح، ومحاربة الجهل، والمحافظة على الأخلاق والقيم الإسلامية، والعمل على مقاومة تغريب المجتمع، إضافة إلى محاربة المستعمر، والعمل على نهضة البلاد واستقلالها. واستطاعت تلك الجمعيات بناء قوة اجتماعية، كان لها تأثيرها في الحياة السياسية والاجتماعية في البلاد، استمر حتى بعد الاستقلال. وعلى الرغم من أن نشاط الجمعيات انصب بعد الاستقلال على العمل على مقاومة التغريب والأفكار الوافدة من خلال التعليم والعمل المجتمعي والتثقفي، إلا أنها ضمت رجالًا من مشارب فكرية مختلفة، فبرزت شخصيات دينية وفكرية وسياسية عدة، أسهمت في رسم تاريخ سورية الحديث، من خلال نشاطها في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية والحزبية. وعندما استلم البعث السلطة بعد انقلاب مارس/آذار 1963م، انحسر دور العمل المدني عمومًا، ومن ضمنه عمل الجمعيات الإسلامية، واقتصر على ما يناسب رؤية السلطة الأسدية التي حكمت البلاد حتى يومنا هذا.

وقد توصل البحث لمجموعة من النتائج تلخص مسيرة عمل تلك الجمعيات، وأوصى بمزيد من الدراسة حول بنى المجتمع السوري التي تأثرت بكثير من الأحداث والعوامل، ولم يستطع السوريون من خلالها بناء عقدهم الاجتماعي المطلوب القادر على بناء دولة حقيقة غير قابلة لتسلط الاستبداد.

أولًا: مقدمة

بدأ ظهور الجمعيات المدنية ومنها الإسلامية في سورية نتيجة طبيعية للتغيرات التي طرأت على الواقع السياسي والاجتماعي والثقافي في المنطقة عمومًا، وفي سورية خصوصًا، نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وكانت لتلك الجمعيات غاياتها ونشاطها، إذ اهتمت بصورة خاصة بإبراز هوية خاصة تقوم على القومية العربية والرغبة بالإصلاح، في ظل تنامي الشعور القومي في السلطنة. ومع الانتداب الفرنسي شهدت سورية تغيرات كثيرة، أثارت مخاوف العلماء ورجال الدين الذين رأوا فيها تهديدًا لدين المجتمع وقيمه وهويته،

(1) رغداء زيدان: دكتوراة في الدراسات الإسلامية، باحثة في الفكر الإسلامي.

فانتشرت الجمعيات الإسلامية بهدف نشر التعليم الديني الصحيح، ومحاربة الجهل، والمحافظة على الأخلاق والقيم الإسلامية، والعمل على مقاومة تغريب المجتمع، إضافة إلى محاربة المستعمر، والعمل على نهضة البلاد واستقلالها. واستطاعت تلك الجمعيات بناء قوة اجتماعية مؤثرة، كان لها تأثيرها في الحياة السياسية والاجتماعية في البلاد.

وبعد الاستقلال كان لهذه الجمعيات نشاطها المؤثر في الحياة الاجتماعية والسياسية في البلاد. وعمل فيها رجال من مشارب فكرية مختلفة، فبرزت شخصيات دينية وفكرية وسياسية عدة، أسهمت في رسم تاريخ سورية الحديث من خلال نشاطها في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية والحزبية. وقد تأثرت تلك الجمعيات بمجريات الأحداث، فكان نشاطها يمتد ويتوسع، أو ينحسر ويتقلص تبعًا للأوضاع الحاكمة. وعندما استلم البعث السلطة بعد انقلاب مارس/آذار 1963م انحسر دورها الاجتماعي والسياسي، واقتصر عملها على ما يناسب رؤية السلطة الأسدية التي حكمت البلاد حتى يومنا هذا.

في هذا البحث دُرِست أسباب نشوء هذه الجمعيات، وتحولاتها وتأثيراتها في الحياة السياسية والاجتماعية في القرن المنصرم، من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما العوامل المؤثرة في قيام الجمعيات الإسلامية في سورية الحديثة، وما أهم تلك الجمعيات؟
2. ما أثر تلك الجمعيات في الحياة الاجتماعية والسياسية خلال مئة عام؟
3. ما أهم الشخصيات الفكرية التي برزت عبر تلك الجمعيات، وما إنجازاتها السياسية والاجتماعية؟
4. كيف تعامل نظام الأسد مع الجمعيات الإسلامية، وكيف استطاع تقليص دورها الاجتماعي والسياسي؟

اعتمد البحث منهجية قائمة على العرض التاريخي الوصفي، إضافة إلى التحليل، واستقراء الأحداث، بالاعتماد على مراجع تخص الحياة السياسية والاجتماعية خلال القرن المنصرم في البلاد.

ثانيًا: تمهيد حول نشوء الجمعيات في سورية

يعود ظهور الجمعيات الإسلامية في سورية إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان أولها جمعية المقاصد الخيرية التي انتشرت فروعها في كل أنحاء سورية عام 1878م[2]. ثم بدأ ظهور الجمعيات ذات الطابع السياسي مع مطلع القرن العشرين، فكانت «حلقة دمشق الكبرى»[3] التي أسسها الشيخ طاهر الجزائري (1852 .1920م) قبل إعلان الدستور العثماني، وناقشت قضية الانحطاط وحاجة السلطنة العثمانية للإصلاح، وكان أعضاؤها يدعون إلى تعليم العلوم العصرية، وبعث الروح العربية، وتمجيد التراث العربي والإسلامي[4]، وضمت

(2) انظر« عبد العزيز محمد عوض، الإدارة العثمانية في ولاية سورية 1864 .1914م، ط1، (القاهرة: دار المعارف، 1969م)، ص 264 .265.

(3) رغداء زيدان، «الشيخ طاهر الجزائري وحلقة دمشق الكبرى»، في التراث العربي، 108 (ذو الحجة 1428/ كانون الأول 2008)، ص 29 وما بعد.

(4) سهيلة ياسين الريماوي، «صفحات من تاريخ الجمعيات في بلاد الشام»، في البحث التاريخي، 7 (ربيع الأول 1402/ كانون الثاني، 1982)، ص 136 .137.

مجموعة من رجال الفكر والعلم، المسلمين دينًا أو ثقافة، وكانوا يرون أن الدولة العثمانية موشكة على الانهيار، ويجب على العرب التأهب بالعلم والأخلاق، لنيل استقلالهم وصون بلادهم ومنع تقسيمها من قبل المستعمرين[5].

كان للشيخ جمال الدين القاسمي (1866 . 1914م) حلقة خاصة ظهرت قبل حلقة الشيخ طاهر في دمشق، يجتمع فيها مع مجموعة من أصدقائه، على رأسهم الشيخ عبد الرزاق البيطار (1837 . 1916م)، يقرؤون بعض الكتب الدينية والفقهية والفكرية، ويناقشون أفكارها، وهو ما أزعج السلطات العثمانية، وجر على المجموعة جملة من التهم منها: الاجتهاد، وتهديد أمن الدولة[6].

أما الشيخ محمد رشيد رضا (1865 . 1935م) صاحب مجلة "المنار"، ورئيس المؤتمر السوري الذي نتج عنه أول دستور لسورية الحديثة عام 1920، فقد اشترك في تأسيس بعض الجمعيات السرية بهدف المطالبة بالإصلاح السياسي والإداري في السلطنة، من مثل «جمعية الشورى العثمانية" التي كانت تطالب بالحكم النيابي والعمل بالدستور[7]. واشترك في تأسيس حزب اللامركزية الإدارية العثماني عام 1913م الذي كان يطالب باللامركزية، من أجل ضمان حقوق المكونات غير التركية من الحكم والممارسة السياسية[8]. ورشيد رضا هو أحد أعضاء جمعية "العربية الفتاة" التي ضمت مجموعة كبيرة من رجال النهضة العربية، والذين كان كثير منهم من رجال الدين والعلماء المسلمين، والتي كانت تدعو لمحاربة الاستبداد ومنع الحكم الفردي وتطالب بالدستور والحياة النيابية وحقوق العرب السياسية[9].

كان انتشار الجمعيات المدنية في سورية في تلك المدة وسيلة لتلبية الحاجة المجتمعية إلى العمل الجماعي بعيدًا عن السيطرة الحكومية، مع ملاحظة التأثيرات الغربية في تنظيمها وبنائها وأسس عملها، وإن كان بعض الباحثين قد وجد أن ظهور الجمعيات جاء تعبيرًا «عن رغبة العلماء في استرداد نفوذهم بعد تضاؤل سلطتهم المعنوية على أثر الاجراءات التي اتخذتها الدولة العثمانية آنذاك في ما يعرف بالتنظيمات التي منحت قيمة الى المعرفة غير الدينية»[10]، غير أن هذا التحليل يغفل وضع الدولة العثمانية، وحال الانحطاط التي كانت تعانيها البلاد آنذاك، ما شجع كثيرًا من المفكرين والنابهين على التحرك للدعوة للنهضة ومحاربة الانحطاط، ومع حالة الحكم الفردي كانت الجمعيات السرية المطالبة بالإصلاح مجال العمل المتاح أمام الناشطين العاملين، لكن عندما أصبح خطر انفراط هذه الدولة ظاهرًا للعيان، انتقل العاملون من الاشتغال بالإصلاح والدعوة للنهضة إلى العمل على ضمان حقوق العرب من الأتراك[11]، وهو ما فتح الباب أمام الثورة العربية الكبرى التي اندلعت سنة 1916م، وكان من

(5) كان من أعضاء تلك الجمعية الشيخ جمال الدين القاسمي، الشيخ عبد الرزاق البيطار، وسليم البخاري، ورفيق العظم، وفارس الخوري، وعبد الوهاب الإنجليزي، ومحب الدين الخطيب، وعبد الرحمن الشهبندر، وعبد الحميد الزهراوي، وسليم الجزائري، ومحمد كرد علي، وغيرهم؛ انظر: محب الدين الخطيب، «نهضة العرب للاضطلاع برسالتهم»، في الفتح، 823 (جمادى الآخرة 1324)، ص363.

(6) ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي وعصره، ط1، (دمشق، 1385هـ/ 1965م)، ص 48 . 69.

(7) محب الدين الخطيب، «رفيق بك العظم»، في الزهراء، 2 (الربيعان، 1344)، ص 230.

(8) كان من مؤسسي الحزب أيضًا: رفيق العظم والشيخ عبد الحميد الزهراوي، وحقي بك العظم، وغيرهم. انظر: المرجع نفسه، 231.

(9) تأسست عام 1909م بجهد بعض الشبان العرب الذين كانوا يواصلون دراستهم في باريس، وبينوا أن غايتها هي النهوض بالأمة العربية إلى مصاف الأمم الحية، وكان من أعضائها مجموعة كبيرة من المشايخ من مثل رشيد رضا ومحمد كامل القصاب ومحب الدين الخطيب وغيرهم. انظر: سهيلة ياسين الريماوي، «مع رواد النهضة القومية المناضل محب الدين الخطيب»، في البحث التاريخي، 3 (ذو الحجة 1404/أيلول 1984)، ص 36- 37.

(10) انظر: رضوان زيادة، العلاقة المبكرة بين الدين والدولة كما تبدو في سورية الحديثة، موقع الملتقى الفكري للإبداع، على الرابط: https://cutt.us/G1Nbe.

(11) يقول رشيد رضا: «إنني على اشتغالي الأساسي بالإصلاح الإسلامي العام كنت أسعى مع بعض أحرار العثمانيين من الترك وغيرهم لإصلاح الدولة العثمانية.... ثم ذهبت إلى الآستانة للسعي لدى الدولة فيما تحيا به وبحياة الإسلام، وتتحد بالعرب أتم الاتحاد، وبعد معالجة العمل سنة كاملة، اقتنعت بأن هذه الدولة

نتائجها انفصال سورية عن الدولة العثمانية، ثم خضوعها للانتداب الفرنسي.

ثالثًا: الجمعيات الإسلامية منذ بداية الانتداب الفرنسي حتى انقلاب البعث وتأثيرها الاجتماعي والسياسي

عندما دخل الفرنسيون سورية استشعر علماء الدين الخطر القادم معهم، والذي يهدد دين المجتمع وأخلاقه، فالفرنسيون كانوا من دين آخر، وكان لهم ثقافة مختلفة وأطماع متنوعة، وقد رسخ منذ دخولهم البلاد أنهم جاؤوا لتغيير وجه سورية المحافظ، والعبث بنسيجها المجتمعي والطائفي، وشاعت عبارة القائد الفرنسي غورو عند دخوله دمشق ووقوفه أمام قبر صلاح الدين[12] قائلًا: «ها قد عدنا يا صلاح الدين» في إشارة إلى الحملات الصليبية[13]، لذلك فقد استنفر العلماء ورجال الدين لدفع هذا الخطر بكل إمكاناتهم التعليمية والتوعوية، فسارعوا لتشكيل الجمعيات الإسلامية التي بدا أن أهم أهدافها المحافظة على الدين والهوية ومحاربة الجهل والبدع التغريبية، عبر استخدام كل الأساليب المتاحة من تعليم ومحاضرات ومنشورات وبيانات وإغاثة وسياسة وغير ذلك، فانتشرت الجمعيات الإسلامية في المدن السورية كلها، وخاصة في العاصمة دمشق، وفي المدن الكبرى من مثل حلب وحماة وحمص. غير أن هذه الجمعيات بما امتلكته من أدوات وتأثير شعبي ورغبة في مواجهة التأثير الفرنسي الثقافي الاستعماري التغييري، أرادت لعب دور وصائي على المجتمع، ورسم تغيراته وفق تصوراتها لمصالحه، وبما يحافظ على هويته ودينه، فتوسلت لذلك بالنشاط المدني تارة والنفوذ السياسي تارة أخرى، ونشطت بصورة خاصة في المدن الكبرى، من مثل دمشق وحلب. ولبيان الصورة بشكل أوضح حول عمل تلك الجمعيات وتأثيرها في المجتمع نعرض لأهمها كما يأتي:

1. الجمعية الغراء

كان الواقع الديني في سورية عند دخول الفرنسيين قد شهد انقسامًا بين علماء إصلاحيين مفكرين بعيدين عن الناس، وجهل منتشر يكاد يعصف بقدرة المجتمع على البقاء. وقد وصف الشيخ علي الطنطاوي (1909 . 1999) هذه الحال، ثم ذكر أن هذا تغير مع ظهور دعوة الشيخين علي الدقر(1877 . 1943م) ومحمد هاشم الخطيب (1890 .1958م)، التي «هزت دمشق وضواحيها هزًا عنيفًا»[14]، فقد كان الاثنان من تلاميذ الشيخ بدر الدين الحسني (1850 . 1935م)، وجالا معه في مدن سورية لوعظ الناس، وبيان أحكام دينهم، وحثهم على الجهاد ضد الفرنسيين، «وكانت هذه الجولة هي الشرارة التي أشعلت الثورة [ضد احتلال الفرنسيين لسورية]»[15].

غير مستعدة للبقاء، وأن انحلالها بأيدي رجالها من أعضاء جمعية الاتحاد والترقي ضربة لازب، وأن العرب إذا لم يؤسسوا بأنفسهم لأنفسهم بناءً للاستقلال القومي؛ فلا بد من سقوطهم بسقوطها». انظر: محمد رشيد رضا، الملك فيصل العبرة بحياته ووفاته 2، في مجلة المنار، 7، (شعبان 1352/ نوفمبر 1933)، 555.

(12) نقل عن فارس الخوري تعليقه على قول غورو بأن فرنسا أرادت التستر بالدين كما فعل الصليبيون من قبل، انظر: كوليت خوري، أوراق فارس الخوري، ط2، (دمشق: دار طلاس، 2001)، ج2، ص 83.

(13) حول حقيقة قول غورو لهذه العبارة أمام قبر صلاح الدين انظر: عبد السلام حيدر، في الذكرى المئوية لزيارة الجنرال جورو لضريح صلاح الدين.. هل قال «ها قد عدنا يا صلاح الدين»؟ 3 من شهود العيان، موقع عربي بوست، 24/ 6/ 2020، على الرابط: https://cutt.us/Kn7A9

(14) علي الطنطاوي، حصاد ربع قرن في حقل الدعوة الإسلامية في الشام، في مجلة المسلمون، 2 (ربيع الثاني 1373هـ/ ديسمبر 1953م)، ص 43 .44.

(15) علي الطنطاوي، ذكريات علي الطنطاوي، ط1، (جدة: دار المنارة للنشر، 1405/ 1985)، ج 1، ص 219.

أسس الشيخان الجمعية الغراء التي كانت أول جمعية من نوعها تظهر في سورية، وكان لها أثر كبير في البلاد، ففي عام 1924م أراد الشيخ الدقر تعليم مجموعة من الشباب اضطروا للقدوم إلى دمشق من «حوران» طلبًا للعيش. ثم عمل مع الشيخ الخطيب على أن يأخذا من كل قرية في منطقة حوران وما حولها شابًا من أجل تعليمه وتفقيهه في الدين، ليعود بعدها إلى أهله معلمًا مرشدًا، بعد أن أحسا بخطر الاحتلال الفرنسي على شباب تلك المنطقة التي كانت تخلو من العلماء، فأرادا تحصينهم بالعلم حماية لهم من التنصير[16]. ثم توسعت الغراء، وأسست مدارس متنوعة، إضافة إلى تأسيس ثانوية السعادة، ومعهد العلوم الشرعية للذكور، ومعهد العلوم الشرعية للإناث.

تميز نشاط الغراء التعليمي في مرحلة الانتداب الفرنسي بكونه تعليمًا دينيًا تقليديًا، لم يهتم بالعلوم الحديثة، وأزهد طلابه بها، وركز على التربية المشيخية التي تتميز بتمحور التلميذ حول شيخه، فلا يأخذ إلا منه، ولا يثق برأي آخر غير رأي شيخه، لذلك فقد قال الشيخ الطنطاوي إن القائمين على الغراء لم يكونوا يثقون بأحد، ولم يرغبوا بالتعاون مع أحد، وكانوا يحذرون تلاميذهم من الاتصال بأي عالم لا يدرس عندهم، أو قراءة كتاب من غير ما عندهم من كتب، وقال إنهم اهتموا بالمظهر دون الجوهر[17].

إلا أن شخصية الشيخ الدقر وشعبيته بين الناس، وكذلك ورع الشيخ الخطيب، وعلمه، أكسبا الجمعية ثقة كبيرة بين الناس، وكان التجار والأغنياء لا يبخلون بالتبرع لها، ويبادرون لدعمها، وعلى الرغم من اختلاف الشيخين الذي وصل إلى حد القطيعة، وتبادل الاتهامات التي تناولتها الصحف والمطبوعات[18]، ما أدى إلى ترك الشيخ هاشم الخطيب الجمعية، واستقالته منها، وإنشائه جمعية أخرى هي جمعية «التهذيب والتعليم» عام 1930م التي رأسها حتى وفاته[19]؛ إلا أن الغراء صارت محط اهتمام السياسيين الذين تسابقوا لخطب ودها، والحصول على تأييدها في انتخاباتهم، كما أنهم استدرجوها سنة 1940م للتورط في قضية مقتل السياسي عبد الرحمن الشهبندر (1879 ـ 1940م)، وأدى ذلك إلى إعدام أحد طلاب الجمعية بتهمة الإفتاء بقتل الشهبندر[20]، وهو ما أثر في سمعتها الاجتماعية، لكن سرعان ما استطاعت تعويض ذلك، ما دفع بشكري القوتلي (1891 ـ 1967م) إلى إدراج اسم أمين سر الجمعية الشيخ عبد الحميد الطباع (1889-1950م) في قائمة مرشحي كتلته السياسية في انتخابات عام 1943 لكسب أصوات الناس[21]. وكان واضحًا أن التحالف بين القوتلي والجمعية الغراء يسعى لتحقيق مصالح الطرفين، فبينما كان القوتلي، وهو السياسي المحنك، راغبًا في الاستفادة من القاعدة الشعبية الواسعة للجمعية، وكذلك شبكة داعميها من التجار وأصحاب الأموال في عمله السياسي، كان

---

(16) انظر: باسل الرفاعي، الجمعيات الإسلامية في سورية. الجمعية الغراء، رابطة العلماء السوريين، جمادى الآخرة 1434هـ/مايو 2013، 9. 10. وانظر: يوهانس رايسنر، الحركات الإسلامية في سورية من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي، محمد إبراهيم الأتاسي (مترجمًا)، ط1، (بيروت: دار رياض الريس، يوليو 2005)، ص 118. 119. وانظر: برنامج مراجعات، الحلقة الأولى، القسم الثاني، على الرابط: https://www.youtube.com/watch?v=gIfzKb9Simg.

(17) علي الطنطاوي، «حصاد ربع قرن»، 45.

(18) سبب الخلاف بين الشيخين أن الشيخ الدقر كان يأمر الطلاب في الجمعية بقراءة صلاة على النبي تسمى صلاة الفاتح، ورفض الرجوع عنها رغم تحذير الشيخ الخطيب له، فحمل عليه حملة كبيرة، وحرك الرأي العام في دمشق، ولولا أن شهد الشيخ بدر الدين الحسني للشيخ الدقر بالخيرية، لما سكنت الأمور في دمشق. انظر: عبد العزيز الخطيب، غرر الشام في تراجم آل الخطيب الحسنية ومعاصريهم، ط1، (دمشق: دار حسان، 1417هـ/1996م)،1، ص 235.

(19) انظر: يوسف المرعشلي، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، ط1، (بيروت: دار المعرفة، 1427هـ/ 2006م)، 2، ص 1523.

(20) انظر: نزار أباظة، الشيخ علي الدقر رجل أحيا الله به أمة، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1431هـ/ 2010م)، 112. وانظر: أكرم الحوراني، مذكرات أكرم الحوراني، (مكتبة مدبولي، د. ت)، ص 183.

(21) انظر: أكرم الحوراني، ص 244، 245. وانظر: يوهانس رايسنر، ص 119.



أعضاء الجمعية ومشايخها يرغبون بتحقيق نفوذ يمكنهم من تحقيق أهداف الجمعية التي جاء في نظامها الأساسي أنها تسعى لـ«توجيه المسلمين إلى التمسك بالدين عن طريق التعليم والإرشاد والدعوة»[22]، ولهذا استغل أعضاء الجمعية وجود الشيخ الطباع في البرلمان للعمل على محاربة ما كانوا يرونه من مظاهر التغريب التي كانت تظهر في البلاد نتيجة الوجود الفرنسي من جهة والتغيرات الاجتماعية المتسارعة من جهة أخرى، وكان تحالفهم مع القوتلي قد أغراهم بإصدار البيانات وتحشيد الناس من أجل المطالبة بتخصيص حافلات خاصة للنساء، وإغلاق جميع النوادي والملاهي التي تقدم الخمور واعتقال مالكيها، وتشكيل مراكز لشرطة الأخلاق تراقب الطرقات وتمنع وجود المنكرات فيها[23]، وهو ما كان يعد عند آخرين تدخلًا في حريات الناس وتصرفاتهم. وفي صيف عام 1944م اصطدمت الغراء مع جمعية «نقطة الحليب»، وهي جمعية نسائية أنشأتها فرنسا عام 1922، وضمت نساءً مسيحيات ومسلمات من أهل دمشق، وكان بينهن زوجات سياسيين، وأهم نشاطات تلك الجمعية جمع الحليب وتعقيمه وتوزيعه على فقراء الأطفال وأيتامهم، وكانت تقيم حفلًا سنويًا لجمع التبرعات، وقررت إقامة حفلها ذلك العام في نادي الضباط الفرنسيين بدمشق، ما أثار رجال الجمعية الغراء ودعوا إلى اضراب استجابت له دمشق بأكملها، خاصة وأن «نقطة الحليب» كانت جمعية ارستقراطية مدعومة من فرنسا، ولم يستسغ الناس دخول النساء إلى نادي الضباط الفرنسي، فتحركت الغيرة الوطنية والدينية وقامت مظاهرات تطورت إلى فوضى عامة، تدخلت فيها قوات الأمن وأطلقت الرصاص على المتظاهرين، ما أدى إلى مقتل عدد منهم، فامتدت الاضطرابات إلى حلب وحمص وحماة ومدن سورية أخرى[24]، ولذلك فقد استغل القوتلي الوضع للحد من نفوذ الجمعية الذي راح يتصاعد في البلاد، فأوقف توزيع الحليب الذي كانت تقدمه «نقطة الحليب»، وبالوقت نفسه أوقف توزيع الطحين الذي كانت الغراء توزعه على الناس من دون بديل، ما أثر في شعبيتها، وهو ما دفع الجمعية لاتخاذ موقف معاد لقائمة القوتلي في الانتخابات النيابية التالية عام 1947م، فلجأ إلى التزوير لإنقاذ الموقف، وكان أول عمل قام به القوتلي بعد تدارك الموقف إصدار قرار بحل الجمعية والاستيلاء على سجلاتها[25]، لكن الغراء استطاعت الحصول على ترخيص جديد بعد أشهر قليلة، واستأنفت نشاطها التعليمي والاجتماعي، كما استمرت في إصدار البيانات والاعتراض على بعض النشاطات الاجتماعية التي كانت ترى فيها خروجًا عن الدين، حتى وقعت الوحدة بين سورية ومصر، فأُغلِق معهدها التعليمي[26]، وعلى الرغم من أن الجمعية استطاعت في ما بعد فتح المعهد، لكن نشاطها الاجتماعي انحسر نتيجة إجراءات الاستبداد البعثي الذي تولى السلطة في البلاد منذ ذلك التاريخ.

2. جمعية الهداية الإسلامية

ظهرت في 26 يوليو/ تموز 1930م على يد مجموعة من الدمشقيين[27]، بغاية: «محاربة ما حدث من البدع،

(22) انظر: نظام الجمعية الغراء الأساسي في، نزار أباظة، الشيخ علي الدقر، ص 98.

(23) باسل الرفاعي، الجمعيات الإسلامية في سورية. الجمعية الغراء، ص 11.

(24) كرم الحوراني، ص 310. 312.

(25) .انظر: المرجع نفسه، ص 312، وانظر: باسل الرفاعي، الجمعيات الإسلامية في سورية. الجمعية الغراء، 13.

(26) .نزار أباظة، الشيخ علي الدقر، ص 116.

(27) هم: أبو الخير الميداني، راشد القوتلي، عارف الدوجي، عبد الرزاق الحفار، عبد القادر شموط، عبد القادر العاني، محمد الكامل القصار، محمد توفيق

ومقاومة ما تجدد من الأهواء، قيامًا بالواجب الشرعي، وانتصارًا للحق على الباطل»[28].

كان الشيخ أبو الخير الميداني (1875-1961م) من أهم رجالها[29]، أما الشيخ محمود ياسين (1887 . 1948م) فقد تولى رئاسة الجمعية مدة عشرين عامًا[30]، ثم أصبح اسم الشيخ محمد الكامل القصار متداولًا كأمين لسر الجمعية. وكان للجمعية فرع في حماة اهتم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصح والإرشاد، وبث الفضيلة، ودرء الرذيلة، بما يمكنها من الوسائل المشروعة، من دون علاقة بالسياسة[31].

ركزت الجمعية على التعليم الديني، وسعت لنشره في سورية[32]، في محاولة لحفظ هوية المجتمع، ومنع التغريب ومظاهره وأفكاره من التغلغل فيه، فاهتمت بتوزيع المنشورات التي تناولت موضوعات تخص الأمة الإسلامية والعربية كلها[33]، واستطاعت الجمعية بعد مراسلة جهات دولية عدة، ترتيب سفر نحو 400 رجل وامرأة لأداء العمرة، وافتتحت بذلك الطريق البرية بين سورية والأراضي المقدسة بعد تعرض الخط الحجازي الحديدي للدمار على يد الإنكليز[34]. ورفعت الجمعية احتجاجًا إلى معتمدي الدول الإسلامية والأجنبية عام 1933م بخصوص فلسطين، مطالبة بحفظ حقوقهم في أرضهم، ومشيرة إلى ما يتعرضون له على أيدي الصهاينة من قمع وظلم[35].

كان للجمعية نشاطها الاجتماعي المشهود الذي ركز على الجانب الفكري والنشاط المدني التوعوي، من ذلك نشاطها في محاربة قانون الطوائف[36] الذي حاولت فرنسا فرضه، لأنها وجدت فيه محاولة لبث الطائفية في سورية، وجعل المسلمين مجرد طائفة من طوائف متعددة تشكل سورية، رغم أنهم ليسوا كذلك، فهم الأكثر عددًا، وثقافة الإسلام تجمع السوريين على اختلاف أديانهم وطوائفهم، لذلك لم تكن مقاومة هذا القانون نشاطًا خاصًا للجمعية وحدها، بل أسهمت فيه جميع الجمعيات الإسلامية السورية في ذلك الوقت[37].

عمار، محمد صالح العقاد، محمد ص بحي الحفار، محمود ياسين، ياسين الجويجاتي. انظر: المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

(28) البيان التأسيسي لجمعية الهداية الإسلامية، في الفتح، السنة الخامسة، 232 (الخميس 12 شعبان 1349هـ)، ص 503.

(29) باسل الرفاعي، الجمعيات الإسلامية في سورية. جمعية الهداية الإسلامية، رابطة العلماء السوريين،24 (جمادى الآخرة 1434هـ/ 5 مايو 2013م)، 3.

(30) مأمون ياسين، الرحلة إلى المدينة المنورة، ط1، (1407هـ/ 1987م)، ص 15 . 18.

(31) جمعية الهداية الإسلامية بحماة، في الفتح، السنة 6، 260، (8 ربيع الأول 1350هـ)، ص 158.

(32) محمود ياسين، التعليم الديني في مدارس سورية وعد نسأل الله تعالى تحقيقه، في الفتح، السنة 7، 314 (الخميس 13 جمادى الآخرة، 1351هـ)، ص 221.

(33) منها مثلًا: رسالة عن المجددين المفسدين، الشيوعية أكبر خطر على البشرية، وغيرها، انظر: علي الطنطاوي، ذكريات، 2، ص 48 . 49.

(34) مأمون ياسين، ص 20 وما بعد.

(35) . انظر: «علماء دمشق وجهاد فلسطين»، في الفتح، السنة 8، 371، (الخميس 27 رجب 1352هـ)، ص 424.

(36) . في سياق سياسة فرنسا الطائفية في سورية أصدر المندوب السامي بتاريخ 31 آذار 1936 قانونًا عدلته بتاريخ 18 تشرين الثاني 1938 وفيه يحدد الطوائف المعترفة بها في سورية وينظم شؤون الأحوال الشخصية على أسس وضعية، ووجد القانون مقاومة شديدة من الجمعيات الدينية السورية، لأنه يعارض الدين الإسلامي، ويعمق الفرقة بين السوريين، ويرسخ الطائفية في البلاد، ويخالف بنود الانتداب نفسه، واضطر المفوض السامي للتراجع عنه. انظر: محب الدين الخطيب، «احتجاج جمعية العلماء بدمشق على قانون الطوائف»، في الفتح، السنة 13، 643 (11 محرم 1358هـ)، 18 و19. وانظر: عبد القادر الإدريسي السوداني، المسلمون قوة الوحدة في عالم القوى، ط1، (قم، مركز الأبحاث العقائدية، 1432 هـ.ق)، 1.

(37) مؤتمر الجمعيات والنقابات السورية لنقض قرار الطوائف الدينية وملحقه، الفتح، السنة الثالثة عشرة، 642 (الخميس 4 محرم 1358هـ)، 1035.



3. جمعية التمدن الإسلامي

تأسست في 5 أيار/مايو 1932م[38] على يد مجموعة من رجال الدين والفكر في دمشق منهم محمد بهجة البيطار (1894 . 1976م)، ومحمد جميل الخاني (1892 . 1951م)، ومصطفى الزرقا (1904 . 1999م)، وعلي الطنطاوي، وزهير الشاويش (1925 . 2013م)، وغيرهم، وكان أبرز من تولى رئاستها أحمد مظهر العظمة (1909 . 1982م) الذي شغل مناصب وزارية في سورية[39]، وكان رئيسًا لتحرير مجلتها، وبيّن في معرض حديثه عن الجمعية أنها قامت من أجل الدعوة إلى الإسلام الصافي، و"لتحذر الناس من الإلحاد، وأمثال هذه الضلالات والمنكرات، وتأخذ بأيديهم إلى الإسلام المشرق، دين الهداية والمدنية والسعادة والتسامح الحق والحضارة المثلى"[40]. وحددت الجمعية وسائلها لتحقيق هذه الغاية عن طريق: النشر في مجلتها وسواها من الصحف، والمؤلفات والمنشورات الخاصة، والخطب والدروس، إضافة إلى ما أسمته المساعي الرسمية والشعبية[41].

كان للجمعية نشاط واسع وأعمال متنوعة في حقل التعليم والمجال الصحي الموجه للفقراء، وهو ما أمن لها قاعدة فكرية وشعبية معتبرة مكنتها من المشاركة في القضايا الاجتماعية والسياسية في سورية وخارجها، فأسهمت في التصدي لقانون الطوائف الذي أرادت فرنسا إقراره في سورية، وأولت فلسطين اهتمامًا خاصًا[42]. كما عكست المجلة الفكرية الأدبية التي كانت تصدرها الحالة الفكرية في سورية خلال مدة ظهورها من عام 1935 إلى 1983م[43].

ما يميز جمعية التمدن الإسلامي انفتاحها على مكونات الشعب السوري، ومحاولتها التواصل معهم، والتعاون ضمن إطار الانتماء الوطني السوري، وهو ما لم تفعله جمعيات أخرى، فعلى الرغم من أن مؤسسيها وأعضاءها كانوا مسلمين إلا أنها أرادت تقديم صورة صحيحة عن «التمدن الإسلامي» المنفتح البعيد عن التعصب؛ فحرصت على إشراك شخصيات من أديان ومذاهب أخرى في نشاطها الاجتماعي، فكان من ضمن مدرسي مدرستها التي أنشأتها سنة 1945 ثلاثة مدرسين مسيحيين، واستعانت بطبيب مسيحي للعمل في مستوصفها الخيري سنة 1959[44]. وفي انتخابات عام 1947 كان أحمد مظهر العظمة ضمن قائمة الأمة التي ضمت شخصيات مسيحية ويهودية، وحازت تلك القائمة على تأييد علماء الدين في دمشق، وهو ما أسهم بأن تحوز على ثقة الناخبين السوريين[45]. سعت الجمعية للتعاون مع رجال الدين المسيحيين لبذل مساع لإنشاء اتحاد إسلامي - نصراني

(38) أحمد معاذ الخطيب، من نص المحاضرة التي ألقاها بمناسبة مرور 75 عامًا على افتتاح جمعية التمدن الإسلامي، 3 يونيو/ حزيران، 2007م، موقع الشيخ أحمد معاذ الخطيب، على الرابط: goo.gl/dnVEoy

(39) ترشح أحمد مظهر العظمة للنيابة عام 1947م، وأصبح وزيرًا للزراعة عام 1962م، وأضيفت إليه وزارة التموين وكالة عام 1963م، انظر: حسان الكاتب، الأستاذ أحمد مظهر العظمة في شعره ونثره، مجلة العرفان، المجلد 65، 1(يناير 1977م/ محرم. صفر 1397هـ)، ص 50 .59.

(40) انظر: محاضرة الشيخ أحمد معاذ الخطيب، على الرابط نفسه.

(41) المرجع السابق نفسه.

(42) المرجع السابق نفسه.

(43) عبد الرحمن الحاج، «التمدن الإسلامي» والسلفية الإصلاحية الشامية، صحيفة الحياة، العدد 16388، (16/ 2/ 2008م)، ص 16.

(44) أحمد معاذ الخطيب، دور السياسة الدولية في إثارة النعرات الطائفية والوعي الإسلامي تجاهها جمعية التمدن الإسلامي نموذجًا، بحث مقدم لنيل درجة الدبلوم في الشؤون الدولية والدبلوماسية، (الأكاديمية السورية الدولية، 2010)، ص 22.

(45) حصل في انتخابات عام 1947 نوع من التزوير ولذلك فإن أحمد مظهر العظمة فاز في هذه الانتخابات أولًا، ثم أعلن عن خسارته، أما أعضاء قائمة الأمة فهم: زكي الخطيب وحسن الحكيم وسامي كبارة ومحمد آقبيق ومحمد المبارك وعارف الطرقجي وعبد الحميد الطباع وأحمد مظهر العظمة وعلي الطنطاوي وعلي بوظو ونوري الإيبش وسعدي الكيلاني وصبحي الخطيب من المسلمين، وفارس الخوري وقسطنطين منسي والياس مراد وفريد أرسلاليان من المسيحيين ووحيد

لمحاربة مظاهر الرذيلة التي ينكرها الدينان في المجتمع، وسعت للتواصل مع العلويين، وافتُتح فرع للجمعية في قرية «بيت الشيخ يونس» في مصياف، وقرر مجلس إدارة الجمعية زيادة عدد مقاعد الطلاب العلويين والدروز في الكلية الشرعية(46). أما مجلتها فقد نشرت مقالات لمفكرين شيعة وعلويين ودروزًا ومن طوائف مختلفة في سورية، في إشارة إلى التأكيد أن الجمعية تعمل للصالح السوري العام، وليس فقط لفئة دون أخرى، وهو ما أعطاها سمعة حسنة في البلاد.

ظلت الجمعية تعمل حتى بعد استلام البعث للسلطة في البلاد، على الرغم من التضييق الذي لحق بها وبأعمالها، ثم اضطرت مجلتها إلى التوقف عن الصدور، وأصبح نشاط الجمعية نشاطًا محدودًا جدًا في ظل حكم نظام الأسد.

4. جمعية البر والأخلاق الإسلامية

من الجمعيات الكثيرة التي وجدت في سورية قبل انقلاب البعث جمعية أنشئت في حلب عام 1930م، وجعلت غايتها تثبيت العقائد الإسلامية، وتقويتها في نفوس المسلمين، والعمل بأحكام الكتاب والسنة(47). وكان الشيخ محمد راغب الطباخ (1876 . 1951م) من أبرز مؤسسيها، وكان إضافة إلى عمله الدعوي مهتمًا بالسياسة، وشارك في أول تظاهرة لذوي العمائم ضد الفرنسيين في حلب، وخسر أحد أولاده بعد أن ألقت قوة فرنسية القبض على الولد، وعذبته ثم أفرجت عنه، فمات بعد أيام، وكان الشيخ وقتئذ مختفيًا عن الأنظار بعد نشره منشورًا ضد الفرنسيين(48).

وكان مع الشيخ الطباخ تلميذه الشيخ مصطفى الزرقا (1904 . 1999م)، الفقيه والنائب والوزير، وأشار إلى ما كان للجمعية من نشاط اجتماعي واسع ودور فعال في الاتصال بزعماء الأحياء من أجل ترتيب بعض المقاومات من وراء ستار، مثل حظر الخمارات، وتسليط رجال عليها لتكسير موجوداتها، وما إلى ذلك(49).

ومن مؤسسي الجمعية أيضًا السياسي محمد معروف الدواليبي (1909 . 2004م) الذي تولى الوزارة ورئاسة الحكومة بسورية، وشكل الثلاثة: الطباخ والزرقا والدواليبي ثلاثيًا فاعلًا، فانخرطت الجمعية في الشأن العام والسياسي، وناصرت قضايا المسلمين في العالم، فخاطبت ملوك العالم الإسلامي من أجل التنديد بفظائع الإيطاليين في طرابلس الغرب، وشاركت في الحملة التي انطلقت للحض على مقاطعة البضائع الإيطالية، وراحت توزع على مساجد حلب خطبة الجمعة التي تبين الفظائع التي لحقت بالمسلمين على أيدي الإيطاليين(50). وفي جانب آخر طالبت الجمعية بإيجاد مدارس علمية دينية، وتنظيم الأوقاف الإسلامية وجمع معاهدها الدراسية

مرزاحي من الطائفة اليهودية، انظر: قائمة الأمة، في المنار، السنة 2، 258 (19 شعبان 1366هـ/ 7 تموز 1947)، 1.

(46) انظر: أحمد معاذ الخطيب، دور السياسة الدولية، ص 21. 29.

(47) انظر: «جمعية إسلامية في حلب»، في الفتح، السنة 5، 235 (الخميس 3 رمضان 1349هـ)، ص 555.

(48) محمد راغب الطباخ، الأنوار الجلية في مختصر الأثبات الحلبية، ترجمة الشيخ بقلم ابنه محمد يحيى، ص 22.

(49) باسل الرفاعي، الجمعيات الإسلامية في سورية، جمعية البر والأخلاق الإسلامية، (دار ناشري للنشر الإلكتروني، 8 أيار 2011)، على الرابط:

http//:www.nashiri.net/index.php/articles/general-articles-5--4820/v154820-

(50) المرجع السابق نفسه.



الدينية كلها ضمن نظام واحد، وفتح مدارس شرعية في عدد من المدن السورية، وأخرى لتخريج القضاة والمفتين والمحامين الشرعيين ملحقة بالجامعة السورية[51]. ومع توسع نشاط الجمعية أُغلِقت من قبل السلطات، ولم تستطع متابعة عملها إلا بعد خمس سنوات عقب اتفاق سنة 1936م بين «الكتلة الوطنية» والفرنسيين[52].

عملت الجمعية على افتتاح فرع لها في إدلب، تولى رئاسته الشيخ محمد نافع شامي (1907 . 1991م)، وكان هذا الفرع يعمل على بث تعاليم الإسلام في المجتمع، ويشارك في العمل الاجتماعي والوطني والسياسي[53]. وفي تطور لافت في نشاط الجمعية شكلت في عام 1945م فرقة من "الفتوة" الكشافة حملت اسم «جبهة صقور محمد»، وكان لها نشيد خاص، وهم مجموعة من الشباب الذين يعملون تحت راية الإسلام وأهدافه، ولهم نشاط اجتماعي وخدمي في المجتمع[54].

5. **جمعية العلماء**

أسس الشيخ كامل القصاب (1873 . 1954م) جمعية العلماء مع عدد من علماء دمشق، سنة 1937م، وكانت تهدف لمحاربة الإلحاد والفساد في المجتمع، ونص دستورها على أن غاية الجمعية «الاهتمام بشؤون المسلمين ومؤسساتهم الدينية ورفع مستوى العلماء والمتعلمين وجمع كلمتهم والدعوة إلى الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة وأن لا دخل للجمعية بالسياسة"[55]. وكان للجمعية تأثير اجتماعي لافت كونها جمعت بين صفوفها مجموعة كبيرة من علماء الدين. وافتتحت المعهد العلمي الديني بدمشق لطلاب المرحلتين الثانوية والمتوسطة، فكان الطلاب يدرسون، إضافة إلى القرآن وتجويده وعلوم الدين والفقه واللغة العربية، علوم الحساب والهندسة العملية، والفيزياء والكمياء والجغرافية واللغة الفرنسية والرياضة البدنية. وكان يقوم بالتدريس مجموعة من الأساتذة المختصون، وأشرف على صحة الطلاب فيه خمسة عشر طبيبًا، تبرعوا بوقتهم وعلمهم لمؤازرة المعهد، إضافة إلى تبرعات الأهالي بالمال لتأمين حاجة الطلاب من السكن والطعام واللباس وأدوات الدراسة[56].

وفي الشأن العام أرسلت جمعية العلماء احتجاجًا شديد اللهجة إلى رئيس الجمهورية، وإلى المجلس النيابي ورئاسة الوزراء والمفوض السامي وجمعية الأمم ولجنة الانتدابات ووزير الخارجية الفرنسي، على قانون الطوائف وطالبت بإلغائه، واضطرت الحكومة للاستقالة تحت ضغط التظاهرات التي عمت البلاد، احتجاجًا على هذا القانون[57]. كما وقفت الجمعية ضد بعض قرارات الحكومة الخاصة بالأوقاف والتعليم الديني، فأرسلت الجمعية اعتراضًا بتاريخ 2 ربيع الأول 1359هـ، وطلبت من الحكومة عدم إبرام أي أمر شرعي في دائرة

(51) انظر: مجلة الفتح، السنة 13، 618 (13 رجب 1357هـ/أيلول 1938)، ص 8 .9.

(52) انظر: من جمعية البر والأخلاق الإسلامية في حلب، في الفتح، السنة 12، 574 (غرة رمضان، 1356هـ)، ص 597.

(53) انظر: محمد حسان ومحمد وائل شامي، الشيخ محمد نافع شامي رحمه الله، رابطة العلماء السوريين: https://islamsyria.com/site/show_cvs/594

(54) انظر: باسل الرفاعي، جمعية البر والأخلاق الإسلامية، رابطة أدباء الشام، على الرابط: https://cutt.us/HccMf. وانظر حول الحركة الكشفية في سورية، حسني عبد الحافظ، الحركة الكشفية في العالم العربي، مجلة المعرفة، (2010)، على الرابط: https://cutt.us/dncph.

(55) محمد مطيع الحافظ ونزار أباظة، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1986)، ج 2، ص 661.

(56) المرجع السابق نفسه، 662 .663.

(57) أرسلت الجمعية هذا الاحتجاج في 21 ذي الحجة 1357هـ/ 10 شباط 1939م؛ انظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 664.

الأوقاف قبل عرضه على العلماء الثقات ومشاورتهم[58]. شاركت الجمعية في المؤتمر الأول للعلماء في دمشق في 11 رجب عام 1357هـ/ 6 أيلول 1938م الذي ضم عددًا كبيرًا من علماء بلاد الشام والعراق، تباحثوا في أوضاع العالم الإسلامي، ثم أصدروا بيانًا في تبرئة الإسلام مما يصمه به المستعمرون، وكشف النقاب عن دواعي الفرقة التي يبثها المستعمر في البلاد باسم حماية الأقليات، وطالبوا بمحاربة مظاهر الفساد والانحلال في المجتمع، والاهتمام بالعلوم الدينية واللغة العربية، والوقوف في وجه أعمال الاستعمار في البلاد المحتلة. ثم وجه المؤتمر كلمة إلى رجال السياسة يطلب منهم التحلي بالوطنية والجهاد في سبيل حرية الوطن، والعمل على صيانة حقوق الأديان كافة، والعمل على كشف المؤامرات التي تحاك على الإسلام باسم الأقليات. ووجه المؤتمر كلمة إلى علماء المسلمين في الأقطار الإسلامية جميعها يدعوهم إلى عقد مؤتمر عالمي للنضال ضد العدوان على الإسلام والمسلمين، وتحقيق المبادئ الإسلامية التي هي في خدمة الانسانية. وختم المؤتمر أعماله في 13 رجب 1357هـ/ 8 أيلول 1938م[59].

بسبب الاعتراضات المستمرة التي كانت تقدمها جمعية العلماء ضاقت السلطات الفرنسية ذرعًا بها، وأغلقتها، وألغت ترخيصها بعد سنوات قليلة على عملها[60]. غير أن هذا لم يمنع أعضاءها من الاستمرار بالعمل الاجتماعي والتعليمي، وبقيت لهم منزلتهم في الأوساط الشعبية، وبقي لهم تأثيرهم غير المباشر في السياسة، من خلال تأييد مرشحين أو قوائم معينة، كما حصل في الانتخابات البرلمانية لعام 1947م بعد الاستقلال، بل إن الشيخ محمد كامل القصاب نفسه ترشح لتلك الانتخابات بصفته رئيسًا لجمعية العلماء، ولكنه خسر فيها، وبسبب ما أشيع عن عمليات تزوير تمت في تلك الانتخابات، فقد نظم الشيخ محمد كامل القصاب اجتماعًا في جامع دنكز بدمشق، للاحتجاج على طريقة إدارة الانتخابات، حضرته أعداد غفيرة من الناس، وخطب فيهم القصاب، ووجه رسالة لرئيس الجمهورية باسم الآلاف المحتشدة في الجامع، مطالبًا بالشفافية والنزاهة، وترك الحرية للناس لاختيار من يريدونهم نوابًا عنهم وممثلين لهم في البرلمان[61].

6. الإخوان المسلمون

نشأت جماعة الإخوان المسلمين نتيجة مجموعة من الحوارات واللقاءات التي قامت بها مجموعة من الجمعيات الإسلامية السورية بداية ومنتصف الثلاثينيات[62]، وكان ذلك تعبيرًا عن الرغبة بالتأثير في المجتمع وحماية هويته، والعمل على إصلاحه ونهضته، فشُكِّلت الجماعة عام 1945م، وانخرطت في العمل الاجتماعي والسياسي في سورية انخراطًا كبيرًا، حتى صدر أمر بحلها في 1/17/ 1952م، بدعوى اشتغالها بالسياسة وهي

(58) المرجع السابق نفسه، 665.

(59) المرجع السابق نفسه.

(60) للمزيد حول الجمعية انظر: محمد مطيع الحافظ، جمعية العلماء بدمشق، ط1، (دمشق: دار طيبة، 2015م).

(61) نصوح بابيل، صحافة وسياسة، سورية في القرن العشرين، ط2، (بيروت: دار رياض الريس للكتب والنشر، 2001م)، ص 312. 315.

(62) ذكر عدنان سعد الدين أن الإخوان تشكلوا من اجتماع ست جمعيات وهي: الشبان المسلمون بدمشق، والرابطة الدينية بحمص، والإخوان المسلمون بحماة، ودار الأرقم بحلب، ودار الأنصار في دير الزور، والشبان المسلمون باللاذقية، بعد خمسة مؤتمرات عقدتها تلك الجمعيات. انظر: عدنان سعد الدين، الإخوان المسلمون في سورية مذكرات وذكريات، ط1، (د.م، دار عمار، 2006)، 1، 95. وللتوسع حول نشأة الإخوان في سورية، انظر: يوهانس رايسنر، الحركات الإسلامية، 129 وما بعد. وانظر: اسحق موسى الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ط1، (بيروت: دار بيروت، 1952)، 123 وما بعد. وانظر: عبد الله حنا، الأحزاب السياسية في سورية في القرن العشرين، ط1، (منشورات إي كتب، 2011)، ص 133 وما بعد.

أصلًا هيئة دينية صرفة[63]، قبل أن يصدر قرار تجريم وإعدام من ينتسب إليها في عهد الأسد الأب[64].

تميزت الجماعة بوجود شخصيات فكرية لها ثقلها الاجتماعي والسياسي فيها، فكان الشيخ مصطفى السباعي (1915 .1964م) المراقب العام للإخوان المسلمين رجلَ فكر وسياسة، ودخل البرلمان نائبًا، واختير نائبًا لرئيس المجلس، واشترك في وضع دستور [65]1950. أما الأستاذ عصام العطار (1924) الذي شغل منصب المراقب العام للجماعة سنوات عدة بعد مصطفى السباعي، كان خطيبًا مفوهًا، واختير سنة 1955 أمينًا عامًا لهيئة المؤتمر الإسلامي، وفي سنة 1961م انتُخِب نائبًا عن مدينة دمشق، كما انتُخِب بالإجماع رئيسًا للكتلة الإسلامية في البرلمان[66]، ورفض باستمرار المناصب الوزارية والرسمية الكبيرة التي كانت تعرض عليه.

استطاعت الجماعة مد نفوذها في المدن السورية جميعها، وكان لها تأثير اجتماعي كبير، وضمت في صفوفها عددًا كبيرًا من رجال التربية والفكر، وهو ما فتح المجال أمامها للعمل من خلال منابر عدة: تعليمية وإعلامية وسياسية، فشاركت في الانتخابات النيابية في عام 1947 و1949 و1961، وكان لها تأثير كبير في صياغة دستور 1950م أيضًا، وكان لها موقفها من الانقلابات المتعاقبة على سورية، ومن قضية الوحدة مع مصر ،وبعدها قضية الانفصال، وكذلك كان لها تأثيرها في قضية دين رئيس الدولة في دستور 1973، وغير ذلك من القضايا المهمة[67]، ومع قيام انقلاب في 8 مارس/ آذار عام 1963م، بدأت حالة من الصدام بين الإخوان والنظام الحاكم، وعندما خلا الجو لحافظ الأسد (1936 .2000)، اشتدت قبضة النظام وملاحقته الإخوانَ المسلمين، وحصلت مواجهات مسلحة واعتقالات، وارتكب النظام مجموعة من المجازر، راحت ضحيتها أعداد كبيرة من الإخوان ومن غير الإخوان، توجها بمجزرة حماة في فبراير/ شباط 1982م، راح ضحيتها آلاف القتلى من المدنيين بعد دمار كبير لحق بالمدينة[68]، وقد تركت هذه الأحداث آثارها التي لم تمح حتى الآن في المجتمع السوري كله، وفي جماعة الأخوان التي تشتتت، وتفرق أعضاؤها في البلاد المختلفة، لكن الجماعة بقيت على الرغم مما اعتراها من انشقاقات وانقسامات.

ومع استلام بشار الأسد للحكم بسورية عام 2000م، وجد الإخوان فرصة للعودة لسورية والعمل من داخلها، غير أن هذا كان مجرد أوهام، ومع اندلاع الثورة السورية عام 2011 بدأ الإخوان العمل لإسقاط النظام، وانخرطوا في أجسام سياسية معارضة تشكلت في إثر اندلاع الثورة، من مثل المجلس الوطني السوري، والائتلاف الوطني المعارض، والمجلس الإسلامي السوري، وغيرها، وبسبب تاريخها التنظيمي وعلاقاتها الدولية، ووجودها المتشعب ضمن كيانات المعارضة السورية ومنظماتها المختلفة، فلا يمكن تجاهل قوتها، غير أنها تواجه

(63) .بشير زين العابدين، الجيش والسياسة في سورية، ط1، (لندن: دار الجابية، 1429هـ/2008م)، 209. وانظر: اسحق موسى الحسيني، ص 128.

(64) .انظر: القانون رقم 49 لعام 1980م، الذي أصدره حافظ الأسد ونشر في الجريدة الرسمية في دمشق 1400/8/25هـ/ يوافقه 1980/7/8م. وجاء في مادته الأولى أنه «يعتبر مجرمًا ويعاقب بالإعدام كل منتسب لتنظيم جماعة الإخوان المسلمين».

(65) عبد الله سامي إبراهيم الدلال، الإسلاميون والديمقراطية في سورية حصيد وصريم، ط1، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2007م)، ص 19 وما بعد. وانظر: عمر رضا كحالة، المستدرك على معجم المؤلفين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985/1406)، ص 787.

(66) انظر: برنامج مراجعات، قناة الحوار، 2009م، على الرابط: http://www.youtube.com/watch?v=k4nX_KCzLw0&feature=relmfu

(67) للتوسع حول تفاصيل هذه الأحداث انظر: عدنان سعد الدين، وانظر: اسحق موسى الحسيني، وانظر: بشير زين العابدين، وانظر: سعيد حوى، هذه تجربتي وهذه شهادتي، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1407هـ/ 1987م)، وانظر: منير الغضبان، سورية في قرن، (د. ن، 2006م).

(68) لتفاصيل أكثر حول تلك المجازر، انظر: بشير زين العابدين، 440 .442، وانظر: نيقولاس فان دام، الصراع على السلطة في سورية، الطبعة الإلكترونية المعتمدة باللغة العربية، (2006)، ص 151 .167.

اليوم كثيرًا من التحديات، إضافة إلى حاجتها إلى العمل على كسب ثقة السوريين، وتقديم عمل وخطاب يمثل مصالح السوريين جميعًا، وليس فقط مصالح الجماعة وحدها.

رابعًا: التحولات التي طرأت على الجمعيات الإسلامية وتأثير سياسات نظام الأسد في نشاطها في المجتمع

زاد عدد الجمعيات الخيرية في سورية بعد الاستقلال زيادة كبيرة، وكان كثير منها إسلاميًا، يجمع بين العمل الخيري والدعوة والتعليم الشرعي، وبين سنتي 1952 و1954 تضاعف عدد الجمعيات حوالى ثلاث مرات، فقفز من 73 إلى 203 جمعية، وبحلول عام 1962 وصل إلى 596 جمعية[69]، لكن بعد استلام البعث للسلطة في سورية اختلف الأمر اختلافًا كثيرًا، وتراجع عدد هذه الجمعيات ليصبح 513 جمعية في عام 2000م[70]، كان عملها منحصرًا في العمل الخيري ومساعدة الفقراء، ولم يكن له تأثير في سياسة الدولة، بل كانت تخضع لقوانين صارمة حدت من قدرتها على التحرك خارج إطار تلك القوانين، فنظام الأسد لم يكن يسمح لأي منافس أو مهدد محتمل لسلطته، لذلك كان لحافظ الأسد سياسة خاصة في التعاطي مع تلك الجمعيات.

1. نظام الأسد والجمعيات الإسلامية

صدر قانون الجمعيات رقم 93 في سورية زمن الوحدة مع مصر في 13 نوفمبر/ تشرين الثاني عام 1958م، مكونًا من 75 مادة، وتبعه مجموعة من التعديلات بعد استلام حافظ الأسد للسلطة عمليًا منذ عام 1969، وأتم التعديلات المطلوبة في عام 1973م[71]، حتى غدا القانون مناسبًا للرؤية الأسدية الساعية لتجفيف العمل المدني في سورية بغاية إحكام السيطرة على كل مرافق البلاد، وأعطت التعديلات صلاحيات واسعة للسلطة التنفيذية ليس فقط في عملية تأسيس الجمعيات، بل في دمجها وحلها، وعمدت إلى تجفيف المنابع المالية للعمل المجتمعي القائم على التبرعات والهبات، وتعاملت مع الجمعيات بوصفها مؤسسات للقطاع العام، عليها إثبات كفاءتها تحت طائلة الحل، علاوة على المشكلات التي قد تصيب المؤسسين والأعضاء الذين يتم البحث عنهم أمنيًا بالدرجة الأولى، وهو ما يدفع كثيرًا منهم للإحجام عن المحاولة ما لم يكن «مدعومًا» أو محميًا لدى السلطة[72]. وبالمحصلة فإن القانون وتعديلاته يكفيان لإجهاض أي محاولة لتأسيس جمعية مدنية وفق الشروط المعترف بها قانونًا، كما ألحقت تعليمات السلطة القانون وتعديلاته بتعليمات تنفيذية تحول الجمعية في حال ترخيصها إلى تابع للسلطة

(69) انظر: لورا رويز دي إليفيرا وتينا زينتل، نهاية العقد الاجتماعي البعثي في سوريا بشار الأسد: قراءة في التحولات الاجتماعية السياسية من خلال الجمعيات الخيرية، حبيب الحاج سالم (مترجمًا)، معهد العالم للدراسات، 30 نوفمبر/ تشرين الثاني، 2017م، على الرابط:

http://alaalam.org/ar/politics-ar/syria-ar/item/400-601021016

(70) المرجع نفسه، الرابط نفسه.

(71) انظر: نص القانون وتعديلاته، على موقع مجلس الشعب، الرابط: https://cutt.us/bXPZR

(72) تحتفظ وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل بسورية بمعلومات حول الجمعيات المدنية المسجلة، وهي معلومات على محدوديتها فهي سرية. وكأن العمل المدني من أسرار الدولة التي لا يجوز الكشف عنها، وهو ما ينعكس بالطبع على أداء تلك الجمعيات وعلى تمويلها أيضًا، انظر: ماريكا بوسمان، قطاع المنظمات غير الحكومية في سورية لمحة عامة، مركز أبحاث وتدريب المنظمات غير الحكومية الدولية INTRAC، ورقة إرشادية رقم 30، حزيران/ يونيو، 2012، 6.

التنفيذية، لا يملك أي قدرة على التحرك خارج نطاقها، وهو ما كان حافظ الأسد حريصًا عليه منذ بداية تسلمه للسلطة في سورية[73]. من جهة أخرى عمل نظام الأسد على إحداث ما سمي بالمنظمات الشعبية، من مثل الاتحاد النسائي، وطلائع البعث وشبيبة الثورة وغيرها، لحصر العمل الشبابي والمجتمعي من خلالها فقط، وكانت منظمات تحشيدية وظيفتها سياسية مناصرة لحزب البعث وسياسات النظام الأسدي[74]. وبعد أحداث الإخوان المسلمين وتصادمهم مع سلطة حافظ الأسد في الثمانينيات تم تسيس العمل المجتمعي والإسلامي بشكل كبير، وتمت محاصرته بصورة أكبر وأشد شراسة، والملاحظ أن هذا الحصار لم يكن يشمل الجمعيات الإسلامية ذات النشاط المجتمعي التعليمي الثقافي فقط بل كان يشمل جميع الأنشطة والجمعيات المدنية، خاصة الجمعيات الحقوقية والتنموية[75]، إلا أن الجمعيات الإسلامية نالت حظها الأوفر من التضييق والملاحقة، خاصة بعد صدور القانون رقم 49 لعام 1980م، وفي مادته الأولى أنه «يعتبر مجرمًا ويعاقب بالإعدام كل منتسب لتنظيم جماعة الإخوان المسلمين»، وكانت تهمة «الأخونة» مناسبة لأي سوري مسلم[76] إذا كان عاملًا في المجال الديني أو الدعوي أو التعليمي أو الخيري، وهو ما انعكس بصورة واضحة في وجود الجمعيات ونشاطها.

2. جماعة زيد الدمشقية

على الرغم من الضيق الشديد والخوف المرافق لعمل الجمعيات الإسلامية خلال حكم حافظ الأسد، إلا أن النشاط الخيري المحدود لبقايا تلك الجمعيات بقي في نطاق ضيق، وفي التسعينيات استطاع الشيخان أسامة وسارية الرفاعي ابنا الشيخ عبد الكريم الرفاعي (1901 – 1973م) -مؤسس جماعة زيد التي كانت مهتمة بالتعليم المسجدي- العودة إلى سورية بعد مدة قضياها خارج البلاد في إثر زيادة القبضة الأمنية في سورية خلال الثمانينيات. وجماعة زيد هي جماعة دعوية اهتمت بالتعليم المسجدي التقليدي، وكان لها امتداد في معظم مساجد دمشق[77]، وكان العمل الدعوي والخيري الذي قام به الشيخ عبد الكريم ترك أثرًا كبيرًا في دمشق، فحازت جماعته على ثقة المجتمع المحلي الدمشقي والتجار وأصحاب الأموال الذين بادروا لدعم الجمعيات التي تديرها الجماعة[78]، وهو ما فتح المجال أمام الشيخين أسامة وسارية لاستئناف العمل المدني الخيري الذي توقف لسنوات خلال الثمانينيات حتى ما بعد منتصف التسعينيات، خاصة أن نظام الأسد غض النظر عن نشاطهما

---

(73) ياسر مرزوق، الجمعيات الأهلية في القانون السوري، في مجلة سوريتنا، 41 (1 تموز، 2012)، 9. وانظر: دراسة قانونية حول مقترحات لتعديل قانون الجمعيات والمؤسسات الخاصة رقم 93 لعام 1958م، شرطة الوفاق للمحاماة، 2014، على الرابط: https://al-wifaq.com/?p=149

(74) تأسس الاتحاد العام النسائي في سورية وفق القانون رقم 33 لعام 1975، وحُلَّ بمرسوم تشريعي في إبريل/ نيسان 2017م، أما منظمة الطلائع فتأسست عام 1974م، واتحاد شبيبة الثورة تأسس عام 1970م.

(75) انظر: تقرير هيومن رايتس ووتش، لا مجال للتنفس القمع الحكومي للنشاط بمجال حقوق الإنسان في سورية، 16 أكتوبر/ تشرين أول 2007، على الرابط: https://cutt.us/NEuwX

(76) وأحيانًا غير مسلم، حيث تم اعتقال بعض السوريين المسيحيين بتهمة الانتماء لجماعة الإخوان المسلمين.

(77) للتوسع حول جماعة زيد انظر: أرنو لافان، حركة إسلامية في ظل نظام عسكري (جماعة زيد الدمشقية أنموذجًا)، محمد عبد الرؤوف (مترجمًا)، كتاب المسبار «الإخوان المسلمون في سورية ممانعة الطائفة وعنف الحركة»، أبو ظبي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، العدد 32، (2009م).

(78) دعا الشيخ عبد الكريم الرفاعي إلى تأسيس الجمعيات الخيرية التي تعتني بشؤون الفقراء والمرضى والأرامل والأيتام المحتاجين من باب إحساسه بالمسؤولية الاجتماعية، وكان يرى أن العمل الخيري سيساعد على نشر الدعوة ونشر العلم وتأليف قلوب الناس، ولذلك فقد أنشأ ثلاث جمعيات خيرية بمساعدة التجار والأغنياء من مريديه، وهي: جمعية البر والإحسان، وجمعية إغاثة الفقير، وجمعية النهضة الإسلامية، وسعى من خلال هذه الجمعيات لسد حاجة فقراء مدينة دمشق، وكانت جمعياته تقدم رواتب شهرية، ومعونات غذائية ودوائية وألبسة للمحتاجين والفقراء، كما اهتمت بمكافحة التسول في دمشق.

الذي لم يكن يثير قلق السلطات الأمنية، وكان الشيخان حريصان على عدم التدخل بالسياسة والاهتمام بالعمل المجتمعي الدعوي التعليمي الخيري الذي يحصن الشباب ودينهم، ويهتم بتعليمهم التعليم الديني الذي يمنع انجرافهم مع موجة العولمة والأفكار التغريبية المختلفة.

وعند استلام بشار الأسد السلطة عام 2000م شجع نظامه الذي تبنى سياسات اقتصادية نيوليبرالية النشاط المدني شريطة عدم التدخل في السياسة، وهو ما أدى إلى زيادة عدد الجمعيات المدنية المسجلة في سورية لتصل عام 2009 إلى 1485 جمعية مسجلة[79]، كان كثير منها خيري، وقليل منها ثقافي بيئي. وقد أطلق الشيخ سارية الرفاعي في عام 2002 مشروع «حفظ النعمة» الذي وزع في سنة واحدة أكثر من 240 ألف وجبة غذائية في مختلف مناطق سورية[80]، وأشهرت جمعية «حفظ النعمة» في 2005/10/3م، بدمشق[81]، وبرز دورها عام 2006 في أثناء الحرب الإسرائيلية على لبنان، حيث نزح آلاف اللبنانيين إلى سورية، فأمنت الجمعية استقبال النازحين والوجبات الغذائية لهم بسرعة فائقة لفتت الأنظار[82].

وكان العمل الدعوي المسجدي الذي قامت به جماعة زيد بإشراف الشيخين أسامة وسارية له أثره في المجتمع الدمشقي، وتعاظم دور الجماعة في ظل سماح حكومي كان له أسبابه[83]، وأطلقت في بعض المساجد التابعة لها في فبراير/ شباط 2007م مسابقة فكرية حملت اسم «مسابقة عبد الكريم الرفاعي للفكر الإسلامي، تناولت موضوعات فكرية معاصرة، من مثل الإسلام وحقوق الإنسان، والإسلام والعولمة وغيرها[84]، أسوست الجماعة موقعًا الكترونيًا هو موقع "صدى زيد" الذي توقف بعد الثورة السورية وحذفت مواده. عملت الجماعة على فتح قناة تلفزيونية باسم «الدعوة» الفضائية، لم تستمر بالعمل أكثر من ثلاثة أشهر، وصودرت أجهزتها ومعداتها، واعتقل كل العاملين فيها[85].

ظلت علاقة جماعة زيد مع نظام الحكم في سورية علاقة حذرة يشوبها التوجس، وكانت الجماعة تترك مسافة بينها وبين النظام، وهو ما زاد من رصيدها الشعبي، لذلك أراد النظام التقرب منها، فقام بشار الأسد بزيارة شخصية إلى الشيخ أسامة الرفاعي عام 2002، وصلى في مسجد الشيخ عبد الكريم الرفاعي في كفرسوسة، وعلى الرغم من أن جماعة زيد كانت تدرك أن مساحة العمل مع النظام محدودة، لكن أوضاع البلد والعلاقات

(79) . Laura Ruiz de Elvira Carrascal, State/Charities relation in Syria: between reinforcement, control and coercio ,2 . على الرابط https://cutt.us/otyb4

(80) سمير الزعبي، مشروع حفظ النعمة فكرة انطلقت من وليمة، موقع دمشق، 29 مارس/آذار، 2009، على الرابط:

http://www.esyria.sy/edamascus/index.php?p=stories&category=community&filename=200803290851025

(81) موقع جمعية حفظ النعمة، على الرابط: http://www.hifz.org/detail.aspx?ID=0&CID=2&IID=62. لم يعد للشيخ سارية أي علاقة بها.

(82) بعد انتهاء حرب 2006 أقام «حزب الله» مهرجانًا كبيرًا، للاحتفال بـ«النصر الإلهي» على إسرائيل، وتم دعوة الشيخ سارية الرفاعي لحضور المهرجان وإلقاء كلمة فيه، تثمينًا للجهود التي قامت بها جمعية «حفظ النعمة» في استقبال النازحين اللبنانيين، لكنه اعتذر ولم يشارك.

(83) اضطر بشار الأسد لمسايرة الوضع الداخلي في البلاد نتيجة التهديدات الخارجية التي كانت تلاحقه، خاصة بعد أحداث سبتمبر أيلول 2001 وما تبعه من غزو العراق 2003، ومسألة اغتيال رفيق الحريري عام 2005م، وفي عام 2008 شهد نظام الأسد انفراجًا دوليًا، فقد استقبلت باريس بشار الأسد، وكان هناك مؤشرات تدل على استئناف وشيك للحوار مع أميركا، وكذلك سيطر حزب الله على بيروت، ما أعطى النظام حالة من الاطمئنان. للتوسع حول وضع النظام حينها، انظر: كمال ديب، تاريخ سورية المعاصر من الانتداب الفرنسي إلى صيف 2011، ط2، (بيروت: دار النهار، إبريل/ نيسان 2012)، ص 721 وما بعد.

(84) أرنو لافان، ص 38.

(85) انظر: السلطات السورية تغلق مكتب قناة فضائية سورية خاصة بدمشق وتمنع توزيع مجلة تناولت حجب موقع فيس بوك، على الرابط:

http://shashasouria.yoo7.com/t41-topic



الاجتماعية سمحت لها بأن تملك نفوذًا، وهو ما أعطاها مساحة من العمل بحرية نسبية في جمع التبرعات، وإرسال الخطباء، وإقامة الدروس في مساجد دمشق[86]. ومع تنامي دور الجماعة الاجتماعي امتلكت ثقلًا سمح لها بمواجهة بعض المظاهر العلمانية، من مثل سحب بعض الكتب المعادية للحجاب[87]، وإيقاف مشروع «تثقيف النظير»[88]، وما ماثله من أمور، لكن خلال عام 2008م تغيرت الأحوال المحيطة بنظام الأسد التي كانت تدفعه لمهادنة بعض أطياف المجتمع السوري، فعمل على تشديد الإجراءات في ما يخص التعليم الشرعي والمسجدي، وما يخص عمل الجمعيات الإسلامية المدنية، وصدر قرار بإقالة الشيخ أسامة والشيخ سارية من مجالس الجمعيات الخيرية التي كانا يشاركان بها، وهو ما يعني إرسال رسائل لهما ولجماعة زيد بأن هذا النظام يمكن أن يقلب ظهر المجن متى أتيح له ذلك، وهو ما كانت الجماعة متأكدة منه، وتعلمه جيدًا، وتبدى واضحًا خلال الثورة السورية[89].

وعند بدء الثورة السورية عام 2011 كانت مساجد جماعة زيد منطلقًا للتظاهرات، خاصة مسجد عبد الكريم الرفاعي في كفرسوسة بدمشق، وخطب قادة الجماعة من على منابر مساجدهم مطالبين بإطلاق المعتقلين، والبدء بعملية إصلاح حقيقي تحفظ البلاد والعباد، لكنها واجهت قبضة أمنية شديدة وقتل واعتقل من طلابها كثيرون، وتعرض رئيسها الشيخ أسامة لاعتداء كاد يودي بحياته، ما اضطره ومجموعة كبيرة من الجماعة للخروج خارج سورية، وأصبح الشيخان أسامة وسارية شخصيتان ثوريتان لهما رمزية كبيرة في تركيا.

وأخيرًا يجب التأكيد أن الجمعيات الإسلامية في سورية استطاعت التأثير، كونها تجد قبولًا في المجتمع السوري المحافظ بعمومه، والذي يحترم الدين وعلماء الدين ويعطيهم منزلة كبيرة، وكان للسياسة الأمنية التي مارسها نظام الأسد وطريقة تعامله مع الشخصيات الإسلامية والمؤسسات الاجتماعية الإسلامية على اختلافها إما سحقًا أو ترويضًا أو تدجينًا أو استخدامًا وظيفيًا[90] أثر أيضًا في طريقة تعاطي السوريين معهم من جهة، وفي طريقة استعداد هؤلاء للعمل العام الجامع لكل السوريين فيما بعد، بعد أن تعودوا على العمل المنحصر ضيق النطاق بسبب المحاذير الأمنية التي كانت تتهددهم، وربما يكون هذا من أهم الأسباب التي جعلت للمؤسسة الدينية دورها الكبير في الثورة السورية، بغض النظر عن تقييم هذا الدور والرأي فيه، وهو ما يحتاج إلى بحث آخر أكثر تفصيلًا وعمقًا.

---

(86) انظر: توماس بيريه وكيتيل سيلفيك، حدود التحديث السلطوي في سورية الضمان الاجتماعي الخاص الجمعيات الخيرية الإسلامية وصعود جماعة زيد، أحمد نظير أتاسي (مترجمًا)، موقع العالم، على الرابط:

http://alaalam.org/ar/translations-ar/item/413609161016-.

(87) في نوفمبر/ تشرين الثاني 2005، عقد في جامعة دمشق مؤتمر المرأة والتقاليد، وزع فيه منظمو المؤتمر كتابًا بعنوان «فليتزع الحجاب» لمؤلفته الإيرانية شهداروت جافان وترجمة المغربية فاطمة بلحسن، وطبعة دار بترا لمديرها لؤي حسين، وبعد توزيع الكتاب أصبح مادة خطبة في أكثر من مسجد دمشقي، مما دفع النظام لسحبه من الأسواق. حول تفاصيل الحادثة وما كتب حولها في الصحف حينها، انظر: موقع الأوان، على الرابط: goo.gl/k5jhA7.

(88) دورات تثقيف النظير (القرين) هي دورات تعقدها الأمم المتحدة والمؤسسات الحكومية لبعض الدول للوقاية من مرض الإيدز، وهي موجهة للشباب والشابات من عمر 15 إلى 25 سنة، وتشرح إجراءات جنسية وقائية عبر نشر وتوزيع كتب وفيديوهات تتحدث عن العلاقات الجنسية، وكيفية الحماية، وهو ما رأت فيه الجماعة حثًا على الرذيلة والتهتك، ورغم توقف تلك الدورات حينها إلا أن الأمم المتحدة قامت بعمل هذه الدورات بعد ذلك بسنوات في مارس/آذار 2011، عبر مؤسسات مرخصة من قبل نظام الأسد في دمشق وحمص وحلب. انظر: صور من إحدى الدورات التي أقيمت في دمشق في مارس/آذار 2011م، على الرابط:

https://www.facebook.com/pg/YPEERSYRIA/photos/?tab=album&album_id=10150122912419628

(89) انظر: توماس بيريه وكيتيل سيلفيك، على الرابط: http://alaalam.org/ar/translations-ar/item/413-609161016

(90) انظر: عبد القادر موسى، النظام السوري وتدجين المؤسسة الدينية، موقع أنا برس، مايو/ أيار 2020، على الرابط: https://cutt.us/xRAmZ

خامسًا. الخاتمة

ظهر واضحًا من خلال العرض السابق مدى فاعلية الجمعيات الإسلامية في سورية الحديثة، ومدى التأثير الاجتماعي والسياسي الذي لعبته على مدى عقود، على الرغم مما اعترى عملها من تفاوتات ومثالب تركت ندوبًا في المجتمع السوري أحيانًا، كما ظهر أيضًا كيف استطاع نظام البعث والنظام الأسدي تقويض نشاط الجمعيات الإسلامية في سورية خاصة، وتقويض العمل المدني السوري ككل، وهو ما يسمح بتسجيل النقاط الآتية:

1. ظهور الجمعيات الخيرية في نهاية الدولة العثمانية حكمته الرغبة بالعمل الجماعي بعيدًا عن سلطة الدولة التي كانت تتراجع حينئذ، وقد مارست تلك الجمعيات دورًا اجتماعيًا إغاثيًا خاصة في ظل انتشار المجاعات والأمراض الفتاكة والحروب، وعدم تمكن الدولة القيام بواجباتها على أكمل وجه[91].

2. كانت التغيرات التي بدأت تظهر في المجتمع، والدعوة إلى النهضة والمدنية الحديثة قد دفعت العلماء والمفكرين إلى التفكير بالطرق التي تسهم في إصلاح بلاد المسلمين ونهضتها، والعمل على جعلها تتبوأ المنزلة التي تستحقها بين الأمم المتحضرة، لذلك أخذت الحلقات والتجمعات الثقافية مكانها في سورية، وكانت تضم رجال الفكر الإسلامي والعلماء والباحثين والعاملين في الشأن العام. هذه الحلقات، على الرغم من نخبويتها، إلا أن تأثيرها كان واضحًا في الدفع نحو التحرك للتغيير، والعمل على محاربة الجهل، وبث الأفكار التجديدية، التي لم تكن تخرج عن بوتقة الإسلام، على الرغم من أنها لم تكن تجد طريقها للناس بسهولة لأسباب كثيرة.

3. أما الجمعيات السرية، وكان كثير من أعضائها من العلماء والمفكرين المسلمين، فانتشرت في الدولة العثمانية تأثرًا بالأوضاع السياسية في الدولة، وكانت تدعو للإصلاح السياسي والإداري، ثم توجهت للعمل من أجل حفظ حقوق العرب، والدعوة لاستقلالهم بعد أن أصبح واضحًا أن الدولة العثمانية موشكة على الانهيار.

4. وبعد الانتداب الفرنسي، كان الخوف على دين وهوية المجتمع الدافع الأساس لظهور الجمعيات الإسلامية التي كان هدفها تعليم الدين وحفظ الهوية، وتراجعت عمليًا موجة التجديد والتفكير بالنهضة التي كانت تسعى للأخذ عن الغرب بما لا يتعارض مع الدين، وصار العمل منصبًا على محاربة التغريب والأفكار الوافدة والمظاهر المتحررة، وتحصين المجتمع من التغيرات القادمة مع الفرنسيين الذين يختلفون باللغة والدين والعادات والمستوى الثقافي والعلمي.

5. بعد الاستقلال كان التغيير والأفكار التغريبية قد تغلغلت في المجتمع، ولم تستطع الجمعيات الإسلامية الوقوف أمام التحديات التي ظهرت، والتي كانت أكبر من الإمكانات المتاحة أمامها، ولكن هذا لم يكن يعني هزيمة تلك الجمعيات، بل كان وضع الدولة دافعًا لها للعمل على إعادة المجتمع لدينه، وكان الجو الليبرالي الحاكم في تلك المدة مساعدًا على زيادة نشاطها داخل

(91) انظر: رغداء زيدان، صور من تاريخ الطوارئ في سورية، صحيفة حبر، مايو 2020، على الرابط: https://cutt.us/J9TNW

المجتمع، وهو ما انعكس على تأثيرها السياسي، وعملت بعض الجمعيات على الاستفادة من هذا التأثير لفرض قوانين ومحاربة أخرى وفق رؤيتها المحافظة والساعية لحفظ المجتمع ودينه.

6. ظهر التصادم بين السياسيين وبعض الجمعيات الإسلامية عندما زاد تأثير تلك الجمعيات في المجتمع[92]، وبالتالي زادت تدخلاتها في رسم سياسية الدولة الداخلية، وكانت أوامر الإغلاق الحكومية تأتي لإنهاء الصراع عندما يتجاوز خطوطه الحمر، إلا أن هذا لم يكن يعني انتصارًا واضحًا للحكومة على الجمعيات، بل كانت الأمور تخضع لمد وجزر بحسب قدرة كل طرف على الاستفادة من المعطيات الموجودة على الأرض، ومدى قدرة الجمعيات على تحريك الشارع.

7. مع زيادة مد الأفكار اليسارية والشيوعية أصبحت معركة المفكرين المسلمين وجمعياتهم الإسلامية تركز على بيان تفوق الإسلام فكرًا وإدارة ونظامًا على ما عداه من أنظمة إدارية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أخرى، وظهرت الكتلة الاشتراكية الإسلامية التي خاضت الانتخابات البرلمانية عام 1949م، وفاز فيها الشيخ مصطفى السباعي الذي كان لكتابه «اشتراكية الإسلام» صدى واسع في سورية والعالم العربي والإسلامي[93].

8. كانت الجمعيات الإسلامية السورية معظمها تتمحور حول شخصية رئيسة لها وزنها العلمي والاجتماعي والديني، وكان لبعض الشخصيات أثر كبير طغى على أثر الجمعية نفسه، وبعض الجمعيات خبا دورها أو انتهى بموت أو غياب شخصيتها الرئيسة المحركة، وقد تنبه النظام الحاكم لهذا فعمل على إبعاد بعض الشخصيات المؤثرة مجتمعيًا[94] في إطار سياسته لاحتواء عمل الجمعيات الإسلامية وتأطيرها في إطار محدد.

9. تمركز الجمعيات الإسلامية في المدن الكبرى، وعملها ضمن نطاق جغرافي محدد، وبإمكانات محددة تعتمد على التبرعات والهبات المحدودة، لم يسمح لها بمد نفوذها إلى أنحاء سورية كلها، ومن ثم كانت قدرتها على التأثير الاجتماعي الواسع والتغيير الثقافي محدودة، ولم تستطع الوقوف أمام مد التغيير القيمي والثقافي الذي وصل إلى أنحاء سورية كلها.

10. إذا حاولنا تقييم عمل هذه الجمعيات خلال القرن المنصرم نجد أنها نجحت في تحقيق بعض الأهداف، وفشلت في أخرى، فقد نجحت في التأثير الاجتماعي وحفظ هوية المجتمع المحافظة، واستطاعت تحريك الشارع لإلغاء قوانين وإقرار أخرى انطلاقًا من رؤية دينية إسلامية،

(92) شهدت سورية بعد استقلالها عدة انقلابات، كان القائمون بها يعملون على إسكات الأصوات المعترضة أو التي يمكن أن تسبب مشكلات ما، وكثيرًا ما لجأ هؤلاء إلى إلغاء الأحزاب والجمعيات الأهلية والصحف، انظر: رغداء زيدان، جذور الاستبداد في سورية الحديثة، مركز حبر للدراسات، 27 حزيران/ يونيو 2020، على الرابط: https://cutt.us/OKrrb

(93) أحدث مفهوم «اشتراكية الإسلام» ضجة كبيرة في الأوساط السورية خاصة والعربية والإسلامية عامة، وأطلق بعضهم على الشيخ مصطفى السباعي تهكمًا لقب «الشيخ الأحمر»، بينما استفاد الرئيس المصري جمال عبد الناصر من كتاب السباعي وأعلن: أن الديمقراطية والاشتراكية التعاونية هي العقيدة الرسمية لمصر، وبين مستندًا إلى الكتاب أنها لا تتعارض مع الإسلام، انظر: انظر: عدنان سعد الدين، برنامج شاهد على العصر، قناة الجزيرة، على الرابط: /goo.gl Y6L5A6. وانظر: يوهانس رايسنر، 347. 348.

(94) كما حصل مع مصطفى السباعي وعصام العطار وغيرهم، وكما حصل مع كثير من رجال الفكر والدين بعد أحداث الثمانينيات.

وأيضًا استطاعت تحقيق أهداف سياسية في مراحل صعبة، وكان نضالها لا يتوقف على الرغم من التصادم مع الحكومات المختلفة. لكن بسبب تركزها في المدن الكبرى لم تستطع الوصول إلى أطياف الشعب السوري كلها، ولم تهتم بدراسة حاجات المجتمع السوري بتنوعاته، ولم تهتم بمحاولة فهمه ولا تنميته، بل كانت تتعامل من منطلق عارف لمصلحة المجتمع، يعمل على اختيار الأفضل له وفق رؤية العاملين في تلك الجمعيات والمؤثرين فيها، إضافة إلى وجود خلل في الخطاب الاجتماعي الذي كانت تتوجه به للناس، وقد سجل التاريخ السوري الحديث انتصارًا لشخصيات يسارية على شخصيات إسلامية لها ثقلها[95]، وكان لهذا دلالاته التي تستحق الدراسة المعمقة.

لقد كان التحالف مع القوى الاقتصادية والسياسية له أثره على طريقة تعاطي تلك الجمعيات والقائمين عليها مع المجتمع السوري، وحتى مع السلطة السياسية القائمة، فالعمل الخيري الذي كانت تقوم به الجمعيات الإسلامية جعلها تتعاطى مع التجار وأصحاب الأموال من منطلق مصلحي متبادل، بمعنى أنها لم تقف في وجه مصالحهم، وكانوا بالمقابل يحرصون على دعمها وتمكينها من القيام بواجباتها الخيرية تجاه الناس، وكذلك بالنسبة إلى السلطة السياسية بعد الاستقلال خاصة، فلم تقف الجمعيات الإسلامية في وجه السلطة عمومًا إلا في حالات محددة، ولم تتدخل بالسياسية بصورة كبيرة، إلا بما يضمن لها مساحة عمل في المجتمع، لحرصها على ألا تنعكس معارضتها وتدخلاتها السياسية في نشاطها الاجتماعي وتأثيرها في سلوك المجتمع ككل، ولهذا كان للخطاب الآخر الذي يلامس حاجات الناس الفقراء وأوجاعهم أثر اجتماعي ربما أكبر في بعض الأحيان، وأيضًا كان للخطاب الآخر أثر سياسي مكن سياسات التأميم مثلًا زمن الوحدة بين سورية ومصر الحصولَ على تأييد شعبي واسع نسبيًا، وعلى الرغم من تأثر الناس بالمنزلة الدينية للمشايخ والقائمين على الجمعيات الدينية إلا أن هؤلاء لم يستطيعوا الوقوف في وجه سياسات التأميم على الرغم من تحالفهم القديم مع التجار وأصحاب الأموال والأملاك.

وأخيرًا، يلاحظ أن العمل المدني الإسلامي في سورية انشغل بالدفاع عن الهوية الدينية لمسلمي سورية، السنة منهم تحديدًا، لكنه لم يستطع صياغة هوية جامعة لكل السوريين، ولا بناء عقد اجتماعي يرمم التصدع والتشظي الذي أحدثته سياسات نظام الأسد في سورية في ما بعد، على الرغم من تأكيد بعض الجمعيات على عدم قصر نشاطها على المسلمين فقط، واهتمامها بالتوجه إلى السوريين كلهم، وحتى نكون منصفين لا يمكن تحميل مسؤولية ذلك للعاملين في هذه الجمعيات وحدهم، فهذا يندرج على العاملين في الشأن المدني السوري جميعًا على اختلاف أيديولوجياتهم وأديانهم ومذاهبهم، ولهذا أسباب تحتاج إلى بحث وتحليل، وكان من نتائج هذا الفشل، تمكن الاستبداد الأسدي من التحكم بسورية، وتدمير نسجيها الاجتماعي، وهو ما دفع السوريون ثمنه غاليًا من أرواحهم وأملاكهم وبلادهم خلال السنوات الماضية.

(95) كما حصل عندما فاز رياض المالكي شقيق عدنان المالكي على الشيخ مصطفى السباعي في انتخابات عام 1957م.



المصادروالمراجع

1. أباظة. نزار، الشيخ علي الدقر رجل أحيا الله به أمة، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1431هـ/ 2010م).
2. الحافظ. محمد مطيع، جمعية العلماء بدمشق، ط1، (دمشق: دار طيبة، 2015م).
3. الحافظ. محمد مطيع، ونزار أباظة، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، ط1، (دمشق: دار الفكر، 1986).
4. الحسيني. اسحق موسى، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ط1، (بيروت: دار بيروت، 1952).
5. الحوراني. أكرم، مذكرات أكرم الحوراني، (مصر: مكتبة مدبولي، د. ت).
6. الخطيب. عبد العزيز، غرر الشام في تراجم آل الخطيب الحسنية ومعاصريهم، ط1، (دمشق: دار حسان، 1417هـ/1996م).
7. الدلال. عبد الله سامي إبراهيم، الإسلاميون والديمقراطية في سورية حصيد وصريم، ط1، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2007م).
8. السوداني. عبد القادر الإدريسي، المسلمون قوة الوحدة في عالم القوى، ط1، (قم: مركز الأبحاث العقائدية، 1432 هـ.ق).
9. الطنطاوي. علي، ذكريات علي الطنطاوي، ط1، (جدة: دار المنارة للنشر، 1405/ 1985).
10. عوض. عبد العزيز محمد، الإدارة العثمانية في ولاية سورية 1864 .1914م، ط1، (القاهرة: دار المعارف، 1969م).
11. الغضبان. منير، سورية في قرن، (د.م: د. ن، 2006م).
12. القاسمي. ظافر، جمال الدين القاسمي وعصره، ط1، (دمشق: د.ن، 1385هـ/ 1965م).
13. كحالة. عمر رضا، المستدرك على معجم المؤلفين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985/1406).
14. المرعشلي. يوسف، نثر الجواهر والدرر في علماء القرن الرابع عشر، ط1، (بيروت: دار المعرفة، 1427هـ/ 2006م).
15. بابيل. نصوح، صحافة وسياسة، سورية في القرن العشرين، ط2، (بيروت: دار رياض الريس للكتب والنشر، 2001م).
16. بوسمان. ماريكا، قطاع المنظمات غير الحكومية في سورية لمحة عامة، (مركز أبحاث وتدريب المنظمات غير الحكومية الدولية INTRAC، حزيران/يونيو، 2012).
17. حنا. عبد الله، الأحزاب السياسية في سورية في القرن العشرين، ط1، (منشورات إي كتب،



2011).

18. حوى. سعيد، هذه تجربتي وهذه شهادتي، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1407هـ/ 1987م).
19. خوري. كوليت، أوراق فارس الخوري، ط2، (دمشق: دار طلاس، 2001).
20. ديب. كمال، تاريخ سورية المعاصر من الانتداب الفرنسي إلى صيف 2011، ط2، (بيروت: دار النهار، أبريل/ نيسان 2012).
21. رايسنر. يوهانس، الحركات الإسلامية في سورية من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي، محمد إبراهيم الأتاسي (مترجمًا)، ط1، (بيروت: دار رياض الريس، يوليو 2005).
22. زين العابدين. بشير، الجيش والسياسة في سورية، ط1، (لندن: دار الجابية، 1429هـ/2008م).
23. سعد الدين. عدنان، الإخوان المسلمون في سورية مذكرات وذكريات، ط1، (د.م: دار عمار، ط1، 2006).
24. فان دام. نيقولاس، الصراع على السلطة في سورية، (نسخة ألكترونية، 2006).
25. ياسين. مأمون، الرحلة إلى المدينة المنورة، ط1، (د.م: د.ن، 1407هـ/ 1987م).



الإخوان المسلمون في سورية من الاستقلال وحتى السبعينيات

النشأة، التوجهات والتحولات

خلود الزغير[1]

مقدمة

يلقي هذا البحث الضوء على الإسلام السياسي في سورية، ممثلًا بتياره الأبرز حركة الإخوان المسلمين، منذ مرحلة التأسيس في سنوات الأربعينيات، وحتى تصفية الحركة داخليًا في بداية الثمانينيات. وذلك من خلال دراسة السياقات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي ظهرت ضمنها الجماعة في سورية، والتكوين الطبقي والأيديولوجي لمؤسسيها أولًا، ودراسة التحالفات والصراعات بين الاخوان المسلمين وباقي الأحزاب السياسية الفاعلة في تلك المرحلة، خاصة في ما يتعلق بالمسألة الاجتماعية ثانيًا، وتناول مفهوم الأمة ومفهوم الدولة في الفكر السياسي للجماعة من خلال عنصري التاريخ والدين ثالثًا، وأخيرًا التحول الذي طرأ على خطاب الحركة وممارساتها في السبعينيات، وانتقالها من التوجه الدعوي لتطبيق الشريعة الذي مثله مؤسس الجماعة ومرشدها مصطفى السباعي في الخمسينيات، إلى التوجه الجهادي والقول بالحاكمية لله، والذي مثله سعيد حوى مؤسس التيار الجهادي في الجماعة.

تتبنى هذه الدراسة مقاربة اجتماعية - سياسية - تأريخية للخطاب، والممارسات السياسية لجماعة الإخوان المسلمين، ولتكوين نخبها ومؤسساتها، وبنيتهما في زمن البحث. إذ تقوم على تحليل بعض النصوص والخطابات في أدبيات الجماعة من مقالات صحافية وكتب لمنظريها أو ميثاق ودستور حزبي. وتعتمد أيضًا على الأبحاث والدراسات التي أجريت عن الإخوان المسلمين في تلك المرحلة. وذلك بهدف الإجابة عن بعض التساؤلات من قبيل: هل قدمت جماعة الإخوان المسلمين نفسها، في تلك المرحلة، شريكًا سياسيًا أم جماعة دينية؟ كيف فهمت دور الدين في المجتمع والسياسة؟ وكيف عرّفت هوية الأمة؟ لماذا تبنى الإخوان النهج الاشتراكي؟ وكيف قوبل هذا التبني من قبل باقي الأحزاب أو الجماعات الدينية الأخرى؟ هل كان الصراع بين الإخوان وباقي الأحزاب صراعًا طبقيًا-اجتماعيًا أم كان صراعًا سياسيًا من أجل السلطة؟ وكيف انتقل مفهوم الدولة الإسلامية من «المفهوم المدني» عند السباعي إلى «المفهوم الثيوقراطي» عند حوى؟

(1) خلود الزغير: باحثة سورية مقيمة في باريس.

أولًا: جذور النشأة والتكوين

1. الجمعيات الإسلامية

نشأت جماعة الإخوان المسلمين من رحم الجمعيات الإسلامية التي كانت بدورها وليدة الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في المنطقة عامة، وسورية خاصة، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

تمحورت أهداف الجمعيات الخيرية في زمن الدولة العثمانية حول إصلاح المجتمع في مجال التربية لأجل المحافظة على الفضائل الإسلامية، والتغلب على الشعور بالنقص حيال أوروبا. من أوائل هذه الجمعيات كانت جمعية «المقاصد الخيرية»، تأسست في بيروت عام 1878، ثم انتشرت في لبنان وسورية وفلسطين بسرعة، وافتتحت مدارس لها أتاحت لـ 563 طالبًا و394 طالبة الدراسة المجانية[2]. في الوقت نفسه تأسست الجمعية الخيرية في دمشق التي كان الشيخ طاهر الجزائري (1851-1920) من روادها، وهو أحد شخصيات النهضة الإسلامية والقومية العربية. افتتحت الجمعية في عام 1879 ست مدارس للبنين ومدرستين للبنات[3].

منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بدأت تتأسس في المنطقة جمعيات سياسية بحتة ذات طابع علماني تبنت فكرة القومية العربية، وحاولت تمييز هويتها أمام الدولة العثمانية والإمبريالية الغربية في آن معًا. طالب قسم منها بالانفصال الكلي عن الدولة العثمانية، بينما القسم الآخر طالب باللامركزية. كان أعضاؤها من أبناء الملاكين والعائلات النافذة مثل: شكري القوتلي، جمال مردم بك، هاشم الأتاسي، سعد الله الجابري، لطفي الحفار، وإبراهيم هنانو. بالمقابل، كان أعضاء الجمعيات الإسلامية في العشرينيات من الطبقة الوسطى الحديثة التي حاولت إثبات ذاتها أمام الانتداب من جهة، ومن جهة أخرى أمام الطبقة العليا التي تبنت قيم الحداثة الأوروبية. من ثم تبنت هي مهمة إعادة الفهم الصحيح للإسلام، والدفاع عن المجتمع التقليدي.

منذ العشرينيات سوف تسهم مجموعة عوامل في نشوء الحركات الإسلامية السياسية في سورية؛ أول هذه العوامل كان التجربة التي عاشتها سورية مع الانتداب الفرنسي، وربطها مع السوق التجاري الرأسمالي الدولي، ومن ثم نشر الثقافة الغربية التي كانت قد بدأت قبل ذلك. ثاني هذه العوامل هو التطور الاجتماعي المتمثل بظهور طبقة "صغار الكسبة"[4] الذين بدؤوا يأخذون حجمًا سياسيًا. وأخيرًا حركة التحرر اللاديني التي تجلت بانحسار نفوذ المؤسسات الإسلامية، خاصة في مجال التربية والتعليم والقانون[5]، ومن ثمّ صعود فكرة القومية على حساب الدين[6].

لعبت التغييرات البنيوية التي مرت على سورية ما بين الحربين دورًا بإحداث شرخ في الأحياء الشعبية للمدن،

(2) يوهانس رايسنر، الحركات الإسلامية في سورية من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي، محمد إبراهيم الأتاسي (مترجمًا)، (بيروت: دار الريس، 2005)، ص114.

(3) المرجع نفسه.

(4) Theo Cosme, Le Moyen-Orient 1945 -2002, Histoire de la lutte de classe, (Sononyvero Italie), p 109-110؛

وأيضًا في: يوهانس راينسر، ص107.

(5) H. A. R. Gibb and Harold Bowen, Islamic Society and the West II, (Oxford University Press: Reprint edition 1969), p. 139.

(6) يوهانس راينسر، ص107.

فالتجار والحرفيون القدامى عانوا وطأة اتساع التجارة الأوروبية، بينما عانى العمال الفقر نتيجة معدلات التضخم العالية في أواخر الثلاثينيات. إضافة طبعًا إلى نزوح عدد من الفلاحين للعمل بالمدن، بسبب الجفاف، وتراكم الديون عليهم لكبار أصحاب الأملاك. تطلع هؤلاء جميعهم للقيادة الوطنية من أجل المساعدة، لكن قادة النخبة الوطنية تجاهلوا هذه المشكلات مقابل تركيزهم على بناء المؤسسات الجديدة والحديثة. وهو ما مهد، بحسب فيليب خوري، لصعود تيار راديكالي يتحدى سلطتهم، ويدعو إلى حل أكثر ثورية للمسألة الاجتماعية السورية. ومع اتساع الفجوة بين القطاعات التقليدية والقطاعات الحديثة من المجتمع، وجدت الطبقات الشعبية مرتجاها الأساسي عند القادة الدينيين والمؤسسات الدينية التي تحدثت بلغة كانوا يفهمونها[7]. وهنا بدأت تظهر الجمعيات الإسلامية الخيرية بهدف تلبية الاحتياجات الشعبية والاجتماعية والنفسية لهذه الطبقات. من أبرز هذه الجمعيات:

أ. الجمعية الغرّاء: تأسست عام 1924 من قبل محمد هاشم الخطيب الحسيني الذي كان خطيبًا ثم أصبح أستاذَ ثانوي للغة العربية والدين في مكتب عنبر والمسجد الأموي والتكية السليمانية، ثم في كلية الشريعة في دمشق. كان للجمعية نشاط احتجاجي ضد الانتداب في مجال التربية والتعليم، حيث كافحت من أجل تدريس الدين الإسلامي، وأسست مدارس دينية خاصة. بعد استقالة الحسيني تسلم إدارتها محمد الدقر، وبعده ابنه أحمد الدقر[8]. وكان لها نشاط سياسي أيضًا مثله عدد من أعضاء الجمعية مثل عبد الحميد الطباع ومحمد سعيد صادق وأحمد الصابوني. كان أعضاؤها معظمهم من «العلماء» والتجار الذين دعموا القوتلي في انتخابات [9]1943.

ب. جمعية الهداية الإسلامية: تأسست عام 1930 – 1931. من أبرز شخصياتها كامل القصار، وهو رجل دين وقاضٍ. كذلك سليمان العظمة، وهو من عائلة دمشقية من ملّاك الأراضي وتمارس التجارة[10]. كان لها نشاط ديني دعوي فقط، ولم يُعرف لها أي نشاط سياسي.

ت. جمعية التمدن الإسلامي: تأسست عام 1931 – 1932وتألفت الهيئة الإدارية فيها من 15 عضوًا، تنتخب سنويًا. كانت مهن أعضاء المجلس بين عام 1936 و1939 تتوزع بين فقيه وطبيب ومحام وأديب وخطيب وأستاذ[11]. استندت قيادة الجمعية إلى نخبة جديدة تنتمي لعائلات عريقة من ذوي النفوذ في دمشق أمثال: أحمد مظهر العظمة (محام)، وأحمد بهجت البيطار وحسن الشطي وعائلة الخاني الذين كانوا ينتمون لعائلات علماء مرموقين. اهتمت هذه الجمعية بصورة خاصة بالتربية والتعليم، خاصة بعد إغلاق المدارس الفرنسية

(7) فيليب خوري، سوريا والانتداب الفرنسي سياسة القومية العربية 1920-1945، مؤسسة الأبحاث العربية (مترجمًا)، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1997)، ص671.

(8) يوهانس راينسر، ص118.

(9) صلاح نيوف، «الإسلام السياسي في سوريا: خريطة معرفية»، في: الإخوان المسلمين في سوريا، كتاب لمجموعة مؤلفين، ط1، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2009)، ص 25.

(10) محمد أديب تقي الدين الحصني، كتاب منتخبات التواريخ لدمشق، (دمشق: المطبعة الحديثة، 1928)، ص849.

(11) مجلة التمدن الإسلامي، الصفحة الخارجية للمجلة، العدد الرابع، (1938) ص2-4.

عام 1945، وكذلك بمساعدة الطلاب ماديًا، وبالقضية الفلسطينية. يلاحظ وجود تشابه كبير بين نشاط جمعية التمدن الإسلامي والإخوان المسلمين في النشاط الثقافي والسياسي، وكذلك في عقائد الجمعيتين. كما كان من بين أعضائها من قاد لاحقًا الإخوان المسلمين، مثل محمد المبارك وعمر بهاء الدين الأميري ومعروف الدواليبي[12].

ث. جمعية العلماء: تأسست عام 1937، وتميزت من غيرها بأنها كانت جمعية نقابية للعلماء. اتخذت طابعًا نخبويًا مقارنة بباقي الجمعيات الدينية الأخرى. مؤسسها كامل القصاب، وهو من رجالات حركة القومية العربية منذ الحرب العالمية الأولى. كان قد تعاون مع عبد الرحمن الشهبندر قبل مرحلة الانتداب ومن الرؤساء القياديين للثورة السورية عام 1925.من أعضائها أيضًا محمد جميل الشطي. اتسمت هذه الجمعية بانعزالها عن باقي الجمعيات الإسلامية.[13]

ج. جمعية التوجيه الإسلامي: ترأسها بدايةً حسن الميداني، ثم انتهى إليها حسن حبنكة الذي كان من تلاميذ مدارس الجمعية الغراء. من أعضائها أيضًا حسين الخطاب تلميذ حبنكة. هدفت هذه الجمعية لتوجيه النفس والمجتمع بحسب تعاليم الإسلام[14].

كذلك وجدت جمعيات أخرى داخل دمشق وخارجها، لكن المعلومات عنها قليلة جدًا. يمكننا ذكر جمعية التعاون الإسلامي، من أبرز قادتها محمد أقبيق وصلاح خير الله (طبيب). وفي دير الزور أنشئت جمعية دار الأنصار عام 1941 برئاسة عبد الرزاق رمضان ثم عز الدين جوالة ثم حسن هويدي، لتسمي نفسها بعدها باسم شباب محمد. وفي حلب كان هناك "جمعية البر والأخلاق" ترأسها المحامي محمد الحكيم الذي ترأس أيضًا رابطة العلماء التي تأسست في حلب عام 1946. وقد اهتمت كباقي الجمعيات بمسائل الآداب والأخلاق العامة. تدل تسميات هذه الجمعيات على توجهاتها، وهو الحال خارج سورية أيضًا. إذ نجد في مصر جمعية «الأخلاق الأدبية» التي انتهى إليها حسن البنا[15]، وفي لبنان جمعية «مكارم الأخلاق الإسلامية».

تشكلت الجمعيات خلال زمن الانتداب الفرنسي كهيئات خيرية دينية. كما كانت جمعيات مدينية، أي ظهرت في المدن[16]. كان هدفها الأساسي نشر التعليم عامة والإسلامي خاصة، والأفكار الأخلاقية الإسلامية، وأيضًا تعزيز المشاعر المعادية للإمبريالية في صبغة قومية عربية ترمي إلى إعادة تأهيل دور الإسلام في الحياة السياسية. مؤسسوها معظمهم ينتمون إلى الطبقة الوسطى من العلماء والمدرسين والأطباء والمحامين والقضاة. وبعضهم الآخر ينتمي للطبقة الوسطى من التجار. الاستثناء في ذلك كان سليمان العظمة وعمر عدنان شلق اللذين كانا من الملاكين.

---

(12) يوهانس راينسر، ص122.

(13) حين توحد الإخوان المسلمون مع جمعية التمدن الإسلامي والجمعية الغرّاء وجمعية الهداية الإسلامية ضمن رابطة العلماء عام 1946، بقيت جمعية العلماء خارجها. وفي انتخابات عام 1947 رشح كامل القصاب نفسه على لائحة أخرى غير لائحة رابطة العلماء. المرجع السابق، ص123.

(14) حول جمعية التوجيه الإسلامي وحسن حبنكة. انظر: توماس بيريه، الدين والدولة في سورية. علماء السنّة من الانقلاب إلى الثورة، حازم نهار (مترجمًا)، ط1، (الدوحة: مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020)، ص73-74.

(15) James Heyworth-Dunne, Religious and Political Trends in Modern Egypt, (Washington: Selbstverl ,1950), p. 90.

(16) على الرغم من تمركز هذه الجمعيات في المدن إلا أن القيادة والقاعدة تضمنتا على عدد من سكان الأرياف المهاجرين للمدن أو القاطنين حول المدن. الأمر الذي جعل للجمعيات روابط مع المناطق الريفية. انظر: فيليب خوري، ص672.

شكلت هذه الجمعيات مجموعات أصغر حجمًا في نهاية الثلاثينيات ردًا على انتشار أندية وجمعيات خيرية مسيحية. وقادت الجمعيات الخيرية الإسلامية حملات في المدن ضد تدفق البضائع والثقافة الأجنبية إلى سورية. وضد الحانات والملاهي، وأيضًا ضد الملابس المتحررة لنساء الطبقة البرجوازية والمتوسطة العليا في الأماكن العامة[17]. لم تحتل الجمعيات الخيرية الإسلامية موقعًا حقيقيًا على المسرح السياسي السوري إلّا في نهاية الحرب العالمية الثانية، حين تحولت إلى جماعة الإخوان المسلمين. أما قبل ذلك فكان تنظيمها ضعيف ولا تمتلك برنامج سياسي[18].

2. جماعة الإخوان المسلمين

من خلال انصهار جمعيات إسلامية عدة، تأسست الحركة قانونيًا في أيار/مايو 1946 في سورية تحت قيادة مصطفى السباعي. أبرز هذه الجمعيات كان الرابطة الدينية لشباب محمد التي تشكلت في حمص عام 1934 من قبل أبو السعود عبد السلام[19]، وجمعية «دار الأرقم» التي تأُسسّت في حلب عام 1936 برئاسة عمر بهاء الدين الأميري الذي عُيّن في ما بعد رئيسًا مساعدًا للإخوان المسلمين في سورية. ثم تحولت في ما بعد إلى "دار الشبان المسلمين" في حلب. وجمعية «الشبان المسلمين» في دمشق التي تشكلت من الطلاب الوافدين للدراسة بجامعة دمشق إضافة لطلاب العاصمة. ترأسها محمد المبارك بعد فايز المط[20].

ما بين شتاء عام 1945 وصيف 1946 أعيد تنظيم "شباب محمد" و "الشبان المسلمين"، ودمجهم تحت اسم "الإخوان المسلمين"[21]، وانتخب مصطفى السباعي "مراقبًا عامًا للإخوان المسلمين في سورية ولبنان، وهو لقب يتضمن التبعية "للمرشد العام" للإخوان المسلمين الإمام حسن البنا،[22] وتأسيس ما سمي بـ"اللجنة المركزية" في دمشق. لكن الإخوان المسلمين السوريين حافظوا على استقلالهم التنظيمي عن مكتب الإرشاد العام في مصر بسبب سياسة البنا في العمل اللامركزي، وكذلك بسبب اختلاف البيئتين الاجتماعية والسياسية بين سورية ومصر[23]. وفي المؤتمر السادس الذي عقد في يبرود عام 1946، حددت الجماعة أهدافها بتحرير الأمة

(17) مركز الوثائق التاريخية، الانتداب الفرنسي: الداخلية، نظام النادي، الملف 33/5431-3098. الشيخ حمدي السفرجلاني إلى وزير الداخلية (دمشق)، (5 أيار/مايو 1932). انظر: فيليب خوري، ص673.

(18) حول وضع الجمعيات وضعف تنظيمها لاتخاذ موقف المعارضة للكتلة الوطنية انظر: فيليب خوري، ص623 و673.

(19) عدنان سعد الدين، الإخوان المسلمون في سورية: مذكرات وذكريات، المجلد الأول ما قبل التأسيس وحتى عام 1954، (عمّان: دار عمار، 2006)، ص، 79-80؛ ورضوان زيادة، «الإخوان المسلمون في سوريا الدين والدولة والديمقراطية»، في: الإخوان المسلمون في سوريا، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2009)، ص87.

(20) عدنان سعد الدين، ص60.

(21) يذكر زرزور في كتابه (مصطفى السباعي الداعية المجدد) أن اسم (الإخوان المسلمين) يعود إلى عام 1941 حين أسست جمعية بهذا الاسم في مدينة حماة، وإلى عام 1942 حين أسس السباعي جمعية بهذا الاسم في مدينة حمص. ثم قام في العام نفسه بالتشاور مع إخوانه في جمعية الشبان المسلمين بدمشق وشبان محمد في سائر المدن السورية، بتوجيه الدعوة إلى جميع المراكز لتوحيد العمل الإسلامي تحت راية واحدة. حيث تم عقد مؤتمر في حلب، المركز الرئيسي لشباب محمد، وتقرر فيه توحيد جميع الجمعيات والمراكز تحت اسم (جماعة الاخوان المسلمين) تلاه اجتماعات تنسيقية في كل من حلب ودمشق تقرر بعدها أن يكون رئيس مركز دمشق هو المراقب العام للجماعة. انظر: عدنان محمد زرزور، مصطفى السباعي الداعية المجدد 1915-1964، ط1، (دمشق: دار القلم، 2000)، ص134

(22) Richard Paul MITCHELL. The Society of the Muslim Brothers. (Oxford University Press: 1993. first published in 1969), p. 12.

(23) محمد جمال باروت، «جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، أصول وتعرجات الصراع بين المدرستين التقليدية والراديكالية»، ضمن موسوعة الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، فيصل دراج ومحمد جمال باروت (محررًا)، مشروع نشأة الحزب السياسي وتطور مصائره في العالم العربي في القرن العشرين،

وتوحيدها، وحفظ عقيدتها على أساس الإسلام، وإصلاح المجتمع، ومحاربة الاستعمار ومحاولات التفرقة بين الطوائف والأديان، وإصلاح جهاز الدولة[24]. في خريف عام 1946 انتسب الإخوان المسلمون إلى رابطة العلماء التي أُسست في تلك المدة أيضًا، وكانت بمنزلة اتحاد رئيس يشمل الجمعيات الإسلامية أغلبها ما عدا جمعية العلماء. والهدف من تأسيس رابطة العلماء كان قرب الانتخابات البرلمانية لعام 1947 ليتمكن الإخوان المسلمين إحرازَ فوز فيها[25].

انتشر تنظيم الإخوان المسلمين في أوساط الطلاب نتيجة نشاطهم القوي في حقل التربية والتعليم، خاصة بما يتعلق بافتتاح المدارس الخاصة والدينية والمكتبات وتأسيس الفرق الكشفية[26]. وحاول بسط نفوذه على نقابات العمال والحرفيين من خلال اللجنات العمالية التي اهتمت بأمور التربية، ومكافحة الأمية، وتنظيم نشاط ثقافي حول الإسلام والعروبة[27]. لقد توجه الإخوان المسلمين إلى فئات عدة من المجتمع، وقد لاقت سياساتهم تأييدًا في أوساط الطلبة الجامعيين وطلبة المدارس والعلماء والمدرسين والتجار والأطباء والمحامين والموظفين. إذ كان هؤلاء جميعهم ينتمون لطبقات شعبية وللطبقة الوسطى الحديثة، لذلك قدم الإخوان المسلمين أنفسهم ممثلين للشعب أمام الطبقة العليا الحاكمة[28].

اقتصر انتشار الحركة على المدن السورية الرئيسة، ولم تحقق نجاحًا في الأرياف، ما عدا البلدات والقرى المجاورة للمدن. قبل ذلك كان جمهور هذه المدن يؤيد الوجهاء من الملاكين والموظفين الكبار المتحالفين مع المشايخ ورجال الدين. بالمقابل لم تحقق أي انتشار ملحوظ بين صفوف الجيش، ويرجع ذلك للتركيبة الطائفية للطرفين كليهما.

على مستوى الأعضاء والقيادات، كان الجيل الأول من الإخوان ينتمي للطبقة المتوسطة الدينية أو التجارية أو الطبقة المتوسطة الدينية العليا. ومن عائلات متدينة من العلماء والفقهاء وخطباء المساجد، وكان أيضًا من مؤسسي الجمعيات، ومؤيدي الحركة الوطنية. تخرج أبناء هذا الجيل في جامعة دمشق أو في الأزهر، وبعضهم درس في أوروبا. انتسب معظمهم في البداية للجمعيات الإسلامية، وبعضهم التحق بالكتلة الوطنية أو حزب الشعب قبل انتسابه للإخوان المسلمين. كان من أبرز شخصيات الجيل الأول مؤسس الإخوان المسلمين والمراقب العام في سورية مصطفى السباعي (1915-1964)[29]، عمر بهاء الدين الأميري (1916-1992) نائب المراقب العام

ط2، (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2000)، ص 255-258.

(24) محمد حرب فرزات،

(25) يوهانس رايسنر، ص 131-132.

(26) المرجع نفسه، ص 137.

(27) المرجع نفسه، ص 138.

(28) المرجع نفسه، ص 154-155.

(29) ولد السباعي في أسرة حمصية متدينة، والده حسني السباعي كان خطيب المسجد النوري الكبير في حمص. بعد أن أنهى دراسته الثانوية في حمص سافر مصطفى السباعي إلى القاهرة عام 1933 لمتابعة دراسة القانون الإسلامي في الجامع الأزهر، وحاز على درجة الدكتوراه من كلية الشريعة الأزهر عام 1949. وهناك أصبح من المقربين من حسن البنا وانتسب إلى الإخوان المسلمين. بدأ السباعي نشاطه السياسي مبكرًا، حيث قام بتأسيس جمعيات سرية هدفها مكافحة المدارس التبشيرية ومناهضة الاستعمار الفرنسي والبريطاني. بين عامي 1931 و1943 تعرض للاعتقال بشكل متكرر في سورية ومصر وفلسطين، نتيجة لمشاركته بالمظاهرات المناهضة للاحتلال وتوزيع المنشورات وخطبه في الجوامع ونشاطه داخل الجمعيات. في عام 1941 عاد إلى حمص، وبدأ بإعادة تنظيم «شباب محمد»، فقبض عليه الفرنسيين، وسجن لمدة سنتين ونصف. حين خرج من السجن عام 1943 كان قد أصيب بمرض مزمن نتيجة تعرضه للأعمال الشاقة والتعذيب، وبدأت صحته بالتدهور. ومع ذلك واصل نشاطه السياسي من خلال توحيد «شباب محمد» مع باقي الجمعيات الدينية. عمل بالتدريس والكتابة والتحرير،

للإخوان المسلمين، بشير العوف (1917-1994) السكرتير العام لمركز الإخوان المسلمين في دمشق، محمد معروف الدواليبي (1907-2004) عضو المجلس الإداري للإخوان المسلمين، مصطفى الزرقا (1904-1999)، عصام العطار (-1927) الذي تسلم منصب المراقب العام بعد السباعي. وشخصيات أخرى كان لها دور في النشاط السياسي للإخوان بتلك المرحلة[30].

ثانيًا: التحالفات والصراعات داخل الحقل السياسي السوري

1. العلاقة مع الطبقة التقليدية الحاكمة: صراع طبقي بخطاب أخلاقي

توحدت الأحزاب والجماعات السياسية معظمها في سورية على هدف الاستقلال، لكنها اختلفت على أسلوب إنجازه. بعد الاستقلال، سوف تدخل النخب السياسية والعسكرية مرحلة من الانقسامات والتحالفات على أساس سياسي-أيديولوجي وعلى أساس طبقي-اجتماعي وعلى أساس مصلحي-سلطوي معًا. وعلى قاعدة هذا التشابك الأيديولوجي-الطبقي-المصلحي اتخذت الجماعات الإسلامية في سورية مواقفها واصطفافاتها.

في انتخابات عام 1943، أدرك شكري القوتلي الوزن الشعبي للجمعيات الإسلامية شبه السياسية، لذلك تمكن الحصولَ على دعم وتأييد «الجمعية الغرّاء». التي لم تكن بعيدة عن الوسط التجاري، فقد كان أمين سرّها عبد الحميد الطباع من تجار دمشق، وكان الرأسماليون الذين أثروا في أوضاع الحرب على حساب الميرة ومصلحة الإعاشة دعامة القوتلي الحقيقية وراء الجمعية الغراء. حيث ظهروا للعلن بعد انتخابه رئيسًا للجمهورية، فتشكلت بإيعاز من القوتلي لجنة من كبار التجار الرأسماليين[31]. وأقيم في مسجد دنكز[32] في دمشق حفل انتخابي كبير لإعلان لائحة القوتلي، أدرج فيها اسم عبد الحميد الطباع الذي كان من القادة السياسيين في «الجمعية الغرّاء»[33]. بعد انتخاب القوتلي أقام هؤلاء التجار حفلا كبيرًا بتاريخ 23 آب/أغسطس 1943 في خان أسعد باشا، وكانت الرمزية من المكان تعود لاستقبال الملك فيصل فيه بعد تتويجه ملكًا على سورية[34].

واستمر بقيادة الإخوان، وشارك في حرب فلسطين عام 1948. كان عضوًا في الجمعية التأسيسية للدستور التي انتخبت عام 1949، وتحولت عام 1950 إلى البرلمان السوري الجديد.

(30) نذكر من الأعضاء البارزين في جماعة الإخوان المسلمين: أحمد مظهر العظمة (محام درس الحقوق والفلسفة والآداب)، عبد الوهاب الأزرق (درس الحقوق في دمشق ثم في باريس)، نظمي الغاغاوي (تاجر في دمشق عضو الحزب الوطني وجمعية التجار)، عبد الحكيم الحسيني (درس الطب ثم الشريعة الإسلامية على يد علماء دمشق)، محمد أنيس الملوحي (درس الحقوق في دمشق وعمل قاضًا شرعيًا)، فايز المط (درس الطب في دمشق ومارس التدريس في كلية الطب في دمشق)، عبد القادر السبسبي (محام من حلب)، محمود الشقفة (من حماة درس الشريعة الإسلامية لدى العلماء وعمل مدرسًا وخطيبًا)، عارف الطرقجي (درس الطب والقانون في باريس عمل بتدريس الطب في بروكسل وبرلين والقاهرة ودمشق)، عبد الوهاب التونجي (درس الحقوق في دمشق، محام وقاضٍ)، عبد الرؤوف الأسطواني (درس الحقوق في دمشق والشريعة على يد العلماء عمل قاضيًا شرعيًا). حول هذه الشخصيات انظر: يوهانس رايسنر، ص462-470.

(31) تضمنت لجنة كبار التجار الرأسماليين في الجمعية الغراء كل من: مسلم السيوفي، عبد الهادي الرباط، عبد الحميد دياب، أمين دياب، بدر الدين دياب، بديع قصص، حمدي الخطيب، محمد القصص، عبد الوهاب الصمادي، بشير رمضان، توفيق الحلاق، صلاح الدين الشوربجي، رشدي البعلبكي، عبد الهادي المارديني، عبد المغيث السمان، أنور القطب، موفق الحفار، ياسين الطباع، عارف اللحام، مكي الحفار، رفعت الإيتوني، موسى غناجه، إبراهيم طوطح، صادق الغراوي، شفيق الخانجي... إلخ. انظر: أكرم الحوراني، مذكرات أكرم الحوراني، مج1، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000)، ص280.

(32) كان جامع تنكز المكان الرئيسي لاجتماعات الغرّاء. وهو جامع مشهور في دمشق يقع في شارع النصر.

(33) فيليب خوري، ص675.

(34) مذكرات أكرم الحوراني، مج1، ص281.

غير أن هذا التعاون بين الجمعيات الإسلامية والقوتلي سوف ينقطع عام 1944. وذلك في إثر احتجاجات صاخبة قادتها هذه الجمعيات، استمرت لأربعة أيام، وأقفلت فيها الأسواق، وقتل خلالها متظاهرون وشرطة. لقد توقعت الغرّاء بعد دعمها القوتلي أن تتمكن فرضَ برنامجها التعليمي والإصلاحي على الحكومة الجديدة. وجاءت المناسبة بعد تنظيم حفل خيري من قبل زوجة وزير التعليم نصوح البخاري وأخريات من زوجات سياسيين بارزين، ينشطن في حركة نسائية-خيرية تدعى «نقطة الحليب»، تدعو لتحرر المرأة، وخلع النقاب. علمت جمعية الغراء أن نساء مسلمات قررن حضور الحفل سافرات، فنزلوا إلى الشوارع مطالبين بإلغاء الحفل. يعد هذا الحدث بداية[35] لتدخل الجمعيات الإسلامية في المجتمع والحياة السياسية من خلال استعراض قوتها في الشارع، بحجة الدفاع عن الإسلام، وحماية قيم المجتمع الدينية تجاه القيم الغربية.

لاحقًا سوف يواجه الإخوان المسلمون النخبة التقليدية الحاكمة بخطاب يتستر وراء الأخلاق العامة. فقبل انتخابات 1947 وزعت منشورات تندد بشدة بالأخلاق والآداب العامة للطبقة المتنفذة، وانصب السخط بالدرجة الأولى على أحد أندية دمشق الذي يرتاده أبناء الطبقة «الأرستقراطية» من الوزراء والدبلوماسيين، «ليعيثوا الفساد ويحيكوا الحبال»[36] بحسب توصيف المنشورات، ما دفع نجيب الريس من أعضاء الحزب الوطني ومحرر جريدة «القبس» إلى الرد على هذه الاتهامات، وعدّها: «دعوة يتوق الفرنسيون لسماعها»[37]. وهو ما أسس لحملة متبادلة من الاتهامات بين الحزبين خاصة بعد الانتخابات. إذ اتهم الإخوان الحكام بتزوير الانتخابات، وكتب بشير العوف في مقال نشرته جريدة «المنار» أن النصر الذي أحرزه الحزب الوطني في تلك الانتخابات لم يكن في الحقيقة سوى انتصار للمادة والعصابات والقبضايات وللقوة المتمثلة في الجيش والسلاح، وأن المنتصرين كانوا «أبطالًا في التزوير»[38].

كانت العلاقة بين الإخوان والطبقة الحاكمة تتبدّل وفقًا للأحوال والمصالح السياسية. فقد دعمت الطبقة العليا من الإقطاعيين والتجار والسياسيين مصطفى السباعي في حملته الانتخابية عام 1957، حين ترشح ضد رياض المالكي (حزب البعث العربي الاشتراكي) خلال معركة انتخابية فرعية، بعد أن شغر مقعد النائب منير العجلاني. ركّز الإخوان في هذه المعركة على الأصوات النسائية، باعتبار أن الحركات التقدمية في سورية لها رجحانها في أوساط المرأة، ولذلك كان عنف المعركة في المراكز النسائية. في هذا السياق تذكر نزيهة الحمصي في مذكراتها أن كثيرًا من المحجبات كنّ من أنصار رياض المالكي، وأن كثيرًا من المتحررات من حيث المظهر كن من نصيرات الشيخ مصطفى السباعي. وتذكر مساندة نساء الطبقة العليا الدمشقية، وحتى المسيحية للسباعي. حيث كانت السيدة أسماء الخوري زوجة فارس الخوري، الذي جمعته بالإخوان صداقة وثقة متبادلة، من بين الناشطات في حملة السباعي[39]. وهو ما يعكس تحالفًا ناتجًا عن مصالح تجارية واجتماعية بين الإخوان والطبقة الدمشقية العليا بعد زواج السباعي من عائلة الطباع المعروفة داخل الطبقة التجارية والدينية، والتي فتحت

(35) قبل ذلك كان مشايخ من الغرّاء والهداية الإسلامية قد قادوا تظاهرات احتجاجية عام 1942 في دمشق تشجب النساء اللواتي يخرجن للأماكن العامة سافرات، ويخرجن للتنزه وللسينما مع أزواجهن متكئاتٍ على أذرعهم. وطالبوا بعربات خاصة للنساء في المواصلات، وبأن تغلق الملاهي والحانات المجاورة للأماكن الدينية والثقافية، وأن تنشأ فرقة من «شرطة الأخلاق» مهمتها قمع الرذيلة. انظر: فيليب خوري، ص674.

(36) La Bourse Egyptienne, le 18 juillet (1947).

(37) نجيب الريس، جريدة القبس، بتاريخ 10 حزيران/يونيو (1947).

(38) بشير العوف، جريدة المنار، بتاريخ 12 آب/أغسطس (1947).

(39) نزيهة الحمصي، الجنة الضائعة: مذكرات نزيهة الحمصي، (طرابلس-لبنان: مكتبة الصياح، 2003)، ص52.

أمامه أبواب أحياء دمشق. كما أن التحالف بينهم وبين أعضاء مسيحيين يعود إلى انتخابات 1949، حين دعم الإخوان مرشحين مسيحيين هما جورج شلهوب وقسطنطين منصة.

على الرغم من أن حملات التيار الإسلامي (جمعيات وإخوان) ضد الطبقة التقليدية الحاكمة قد ارتكزت على الفوارق الطبقية، واتخذ خطابهم صيغًا أخلاقية، إلاّ أن ذلك لم يمنع التحالفات في ما بينهم على أساس مصلحي. ولم يمنع انتساب أعضاء منهم لأحزاب في السلطة، أو الترشح كمستقلين لتحقيق مصالح انتخابية. فعلى سبيل المثال، كان عبد الحميد الطبّاع في انتخابات 1943 مرشح الجمعية الغراء، وبالوقت نفسه كان يمتلك مصنعًا للثلج يدر عليه أموالًا كبيرة. وقد لُقّب في بعض الأحيان بـ "الشيخ" ومرات أخرى بـ «النائب»، وقد حار الناخبون بين إعطاء أصواتهم له بوصفه مرشحًا عن رابطة العلماء أم عن نقابة التجار أم عن المصنع الذي يمثله في البرلمان[40]. كذلك كان هناك أعضاء من جماعة الإخوان المسلمين، مثل معروف الدواليبي ومحمد المبارك لمدة وجيزة، منتسبين في الوقت ذاته لحزب الشعب، حيث كان الإخوان متعاطفين مع الشعبيين. وقد أتاح تحالف الإخوان مع حزب الشعب، أحد أقوى أحزاب البرلمان، الفرصة لوصول الإخوان إلى مناصب سياسية مهمة. وهكذا فقد عُيّن محمد المبارك في خريف عام 1948 مرشحًا من حزب الشعب لمنصب سكرتارية البرلمان[41]. كذلك منحت عضويته في حزب الشعب للإخوان المسلمين قوة سياسية ونفوذًا، لم يكن ليتوافرا لهم بمفردهم قبل ذلك. وفي انتخابات 1949، ترشح أيضًا من جماعة الإخوان المسلمين عمر بهاء الدين أحد أبرز زعماء الإخوان المسلمين مرشحًا حرًا[42]، وليس باسم الإخوان، فأصبح يحسب على المستقلين والإخوان في آن معًا.

كانت مشاركة الإخوان السياسية بين (1947-1949) نشطة، وانتخب منهم أعضاء في مجلس النواب، وشاركوا في وزارات. وكانت مناقشاتهم حول المسائل الداخلية والاجتماعية لا ترتكز على فكرة شمولية الإسلام لنواحي الحياة كافة، بقدر ما كانت من منظور ديني أخلاقي. لقد آمنوا في تلك المدة باللعبة الديمقراطية، وعلى أساسها أقاموا تحالفاتهم، وشاركوا فيها بوصفهم طرفًا سياسيًا له برامجه السياسية التي تميزت من باقي البرامج السياسية المطروحة ببصمة دينية. وكان السباعي معروفًا بدفاعه عن النظام الجمهوري في سورية. لكن خصمهم الأساسي كان دائمًا الجيش، منذ انقلاب حسني الزعيم مرورًا بأديب الشيشكلي وصولًا إلى عسكر البعث.

2. العلاقة مع الأحزاب الأيديولوجية الصاعدة: تحالف طبقي وصراع أيديولوجي

عبّرت حركة الإخوان المسلمون من خلال مصطفى السباعي عن المصالح الطبقية للشرائح الدنيا من الفئات الوسطى، وعكست الوعي الشعبي لهذه الشرائح. وقدم السباعي نموذجًا لهذا الموقف سمّاه بالنموذج الاشتراكي الاسلامي. وتناول مفهوم «التقدم» الذي حدده في الخمسينيات بأنه عصر الاشتراكية، ما جعل من الاشتراكية أولوية على الديمقراطية في وعي هذه الفئات الصاعدة[43].

ضمن هذه الأجواء، أسس الإخوان المسلمون الجبهة الاشتراكية في انتخابات عام 1949، وخلال جلسات

(40) يوهانس رايسنر، ص212.

(41) جريدة المنار، بتاريخ 21 تشرين الثاني/نوفمبر (1948).

(42) جريدة المنار الجديد، بتاريخ 9 كانون الثاني/يناير (1949).

(43) جمال باروت، يثرب الجديدة. الحركات الإسلامية الراهنة، ط.1، (لندن-بيروت: دار رياض الريس، 1994)، ص100-101.

الجمعية التأسيسية عام 1950 في أثناء وضع الدستور نادى الإخوان بوجوب النص على مبدأ تحديد الملكية الزراعية، ودعمت الجبهة الاشتراكية من خلال السباعي ممثلي الحركة الفلاحية في البرلمان أكرم الحوراني وإحسان الحصني نائبي الحزب العربي الاشتراكي. وفي عام 1959 ألقى السباعي محاضرته الشهيرة (اشتراكية الإسلام) التي أيّد فيها الإصلاح الزراعي والتأميم وتدخل الدولة في قيادة الاقتصاد، وعكست رؤيته الاشتراكية الإسلامية.

كانت الحركة في الأربعينيات والخمسينيات وحتى بداية الستينيات تتبنى شعارات ومواقف تتقاطع مع التيارات «التقدمية» معظمها في الساحة السياسية، لكن وفقًا لرؤية إسلامية. فقد دعا الإخوان لوقف التبعية للأجنبي، وأعلنوا العداء للغرب عمومًا وأميركا خصوصًا، ورفضوا سياسة الأحلاف، ودعموا سياسة الحياد الإيجابي، وطالبوا بوضع حد لتحالف الإقطاع والبرجوازية المدينية، ولتحرير العمال والفلاحين من الجهل والفقر، وفسح المجال للعناصر الشابة لدخول الجامعات ومعاهد التعليم العالي لتحسين مستوى المعيشة، ولتصفية الإقطاعية، والدعوة إلى طريق تطور لارأسمالي يقوم على تأميم الرأسمال الأجنبي، وفرض قيود على الرأسمال المحلي، وتأميم قطاعات الدولة، وحماية النظام الجمهوري للدولة السورية، ولتحرير فلسطين، والنضال من أجل الوحدة العربية. لذلك تبدو صفة «الرجعية» التي ألحقت بالإخوان المسلمين في تلك المدة من قبل الأحزاب «التقدمية» قائمة على أساس التناقض الإيديولوجي- السياسي، وليس على أساس التناقض الطبقي-الاجتماعي[44].

تبنى الإخوان المسلمون «الاشتراكية» في خطابهم ونظرياتهم التي كان أبرزها «اشتراكية الإسلام». كان مصطفى السباعي قد طرح فكرة قِدم الاشتراكية في الإسلام، فالإسلام -بحسب السباعي- اشتراكي بطبيعته منذ أربعة عشر قرنًا. يقول السباعي: "فما دام عصرنا يتميز بأنه «عصر الاشتراكية» فلماذا نحجم عن لفت أنظار الناس إلى طريق الإسلام في تحقيق هدفهم الذي هو هدف الإنسانية الكريمة في كل عصورها؟"[45] وفي مكان آخر يؤكد: «إني لا أعتقد أن الاشتراكية موضة تزول، بل هي نزعة إنسانية تتجلى في تعاليم الأنبياء ومحاولات المصلحين منذ أقدم العصور، وتسعى شعوب العالم الحاضر- وخاصة الشعوب المتخلفة- إلى تحقيقها، للتخلص من فواجع الظلم الاجتماعي والتفاوت الطبقي الفاحش المزري بكرامة الانسان»[46].

بالمقابل، يشير السباعي إلى أن الاشتراكية الإسلامية تتميز من المذاهب الاشتراكية الأخرى في أنها "إلهية في قدسيتها، محمدية في قيادتها، عربية في خصائصها، إنسانية في نزعتها، عالمية في رسالتها"[47]. لكن بالوقت نفسه تتفق الاشتراكية الإسلامية مع باقي الاشتراكيات «بوجوب إشراف الدولة على استثمار المال في المجتمع، وتحقيق التكافل الاجتماعي لجميع أبنائه»[48]. بالنسبة إلى السباعي فإن «هدف الاشتراكية، على اختلاف مذاهبها، هو منع الفرد من استغلال رأس المال للإثراء على حساب الجماهير وبؤسهم وشقائهم، (...) وليس التأميم وانتزاع

(44) يتكلم جمال باروت عن بنية هذا التناقض في مقارنته بين الايديولوجيتين الناصرية والإخوانية، كأيديولوجيتين شعبويتين للفئات الوسطى في الخمسينيات والستينيات. المرجع السابق، ص95.

(45) مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، ط.2، (دمشق: مؤسسة المطبوعات العربية، 1960)، ص15.

(46) المرجع نفسه، ص6.

(47) المرجع نفسه، ص364.

(48) المرجع نفسه، ص15.

رأس المال وتحديد الملكية والضرائب التصاعدية سوى وسائل لتحقيق هدف الاشتراكية»[49]. وهي الوسائل التي يقرها الإسلام، ويقول بها. وفقًا لهذه الرؤية، يصف جمال باروت اشتراكية الإسلام في خطاب السباعي بالاشتراكية الشعبوية التي صاغها عبد الناصر أيديولوجيًا في شكل الاشتراكية العربية، وصاغها السباعي في شكل الاشتراكية الإسلامية. حيث مصالح الفئات الوسطى هي نفسها في الاشتراكيتين كلتيهما. وهو ما يفسر احتفاء القاهرة باشتراكية الإسلام في عام 1959[50].

من جهة ثانية، اعتبر بعضهم أن تبني الإخوان لمفهوم الاشتراكية لم يكن بمنزلة نظرية اقتصادية، بل كان الغرض منه هو محاربة مساوئ الرأسمالية والشيوعية باسم الإسلام. فمن خلال مطالبتهم بوجوب أن يشمل الاقتصاد العاملين المادي والإنساني معًا، قدموا وجهة نظرهم القائلة بأن السلوك التجاري والأخلاق هما وحدة لا ينفصلان[51]. وما كتبه محمد المبارك عن اشتراكية الإسلام يوضح "توظيف" هذا الشعار في الصراع السياسي مع الشيوعيين، حيث يقول: «يجب القضاء على الروح الشيوعية من خلال نظام اشتراكي إسلامي»[52]. وهو ما يُظهر، وفقًا لوجهة النظر هذه، أن الإعلان عن اشتراكية الإسلام كان بمثابة «عامل امتصاص للنشاطات الاشتراكية»[53].

كذلك يرى يوهانس رايسنر أن استعمال كلمة اشتراكية في خطاب الإخوان كان يعني الحاجة إلى تبني نوع من التوجه الاجتماعي في الدولة، ومن ثم لم تكن غاية الإخوان هي الاشتراكية بحد ذاتها، بل إحداث إصلاحات اجتماعية تنبثق عن دولة تعتني بالشؤون الاجتماعية. لذلك كانت الاشتراكية تُعرّف في أدبياتهم بـ: العدالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي والتخلي عن "الإرث" الإقطاعي وتقوية الاقتصاد الوطني[54]. لذا، ووفقًا لرايسنر، لم تخرج الاشتراكية في خطاب الإخوان من ثوب الأيديولوجية الدينية، ولم تتحول إلى نظرية اقتصادية ولا إلى توجه سياسي-اقتصادي للدولة السورية، بل كانت وسيلة لمجاراة تيار عام يعبر عن طموح شعبي في المساواة والعدالة يسود العالم آنذاك.

في مقابل هذه النظرة المتشككة لاشتراكية السباعي، يرى باروت أن اشتراكية الإسلام للسباعي، وإن استهدفت على نحو صريح إيجاد شرعية دينية إسلامية للإصلاح الزراعي والتأميم، فإنها لم تكن محاولة إخوانية لامتطاء الموجة الناصرية الشعبوية على أساس إسلامي[55]. فقد عُرف السباعي منذ أواخر الأربعينيات، على الأقل، أي قبل عبد الناصر، بدفاعه الأيديولوجي وفي البرلمان عن مسألة الإصلاح الزراعي. كما أنه اتصف بالمرونة السياسية التي دفعته إلى عقد التحالفات مع خصومه الأيديولوجيين عام 1949 وتحت قبة البرلمان، حيث تحالف مع أكرم

---

(49) المرجع نفسه، ص6.

(50) في عام 1959 ألقى السباعي محاضراته التي تحولت إلى كتاب برنامجي تحت اسم اشتراكية الإسلام. وفي العام ذاته أصدر قانون الإصلاح الزراعي في الإقليم الشمالي، أي في سورية في إطار الجمهورية العربية المتحدة. انظر: جمال باروت، يثرب الجديدة، ص114.

(51) Richard Paul Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, p. 250.

(52) محمد المبارك، جريدة المنار، (31 كانون الثاني/يناير 1949).

(53) Siegrun Kapferer, Die Moslembruderschaft, nativistische Reaktion und religiöse Revitalisierung im Prozess der Akkulturation (Les Frères musulmans. Réaction nativiste et la revitalisation religieuse dans le processus d'acculturation), Thèse de doctorat, (Heidelberg: Université de Heidelberg, 1972), p. 209.

(54) يوهانس رايسنر، ص345.

(55) جمال باروت، يثرب الجديدة، ص114.



الحوراني قائد الحركة الفلاحية الشعبوية في سورية. بالتالي، يرى باروت أن اشتراكية الإسلام انسجمت في محتواها الطبقي، المعبرة عن مصالح الفئات الوسطى، مع المحتوى الطبقي لاشتراكية ناصر. بل اتكأ كل من السباعي وناصر أحيانًا على أدوات أيديولوجية دينية لإيجاد شرعية دينية للتأميم[56].

إن الاطلاع على كتاب السباعي "اشتراكية الإسلام" يبين الموقع المتميز للسباعي بوصفه أحد أيديولوجي الإصلاح الزراعي والتأميمات[57]، وهي التحولات التي سمّتها الفئات الوسطى في أواخر الخمسينيات ومطلع الستينيات بـ"التحويل الاشتراكي" و"الاشتراكية"، والتي مثّلت مرحلة الانتقال من الدولة التعددية - الليبرالية التي سادت في سورية منذ الاستقلال وحتى الوحدة مع مصر، إلى دولة شعبوية تقوم على رأسمالية الدولة والنظام العقائدي على طريقة الاتحاد القومي عند ناصر[58]. هذه الاشتراكية التي تبناها السباعي، ودافع عنها، وضعته أمام مواجهة تيارات إسلامية لم تتقبل توجهه الاشتراكي هذا. إذ رفض علماء بارزون مثل محمد الحامد وحسن حبنكة «الاشتراكية الإسلامية» على أساس حرمة الملكية الخاصة[59]. وظهر ذلك في الجدل الإسلامي-الإسلامي بعد نشر كتاب "اشتراكية الإسلام". حيث تعرض السباعي لانتقاد من قبل التيار الإسلامي (العلماء) بسبب اختياره هذه التسمية. إذ كتب الشيخ محمد الحامد في كتاب سماه "نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام": "هذا وإني آخذ على فضيلة الدكتور السباعي قبل كل شيء تسميته كتابه باسم "اشتراكية الإسلام"، وإن كان قد مهد لها تمهيدًا، وبرر لها بما يسلك في نفس قارئه، لكنه -وفقه الله- لو فطن إلى أن العناصر اليسارية التي يدافعها أهل العلم الديني وقاية لدين الله، وحماية له من تهديماتها، وبين الفريقين معركة فكرية مستعرة الأوار، وقد طارت هذه العناصر فرحًا بهذه التسمية، تستغل بها عقول الدهماء التي لا تدرك هدفه من اختياره لهذا الاسم، أقول: لو فطن لهذا، لكان له نظر في هذه التسمية، ولاختار لكتابه اسمًا آخر يحقق له مراده في احتراز من استغلال المضللين. الإسلام هو الإسلام وكفى، هو هو بعقائده وأحكامه العادلة الرحيمة، فالدعوة إليه باسمه المحض أجدى وأولى من حيث إنه قسم برأسه، وهو شرع الله العليم الحكيم»[60].

يمكن القول، إنه على الرغم من تقارب التصورات الاشتراكية للإخوان من ناحية الركائز الأساس إلى حد بعيد مع تلك التي طرحها حزب البعث العربي والحزب العربي الاشتراكي، والتي كانت تسعى أيضًا لإزالة الإرث الإقطاعي، وكافحت من أجل العدالة الاجتماعية والأمن والتكافل ودعم الاقتصاد الوطني[61]؛ لكن وجود هذه المشتركات لم يُخف الاختلاف بينهم في مسألة ملكية الأرض. حيث كان البعث العربي والعربي الاشتراكي أكثر تشددًا. فقد طالب البعث في برنامجه عام 1947 بتدخل حاد في الملكيات الخاصة[62]. ويعد صراع الحوراني مع

---

(56) يقول باروت: بل إن «الحديث» النبوي عن «الاشتراك في الكلأ والماء والنار»، وتفسيره «اشتراكيًا» بـ«تأميم الكهرباء» و«مصلحة المياه» و«تدخل الدولة في تحديد الأسعار»، على حد تعبير السباعي، كان إحدى الأدوات الأيديولوجية التي اتكأ عليها كل من عبد الناصر والسباعي لإيجاد شرعية دينية للتأميم فكان قول عبد الناصر: «إن الدين بتاعنا هو دين اشتراكي، وإن الإسلام في القرون الوسطى حقق أول تجربة اشتراكية في العالم» متداخلًا مع قول السباعي إن «اشتراكية الإسلام» استطاعت أن تقيم في العصور الوسطى مجتمعًا اشتراكيًا كان هو أول مجتمع اشتراكي في العالم». المرجع السابق، ص115.

(57) تكلم السباعي عن تأميم الصناعات وتأميم المرافق العامة قبل صدور قانون التأميم الناصري بعامين على الأقل. حيث صدرت مراسيم التأميم في تموز 1961. المرجع السابق، ص119.

(58) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

(59) توماس بيريه، ص206.

(60) انظر: محمد محمود الحامد، نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام، ط.1، (دمشق: مطبعة العلم، 1963)، ص7.

(61) K. S. Abu Jaber, The Arab Ba`th Socialist Party: History, Ideology and organization, (New York: Syracuse U. P., 1966), p. 171.

(62) المرجع نفسه.



أصحاب الملكيات الخاصة في سورية خير مثال. بينما اقتصرت مطالب الإخوان المسلمين حتى تأسيس الجبهة الإسلامية على توزيع أراضي الدولة من دون التعرض للملكيات الخاصة. ولم يتشدد الإخوان بمسألة الملكيات لارتباطهم مع الطبقة السنيّة من سكان المدن أكثر من سكان الأرياف.

ثالثًا: «الأمة» و«الدولة» في الفكر السياسي للإخوان المسلمين

1. التاريخ الإسلامي مرجعية الأمة

وجد الإخوان المسلمون في التاريخ الإسلامي مصدرًا فكريًا شاملًا لبناء أمة جديدة. وقد استلهموا منه أفكارهم وتصوراتهم للأمة، حيث كان للأمة الإسلامية حضارة وأمجاد يتوجب استعادتها، منطلقين من تاريخ الفتوحات والانتصارات والإمبراطوريات التي أقامها المسلمون منذ العهد الراشدي وحتى العهد العثماني.

إذا عدنا لوثائق الجماعة منذ تشكلها، سنجد أن التاريخ الإسلامي كان مرجعيتها الأولى في بناء الأمة وتشريعها. ففي سنة 1946 عقد الإخوان المسلمون مؤتمرهم السادس[63] في يبرود. وفيه حددوا أهداف الجماعة، وكان الهدف الأول: «تحرير الأمة وتوحيدها وحفظ عقيدتها، وبناء نظمها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية على أساس الإسلام»[64].

كذلك جاء في البرنامج السياسي الذي طرحته الجبهة الاشتراكية الإسلامية تحت فقرة (في إصلاح جهاز التربية والتعليم والنظام الاجتماعي): «حماية العقائد من الإلحاد، واستلهام نظام الدولة وقوانينها من تشريعنا الإسلامي وإرثنا العربي»[65].

هذا الإسلام الذي يريد الإخوان المسلمون العودة إليه لبناء أمة جديدة، لا يتحدد في وعيهم بوصفه تاريخًا ماضيًا، بل صيرورة وشرطًا لا بد منه على طول الزمان للتطور والرفاهية والاستقرار. فالإسلام الذي أسهم بنهضة الأمة سابقًا هو الكفيل اليوم بإعادة نهضتها. حيث استعادة التاريخ المجيد لن يكون بغير استعادة عنصره الأساس (الإسلام). فالإسلام دين ودولة ووسيلة للنهضة والخلود.

كان مصطفى السباعي قد حدد ولخص أهداف الجماعة وغاياتها في وثيقة احتواها كتاب "دروس في دعوة الإخوان المسلمين"[66] جاء في مقدمتها أو المدخل إليها : «يعتقد الإخوان المسلمون اعتقادًا جازمًا أن في الإسلام

(63) ظهر تنظيم الإخوان المسلمين بعد مجموعة من اللقاءات عقدتها الجمعيات الإسلامية على مدى ثماني سنوات. هذه المؤتمرات هي على التوالي: المؤتمر الأول والثاني في حمص عام 1937، الثالث في دمشق 1938، الرابع في حمص 1943، الخامس في حلب 1944، السادس في يبرود 1946. كان قد أعلن عن قيام جماعة الإخوان المسلمين في سورية رسميًا في المؤتمر الخامس. انظر: عدنان سعد الدين، ص109-110. ورد في: خلود الزغير، سورية الدولة والهوية: قراءة حول مفاهيم الأمة والقومية والدولة الوطنية في الوعي السياسي السوري (1946-1963)، ط1، (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص163-164.

(64) المرجع نفسه، ص111.

(65) المرجع نفسه، ص291.

(66) مصطفى السباعي، دروس في دعوة الإخوان المسلمين، (دمشق: منشورات قسم الطلاب، 1955)، المقدمة. ورد في: خلود الزغير، سورية الدولة والهوية، ص164.

كل عناصر النهضة المرجوة، وأنه جاء بمنهج شامل للإصلاح هو الذي قذف بأمتنا في الماضي إلى ميادين الخلود،، وبوأها قيادة ركب الإنسانية بضعة قرون، وهو بما فيه من خصائص المرونة والتطور قادر على أن يحمل أمتنا من جديد إلى ميادين الخلود مرة أخرى، وأن يبوئها مكانة جديرة بقيادتها لركب الإنسانية، وتوجيه حضارتها نحو الأمن والرفاهية والاستقرار».

بالمقابل، نلاحظ أن موقف الإخوان المسلمين من التاريخ بقي، على حد تعبير يوهانس رايسنر، تبريريًا [67]. فعلى الرغم من محاولتهم التحديثية والتجديد في فكرهم، وتخليهم عن إنشاء مؤسسات إسلامية قديمة مثل الخلافة أو طرحهم فكرة المساواة المواطنية، من خلال عرض تبريرات كلامية تقوم على التوفيق بين الماضي والحاضر. إلاّ أنهم تقيدوا بطرق التفكير الشرعية، والأخذ بالجديد لم تكن غايته سوى إثبات صلاحية الإسلام الشاملة في كل زمان ومكان. كما استندت آرائهم في السياسية والاقتصاد والمجتمع إلى معطيات دينية وتفسيرات من التاريخ الإسلامي، أكثر من الاستناد على تحليل مجريات الأحداث الحالية ودون معالجة فقهية جديدة.

يمكننا فهم موقف الإخوان المسلمين هذا ضمن الصراع الهوياتي الذي كان سائدًا، وما يزال. ففي مقابل التصورات العلمانية لهوية الأمة السورية أو العربية التي طرحتها باقي الأحزاب، والمستلهمة من الإرث الغربي أو المعتمدة على عناصر أخرى غير الدين مثل اللغة والجغرافية. اندفع الإخوان باتجاه الإرث المحلي العربي الإسلامي مصدرًا للتشريع السياسي والاجتماعي، ووسيلة دفاع عن هوية محلية وثقافية تمثلهم. لقد اعتبر الإخوان المسلمين أن هوية أي مجتمع تحدد بخصوصيته وتاريخه الثقافي، من ثم لا يمكن أن نعتمد على ثقافات غربية وخارجية لحكم مجتمعنا. خاصة أنهم وجدوا في الإسلام نظامًا متكاملًا للحكم، وحقلًا ثقافيًا يمتلكون السلطة داخله. يقول عدنان سعد الدين: «فالأحزاب يغلب عليها الطابع العلماني، وبعضها يجهر بكره الإسلام ويناصبه العداء، والذين لا يعادونه لا يقيمون له وزنًا، ولا يدخلونه في حسابهم أو في برامجهم السياسية ومناهجهم الفكرية والتربوية، لذلك لم نصادف حزبًا سياسيًا من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار قد أقام للإسلام أي وزن في أعماله وأنشطته بل وحتى في صراعه الوطني ضد سلطات الاحتلال، وفي هذا الجو البائس والإحباط اليائس استيقظ المواطنون على أصوات بدأت خافتة، ثم ما لبثت تعلو وتدوي حتى سمعها القاصي والداني (عبر جمعيات رأت النور هنا وهنالك) تذكر الناس بدينهم وقرآنهم وشريعته وأخلاقهم وتاريخهم وأمجادهم، وتدعو إلى الرجوع إلى الله ، وإلى العودة إلى رحاب الإسلام ليفوزوا بالدارين ولينقذوا أمتهم ووطنهم من كيد الكائدين، ومن حقد الغزاة والمستعمرين، ومن سار بركبهم وانضم إليهم، والتحق بمعسكرهم، وتبنى ضلالاتهم وأفكارهم الشاذة وعداءهم للإسلام والمسلمين»[68].

إذن، هذا التاريخ إضافة إلى كونه مرجعية فكرية ووسيلة نهوض، فإنه هوية للأمة في وجه هويات أخرى مرجعيتها خارجية غريبة. ما يجعل من هذا التاريخ أيضًا عامل تحدٍ عند الجماعة، لفرض وجودها على الساحة السياسية كممثلة عن هوية شعب أغلبيته يُعرف نفسه بالإسلام. إن ربط وتعريف تاريخ الأمة بالإسلام دينًا يُضفي على هذا التاريخ «الإسلامي» قدسية وشرعية، ويجعل من تصور الإخوان المسلمون للأمة تصورًا تاريخيًا-دينيًا يماهي بين عنصر التاريخ وعنصر الدين. ومن ثم طالما الدين الإسلامي باقٍ بوصفه مرجعية مقدّسة، فالتاريخ المرتبط به سيبقى حاضر الأمة ومستقبلها.

(67) يوهانس رايسنر، ص188.

(68) عدنان سعد الدين، ص105.

2. علاقة الدين بالسياسة: الإسلام عقيدة الأمة وعامل وحدتها

جعل الاخوان المسلمين من رابطة العقيدة الدينية «الإسلام» أحد أبرز مقومات الأمة. لكن كيف فهم الإخوان المسلمون في سورية «الإسلام» ووحدة «الأمة الإسلامية»، وفسروهما؟

يشير مفهوم الأمّة في أدبيات الإخوان المسلمين إلى جماعة من الناس، يجمعهم فكر واحد ونظرة واحدة للحياة وثقافة واحدة مشتركة هي العقيدة الإسلامية التي تحكم سلوكهم، وتخلق عاداتهم وتقاليدهم المشتركة. عبّر عن هذه الرؤية مصطفى السباعي بقوله: «لن تنهض أمة إلاّ بعد أن تكون متحدة في الفكر والثقافة والغاية»[69]. هذه الثقافة المشتركة لا تشترط أرضًا جغرافية أو وطنًا واحدًا له حدود طبيعية ثابتة، ولا تشترط أيضًا جماعة ذات أصل عرقي واحد ومشترك. فالأمة الإسلامية تحتوي جماعات من أصول عرقية مختلفة يجمعها الفكر الإيماني الواحد.

لكن الرؤية الإسلامية التي انطلق منها السباعي في تنظيره للدولة والأمة الإسلامية لم تكن محصورة بالإسلام بمفهومه «الديني الكنسي» أي «الإسلام بمفهومه العبادي الذي يقتصر على المسلمين وحسب»، بل ترتكز على «الإسلام الحضاري» «الإسلام بمفهومه الواسع»[70]. ميّز السباعي بين هذين المفهومين للإسلام، ونظر للحركة الإسلامية بوصفها حركة مدنية، وليست حركة دينية. حيث شكل مفهوم «الإسلام الحضاري» عنده أساس لـ «فلسفة قومية»[71] شاملة، لا تفرق بين أديان ولغات الناس. في ضوء هذا الفهم يقول: «الإسلام في تشريعه: مدني علماني، يصنع القوانين للناس على أساس من مصلحتهم وكرامتهم وسعادتهم، لا فرق بين أديانهم ولغاتهم وعناصرهم»[72]. وبناءً على هذا الفهم أيضًا ميّز بين (الدولة الدينية) "الكهنوتية" التي يحكمها رجال الدين، وبين (الدولة الإسلامية) التي يُقرّها، والتي لا مكان فيها "لتحكيم الشيوخ المعممين في شؤون الحياة (...) لأن الإسلام لا يعرف هيئة دينية معينة تتولى السلطة"[73].

إن الشعب بمجموعه هو من يشكّل الأمة، من ثم «الأمة هي مصدر القوة، وتنفيذ إرادة الشعب واجب ديني»[74]. وفي بيانه الشهير حول دين الدولة يؤكد السباعي على أن "الشعب هو مصدر كل سلطة، وسيادته هي السيادة الحاكمة التي تتمثل في مجلسه التأسيسي وحكومته الدستورية"[75].

على الرغم من أن التعبير القرآني «أمة» يعني جماعة المسلمين، إلاّ أن لغة الإخوان المسلمين السياسية في سورية استعملت هذا التعبير بمعانٍ عدة، أي بمعنى ديني وآخر قومي مستمد من القومية العربية. هذا الاستعمال للكلمة بمفهومها الأخير (القومي) كان يشير أحيانًا إلى شعب الدولة السورية الذي تسمو مصالحه على مصالح

---

(69) مصطفى السباعي، «إلى الجمعيات الإسلامية في سورية»، الفتح، السنة 12، العدد 572، (تاريخ 16 شعبان 1356هـ – 1937م)، ص12.

(70) مصطفى السباعي، دروس في دعوة الإخوان المسلمين، ص20. ورد في: خلود الزغير، سورية الدولة والهوية، ص206.

(71) المرجع نفسه.

(72) المرجع نفسه، ص18.

(73) المرجع نفسه، ص135-136.

(74) Richard Paul Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, p. 246.

(75) من نص البيان حول الدين والدولة الذي تقدم به مصطفى السباعي إلى الرأي العام بتاريخ 8 شباط 1950. انظر: عدنان زرزور، مصطفى السباعي الداعية المجدد، ص242.

الطبقة الحاكمة، وأحيانًا أخرى إلى الشعب العربي بالمعنى القومي الذي يجمع شمل العرب[76].

كان السباعي أبرز من طوّر فكرة «الإسلام كقانون قومي» مشترك للمسلمين والمسيحيين. إذ ميّز السباعي ما بين الإسلام -الدين والإسلام- الحضارة[77]. لذا، فإنه وجد في الإسلام فلسفة قومية للعرب مسلمين ومسيحيين. يقول في هذا المضمار: «إن كل أمّة من الأمم المتحضرة، وكل قومية من قوميات العالم الحديث، لها فلسفتها الخاصة بها، فللروس فلسفتهم الشيوعية وللغربيين فلسفتهم الديمقراطية أو الرأسمالية. ونحن العرب من مسلمين ومسيحيين لنا فلسفتنا التي طبعتنا في التاريخ طبعًا خاصًا، وجعلتنا في تاريخ العالم شيئًا مذكورًا، والتي يجب أن تميّزنا اليوم عن غيرنا من الأمم ... إن فلسفتنا القومية هي «الإسلام»، لا الإسلام بمفهومه الديني الكنسي ولا الإسلام بمفهومه العبادي الذي يقتصر على المسلمين فحسب «بل الإسلام بمفهومه الواسع وفلسفته الشاملة للحياة، ومبادئه العامة في الأخلاق وتشريعه المدني العالمي ... هذه هي فلسفتنا نحن كعرب»[78].

لقد آمن الإخوان المسلمون بالأمة والقومية العربية لكنهم نفوا عن هذه القومية معنيين: المعنى الجاهلي والمعنى النازي الفاشي. تشارك الإخوان المسلمين مع القوميين العرب في أهدافهم بوحدة شمل الأمة وتحررها ونهضتها، لكنهم أضافوا عليها هدفًا آخر. يقول السباعي: «والإخوان المسلمون يتبنون مثل هذه الأهداف، ويعملون لها، فهم يؤمنون بوحدة العرب وتحررهم ونهضتهم، كما يؤمن بذلك دعاة القومية، ويزيدون عليهم ربط العرب حين يتحررون وينهضون بشعوب العالم الإسلامي»[79]. لا تبدو الهوية العربية في فكر الإخوان منفصلة عن الهوية الإسلامية، بل إن وحدة العالم العربي خطوة أولية وضرورية لوحدة العالم الإسلامي المبتغاة، ومصدر قوته.

احتلت قضية العروبة مكانًا بارزًا في دعوة الاخوان، حتى إن السباعي اعتبر توحيد العرب أحد أهداف دعوة الإخوان: «(...) هكذا آمن الإخوان بوحدة الوطن العربي، وهكذا يعملون لتوحيد الأمة العربية في هذه الكيانات المجزّأة المبعثرة التي أقامها الاستعمار لتكون لقمة سائغة لمطامعه وعدوانه. (...) وهذا العالم الإسلامي الذي يضم ما يزيد على خمسمئة مليون (...) هو في حد ذاته قوة كبرى للأمة العربية، يمنحها نفوذًا سياسيًا واقتصاديًا وفكريًا ... وليس فيه أي ضرر بمصالحها وكيانها الخاص»[80]. كما إن الإيمان بالقومية العربية لم يمنع الإخوان من استخدام تعبير "الوطن السوري" في خطاباتهم وبياناتهم، لكن هذا الوطن السوري بقي في أدبياتهم جزءًا من الأمة العربية: "نحن السوريون دعاة وحدة عربية، نعتبر أنفسنا جزءًا من الأمة العربية، ووطننا السوري جزءًا من الوطن العربي الأكبر، وجمهوريتنا هي اليوم عضو في الجامعة العربية، وستكون غدًا بفضل الله جزءًا من الدولة العربية الواحدة"[81].

بالمقابل، هذا الاعتراف والإيمان بالقومية العربية والوطنية السورية وكذلك بالمواطنة المتساوية، هو إيمان مشروط بألّا يتعارض مع فكرة الإيمان الديني ذاتها. يقول السباعي في هذه المسألة «إننا حين نعلن أننا جميعًا

(76) يوهانس رايسنر، ص170.

(77) مصطفى السباعي، دروس في دعوة الإخوان المسلمين، ص20-21. ورد في: جمال باروت، يثرب الجديدة، ص28.

(78) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

(79) المرجع نفسه، ص67.

(80) المرجع نفسه، ص14-15.

(81) انظر في: عدنان زرزور، مصطفى السباعي الداعية المجدد، ص242؛ ورد في: خلود الزغير، سورية الدولة والهوية، ص213.

مواطنون في هذا الوطن متساوون في الحقوق والواجبات ... فهذا لا يعني أننا نسمح لأي إنسان أن يستغل هذه المواطنية ويستغل العروبة والقومية ليطعن في دين هذه الأمة ويسخر بتاريخها وحضارتها، ويحقق بذلك طائفية مستترة، وشعوبية مبطنة!»[82].

قادت هذه الرؤية الدينية للأمة عند الإخوان المسلمين لصراع أيديولوجي بينهم وبين باقي الأحزاب السياسية حول نقطتين: الأولى، شعار «الدين لله والوطن للجميع» الذي رفعته الكتلة الوطنية، خلال نضالها لتحقيق الاستقلال ومن ثم لتمتين أسسه. إذ رفع الإخوان مقابله شعار «الدين للجميع والوطن للجميع». كان الدافع وراء هذا الشعار هو تصريح للقوتلي في أثناء المعركة الانتخابية عام 1947 قال فيه بأن «القومية هي دين الجميع». وكانت جريدة «القبس» قد علّقت على اللقاء الذي تم في جامع دنكز بمناسبة الترويج للانتخابات: أن على العلماء تدريس الدين للشعب عوضًا عن التدخل في أمور السياسية[83]. وهو ما دفع جريدة المنار للرد بأنه ليس من المعقول أن يكون الدين لله فقط لأن الله أَوجد الدين كدستور يُصلح به عباده[84].

النقطة الثانية، حول «هوية الدولة». فقد طرح الإخوان داخل المجلس النيابي السوري مادة أثارت مناقشة حامية عند عرض الدستور على الجمعية التأسيسية عام 1950 تقول بأن: «دين الدولة الإسلام». اعتبر المؤيدون لها أن دولة أغلبيتها مسلمون من الواجب أن ينص دستورها على أن دين الدولة هو الإسلام[85]. بالمقابل طالب النائب "إلياس دمر" بفصل الدين عن الدولة، وأنكر كذلك اشتراط أن يكون دين رئيس الدولة الإسلام، لأن هذا يعني منع الطوائف الأخرى من الوصول إلى هذه المكانة، والتي هي حق لكل سوري يعيش على أرض سورية[86]. رفض مصطفى السباعي دعوة النائب إلياس دمر لفصل الدين عن الدولة، حيث رأى أن هذا «زعم باطل، وهو قول أجنبي الأصل»[87]. معتبرًا أن: "النص على أن دين الدولة الإسلام عامل قوي من عوامل الوحدة الشعبية بيننا وبين أخوتنا العرب، ومظهر رسمي من مظاهر التقارب بين دول الجامعة العربية، فلماذا نهمل أقوى عامل من عوامل الوحدة العربية شعبية ورسمية، ولماذا نتجاهل الواقع الملموس؟"[88]. في الوقت ذاته أرسل رؤساء الطوائف المسيحية في سورية مذكرة إلى رئيس الجمهورية ورئيس الجمعية التأسيسية ورئيس الوزراء بتاريخ 25 تموز/يوليو 1950 طالبوا فيها بضرورة احترام حرية الأديان في الدولة السورية، وألا يشار بالدستور المزمع إعداده إلى دين محدد للدولة، وذلك بسبب تعدد الأديان في سورية[89]. ولاقت هذه المادة معارضة شديدة من قبل حزب البعث والحزب القومي السوري الاجتماعي والحزب الشيوعي الذي خاض معركة حامية ضد هذه

---

(82) عدنان محمد زرزور، جذور الفكر القومي والعلماني، (دمشق: المكتب الإسلامي، 1999)، ص78-110.

(83) يوهانس رايسنر، ص224.

(84) جريدة المنار، بتاريخ 15 آب/أغسطس (1947).

(85) كان من أصحاب هذا الرأي حسين الحكيم وزكي الخطيب (مستقلان) وغيرهما. انظر: محاضر جلسات الجمعية التأسيسية السورية، الجلسة رقم 38، بتاريخ 24 تموز/يوليو (1950)، ص630-633؛ ورد في: خلود الزغير، سورية الدولة والهوية، ص214. وأيضًا:

Bernard Vernier, Armée et politique au Moyen Orient, (Paris : Centre d'études de politique étrangère, Payot, 1966), p. 124.

(86) محاضر جلسات الجمعية التأسيسية السورية، الجلسة رقم 38، بتاريخ 1950/7/24، ص634.

(87) المصدر نفسه، نفس الجلسة والتاريخ، ص 637، 638.

(88) انظر نص البيان في عدنان محمد زرزور، مصطفى السباعي الداعية المجدد، ص242.

(89) La documentation française, Articles et documents, (R.No 1942, D. 21-6-1950), p.9.

المادة[90]، ونتيجة للخلاف الشديد حول هذه المادة داخل الجمعية وخارجها انتهى الأمر إلى حل وسط قبله الجميع وهو النص على أن يكون دين رئيس الجمهورية هو الإسلام، وهو الحل الذي تبناه السباعي وقبلته لجنة الدستور، وأكد أن الفقه الإسلامي مصدر رئيس للتشريع[91]. وهو ما سيعاد طرحه لاحقًا في الخلاف حول دستور عام 1973.

يمكن القول إن رؤية السباعي والإخوان آنذاك لدور الدين في تكوين الأمة قد اتسمت بالمرونة التي ترفض حكم رجال الدين، وتستمد الأحكام من الشريعة بما يتوافق مع مصالح الناس وواقعهم الحالي. لذلك دافع السباعي عن الدستور المدني السوري الذي أقرته الجمعية التأسيسية عام 1950، والذي كان دستورًا علمانيًا ليبراليًا حديثًا. واعتبر أن المادة التي تنص على أن «دين رئيس الجمهورية الإسلام» لا تتناقض مع المحتوى العلماني للدستور، إذ أن النص على هذه المادة لا ينطلق من مفهوم «الإسلام الكنسي» بل من مفهوم «الإسلام الحضاري» الشامل للأمة برمتها على مختلف أديانها ولغاتها وعناصرها، أي من مفهوم الهوية الحضارية[92].

رابعًا: التحولات على مستوى الخطاب والممارسات

1. من الإصلاح إلى الانقلاب

فضّل الإخوان المسلمين منذ ظهورهم وحتى منتصف الستينيات استخدام تعبير «الإصلاح» في أدبياتهم مقابل تعبير «الانقلاب» أو «الثورة». تشرح إحدى مقالات جريدة المنار أن الله: «أوجد الدين كدستور يُصلح به عبادهُ»[93]، إذ إن هدف الدين والشريعة هو الإصلاح. وكان الإصلاح يعني لهم تحسين الواقع الفاسد، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وعبروا عن ذلك باستخدام تعبير «اشتراكية الإسلام». إلاّ أنهم لم يتطرقوا لكيفية تنفيذ هذه الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية، بل أشاروا إلى أن الإصلاحات الاجتماعية تتم من خلال إصلاح نفوس البشر داخليًا بالعقيدة.

وحين استخدم الخطاب الإخواني تعبير «الثورة» آنذاك، جاء إما بالمعنى الإصلاحي أو بما يتعلق بالقضية الفلسطينية. إذ اعتبروا أن الثورة الحقة هي التي تستمد جذورها من «ثورة الإسلام» وتاريخه. ويوضح السباعي مبادئ هذه الثورة وأهدافها بإحدى خطبه: «سوف نقوم بالثورة كما فعل ذلك الرسول (ص) وأصحابه (رضي الله عنهم) ... إن عِلم الثورة موجود لدى الإخوان المسلمين، إلاّ أن البعض قد يظن بأن الثورة تتم بالسلاح. فليطمئن رجال الأمن وحكومتهم كل الاطمئنان، سنقوم بثورة لنشر الرسالة وتعميم الإخلاص والأمانة. سنقوم بثورة كي لا يبقى في الأمة بائس أو جائع أو متكبّر أو ظالم أو جاهل أو ضعيف أو مريض أو ملحد أو فاجر. سنقوم بثورة لنشر الحق والعدالة، إلى أن تمتلئ كل البطون وإلى أن ينطق جميع الجهلة وإلى أن يعالج كل مريض. سنقوم بثورة إلى أن يصبح مجتمعنا أفضل المجتمعات في هذه الدنيا وإلى أن تعود إلى ما وصفها به الله رب العالمين (كنتم

(90) يوسف الفيصل، ذكريات ومواقف، (دمشق: دار نون، 2011)، ص107.

(91) وزارة الخارجية المصرية (مفوضية مصر بدمشق)، محفظة 219، ملف 3، ج8، تقرير رقم 65 بتاريخ 6 آب/أغسطس (1950).

(92) انظر: جمال باروت، يثرب الجديدة، ص130.

(93) مقالة بعنوان: «السياسة الشرعية في الإسلام»، جريدة المنار، بتاريخ 15 آب/أغسطس (1947).

خير أمّة أخرجت للناس) ... إن الرسول (ص) حوّل مفهوم الدين إلى مفهوم ثوري. لم يشرّع ذلك بمثابة حرب أو كره أو عصبية، بل إنه تعاون على الخير وترفع عن الشر. (..) فقد أحدَثَ ثورة في مفهوم الزعامة (..) وثورة في مفهوم الأخلاق (...) وثورة في مفهوم المرأة ...»[94].

أضفى السباعي على الحركة صفاف معتدلة، هذا الاعتدال عرّض الإخوان لانتقاد العلماء المحافظين، وهو ما يفسر صعود حزب التحرير الإسلامي في مرحلة الخمسينيات[95] والذي كان شديد الانتقاد للسباعي. من جهة أخرى، أدى تنكيل الشيشكلي بالإخوان عام 1952 إلى نوع من الاستكانة السياسية لدى السباعي أسهم في قبوله لاحقًا بطلب عبد الناصر حل الحركة، ولو شكليًا، أيام الوحدة السورية-المصرية[96]. بعد الانفصال تحالف الإخوان مع عدد من العلماء التقليديين ومن الضباط السنة يقودهم عبد الكريم النحلاوي. كما احتوى البرلمان الذي انتخب في تشرين الثاني/ نوفمبر 1961 على نحو خمسة عشر نائبًا من أصحاب الميول الإسلامية، ثلثهم من العلماء. ثم عرفت سورية حكومة جديدة برئاسة معروف الدواليبي (أبرز وجوه الإخوان وحزب الشعب معًا)، وأخرى بقيادة خالد العظم حوت أربعة وزراء إسلاميين.

بعد انقلاب 1963، سوف تتصاعد معارضة التيار الديني، من العلماء والإخوان المسلمين[97]، للنظام. والتي استفادت من هشاشة التيارات اليسارية الأخرى من قومية وناصرية وشيوعية، وانقسامها، وضعف منافستها للسياسات اليسارية للنظام الحاكم الذي سار قُدمًا في مجال التأميمات، وتوسيع رقعة القطاع العام في المجالات جميعها، وشجع المقاومة الفلسطينية. لذلك تركز التحدي الديني للسلطة في الستينيات على معارضة ميولها العلمانية واليسارية، وحصل على تأييد الفئات المدينية التقليدية التي تضررت من السياسات اليسارية.

لاحقًا سوف تكون أحداث نيسان/أبريل 1964 في حماة[98] مؤشرًا على بدء تصاعد «تيار جهادي» داخل الإخوان المسلمين، لا يقبل بطروحاتهم السلمية والديمقراطية السابقة، ويدعو إلى جهاد ديني مسلح ضد حكم «البعث الكافر» على حدّ تعبيره. كان لهذا التمرد أسباب اقتصادية وأيديولوجية متشابكة. إذ أقنعت إضرابات التجار ضد قوانين التأميم اثنين من الإخوان، مروان حديد[99] وسعيد حوى[100]، بتنظيم انتفاضة مسلحة حولت العصيان المدني لحرب عصابات انتهت بقمع النظام لها وهروب المسلحين بعد فشلهم في تعبئة فرعي الإخوان

(94) خطبة لمصطفى السباعي بمناسبة الاحتفالات بمولد الرسول في شباط/فبراير 1948، مدينة دمشق. انظر: جريدة المنار، بتاريخ 14 شباط/فبراير (1948)؛ وعدنان زرزور، مصطفى السباعي الداعية المجدد، ص242.

(95) أسس حزب التحرير الإسلامي في سورية الشيخ الفلسطيني تقي الدين النبهاني عام 1953. وهو جماعة تدعو إلى استعادة الخلافة. وفقًا لمراجع أخرى تأسس الحزب في حلب عام 1963 على يد الشيخ عبد الرحمن أبي غدة.

(96) غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987)، ص264.

(97) يشرح توماس بيريه أنه لم يكن لدى العلماء والإخوان خيار بديل سوى الاتحاد معًا في حلف واحد بعد انقلاب 1963. أطلق عليه النظام الحاكم اسم «القوى الرجعية». توماس بيريه، ص230.

(98) حول تفاصيل أحداث عام 1964 في سورية عامة وحماة خاصة انظر: كمال ديب، تاريخ سوريا المعاصر، ط 1، (بيروت: دار النهار، 2011)، ص542-545؛ وتوماس بيريه، 231-233؛ وخلود الزغير، «سورية في معتقل البعث/الأسد: قصة وطن 2/1»، سورية حرية، (18 آذار/مارس و28 نيسان/ابريل 2012).

(99) ولد في مدينة حماة عام 1934، بعد الثانوية انتقل إلى مصر حيث تخرج من كلية الزراعة في جامعة عين شمس عام 1964. هناك التقى بتلاميذ حسن البنا، وتعرف على سيد قطب، واعتقل بسبب ذلك أكثر من مرة في مصر. عندما عاد إلى سورية التحق بجامعة دمشق وتخرج من قسم الفلسفة عام 1970. نشأ حديد في أسرة حزبية اشتراكية من أصول طبقية متوسطة-عليا، ثم تحول للإخوان المسلمين. قاد بعد انقلاب 1963 الاحتجاجات الطلابية ضد البعث واعتقل أكثر من مرة. توفي في السجن إثر اضراب عن الطعام عام 1976.

(100) ولد في مدينة حماة عام 1935، تلميذ الشيخ محمد الحامد وخريج كلية الشريعة في دمشق حيث كان أساتذته السباعي والزرقا والدواليبي. انضم للإخوان عام 1952. عمل أستاذًا للتربية الإسلامية واللغة العربية في السعودية ثم في سورية. توفي عام 1989.

الدمشقي والحلبي. اعتقل مروان حديد بعد معركة جامع السلطان لأشهر عدة، ثم أطلق سراحه. وعندما خرج أسس جماعة مسلحة باسم «كتائب محمد» عام 1965، واستمر نشاطه على الساحة ليكون سببًا في اشعال أحداث 1976[101] بعد وفاته في السجن. إذ نظم أنصاره هجمات ضد عدد من مسؤولي الدولة والشخصيات الموالية للنظام، بمن فيهم علماء دين[102].

بعد انتشار أخبار قصف حماة في نيسان 1964، عمّ الإضراب العام المدن السورية معظمها، تعبيرًا عن استياء الشعب السوري الذي بدأ مطالبته بالحريات لشعوره بإهانة كرامته بعد سنة من استلام البعث. ففي حمص أعلن التجار إضرابهم، وفي دمشق حصل إضراب آخر، وأعلن المحامون الإضراب إلى أن تطلق الحريات العامة، وتعود الحياة الدستورية[103]. طالبت الجبهة الوطنية الديمقراطية الدستورية، وهي مجموعة من المثقفين من محامين وأطباء ومهندسين وصيادلة عبر بيانات عدة لهم بإلغاء حالة الطوارئ، وإطلاق الحريات العامة، وإعادة العمل بالدستور، وتشكيل حكومة انتقالية من عناصر وطنية تتولى إجراء انتخابات حرة نزيهة لإقامة حكم ديمقراطي سليم[104]. شارك بهذه الجبهة معظم التيارات السياسية، وخاصة اليسار، وفي مقدمتهم الاشتراكيون العرب الذين لعبوا دورًا في استمرار الإضراب. استمرت الإضرابات في دمشق وحمص وحلب واللاذقية، وفي 26 نيسان/أبريل 1964 بدأت دوريات الحرس القومي تطوف الشوارع، وتحطم أبواب المحلات التجارية، وتتركها مفتوحة من دون حراسة لتنهب. أصرّ تجار دمشق والجبهة الوطنية الديمقراطية الدستورية على مطالبهم السابقة، فأنزل الجيش إلى الشوارع، وصدر إنذار بمصادرة ملكية المحلات المضربة، وتحويل أصحابها إلى المجلس العسكري العرفي، فانتهى إضراب دمشق بعد ساعات. لاحقًا وفي كانون الثاني/يناير 1965 أي بعد مرور عام على أحداث حماة، وقع إضراب تجاري في دمشق احتجاجًا على قرارات تأميم جديدة، فدهمت السلطة المحلات التجارية المشاركة بالإضراب، وكسرت أقفالها، ونهبتها، واعتقلت الشيخ حسن حبنكة الذي كان يحرض التجار على الإقفال. ووقعت معركة مسلحة وسط دمشق بين السلطة وجماعة مروان حديد الذي خرج من السجن بعد أحداث حماة 1964.

في منتصف الستينيات كان عصام العطار المراقب العام للجماعة يهاجم النظام من ألمانيا، ويدعو لسياسة معتدلة لا تتضمن مواجهة مسلحة. بينما كانت معاداة الإلحاد والاشتراكية هي الشعار الذي تبنته الحركة الإسلامية داخليًا لمواجهة السلطة، والتي كانت مواجهة فاشلة. نتج عن المواقف المعتدلة للعطار وابتعاده عن ساحة النضال، وازدياد آمال التيار الديني بإسقاط النظام بعد هزيمته عام 1967؛ انشقاق عن قيادة وأفكار الإخوان المسلمين المتمثلة بالعطار. إذ تبنى المنشقون نهج الكفاح المسلح ضد إسرائيل والنُظُم العربية على السواء، وتدرب عدد منهم في معسكرات حركة «فتح» في الأردن ولبنان[105]، ما قاد لانشقاق الحركة بين جناحين عام 1970: جناح دمشقي بقيادة العطار يتبنى السلمية، وجناح مدن الشمال (حلب وحمص وحماة واللاذقية) بقيادة أمين يكن وسعيد حوى وعبد الفتاح أبو الغيدا وعدنان سعد الدين يدعو للجهاد المسلح ويطالب بإزاحة

(101) كمال ديب، ص545.

(102) توماس بيريه، ص98.

(103) للاطلاع على بيان إضراب محامي دمشق انظر: مذكرات أكرم الحوراني، ج4، ص 3233.

(104) المرجع السابق، ص3234.

(105) غسان سلامة، ص266.

العطار.

استطاع النظام السوري بعهد حافظ الأسد أن يسبغ على سياساته شرعية وطنية من خلال مشاركته بحرب 1973، ثم تفرده بحرب الاستنزاف 1974. فضلًا على أن الفئات المدينية وخاصة الدمشقية، التي كانت داعمة للإخوان ومؤيدة لهم، وجدت نفسها ترتبط تدريجيًا بالنظام الجديد. خاصة بعد تراجعه عن السياسات الاقتصادية-الاجتماعية والسياسية المتطرفة في حقبة صلاح جديد. إلاّ أن تورط النظام في حرب لبنان من خلال تبنيه سياسة متوازية تجاه الأطراف المتقاتلة جميعها، ثم ضد التحالف اليساري-الإسلامي-الفلسطيني بعد حصوله على ضوء أخضر غربي، سوف يفسره الإخوان بأنه انحياز للكتائب المسيحية ضد الأكثرية المسلمة في لبنان، وانحياز للغرب وأميركا وإسرائيل ضد المقاومة الفلسطينية. كما استفاد الإخوان من تورط النظام بالمستنقع اللبناني لبدء حملة واسعة عليه في سورية. حيث نظموا صفوفهم تحت قيادة عدنان سعد الدين (أستاذ حموي). ثم نشأت «الطليعة المقاتلة»[106] من بين صفوف الإخوان لتوجه ضربات موجعة ودموية لرموز النظام ولأبناء الطائفة العلوية خاصة.

كانت مجزرة مدرسة المدفعية في حلب في حزيران/يونيو 1979 أولى العمليات الكبرى للطليعة المقاتلة، ونقطة انطلاق الانتفاضة. ومن بعدها تسارعت وتيرة الهجمات، ووقفت قوات الأمن في مواجهة المتظاهرين في حوادث عنف متزايدة في مدن الشمال. في مطلع الثمانينيات انتقل الإخوان إلى أعمال عنف أكثر جرأة، كحرق المباني الحكومية والحزبية، وإجبار الأسواق على الإقفال تحديًا للنظام من خلال التهديد بالقتل والأذية، وحرضوا على حركات عصيان شعبية في المدن جميعها. وفي حزيران 1980 أعدم مئات المعتقلين الإسلاميين في سجن تدمر انتقامًا لمحاولة فاشلة لاغتيال رئيس الدولة. وفي الشهر التالي، صوت مجلس الشعب على القانون رقم 49 الذي ينص على تطبيق عقوبة الإعدام لمجرد الانتساب لجماعة الاخوان المسلمين[107]. وفي 10 تشرين الأول/أكتوبر 1980 أعلنت الحركات المسلحة في بيان تأسيس "الجبهة الإسلامية في سورية" لإطاحة النظام، وإقامة حكم الدولة تحت راية الإسلام. رافق هذا الإعلان حملة من التفجيرات والاغتيالات طالت مقربين من الأسد[108]. تبعت ذلك إعدامات وتفجيرات عام 1981، ثم مجزرة حماة عام 1982.

2. من التوجه الدعوي إلى التوجه الجهادي

كان يفترض، نظريًا، أن تنتج رؤية السباعي المناهضة لـ «الإكليريكية» الإسلامية وذات النبرة «العلمانية» الخاصة بالإسلام، وعيًا متحررًا يرشح الحركة الإسلامية الحديثة لأن تكون حركة مدنية من طراز خاص[109]. إذ التقط السباعي الرابط ما بين "العقلانية" التي يطرحها و"الدنيوية" أو "الزمانية" أي "العلمانية". إذ رأى أن مرجع إنتاج الفهم الإسلامي لأفكاره وحلوله هو الدنيا، في ضوء المقاصد العامة للشريعة أو روحها. فبالنسبة للسباعي

(106) هي جماعة منشقة أسسها أتباع مروان حديد، قادها بداية حسني عابو من حلب، ثم خلفه بعد اعدامه عدنان عقلة من مواليد 1953 مهندس معمار يسكن في حلب أصول عائلته من القنيطرة. وهو مخطط مجزرة المدرسة الحربية في حلب. حاول الإخوان التبرؤ من الطليعة المقاتلة ومن أعمالها، مؤكدين عدم وجود علاقة تنظيمية معها في أكثر من بيان لهم. انظر: توماس بيريه، ص163-164.

(107) غسان سلامة، ص266-267؛ وكمال ديب، ص560؛ وتوماس بيريه، ص98-99.

(108) من ضحايا الاغتيالات صديقان للأسد: يوسف الصايغ (أخصائي بأمراض القلب) ودرويش الزوني (عضو الجهة الوطنية التقدمية).

(109) جمال باروت، يثرب الجديدة، ص124-135.

لا تختلف الشريعة هنا عن المصلحة/الحياة الدنيوية. لذا يصبح الإسلام الذي على الحركة الإسلامية الحديثة أن تقدمه للعالم «هو الإسلام الذي تريده الدنيا اليوم»[110]. إلّا أن النمط الإسلامي الذي برز بعد السباعي كان الأكثر تعصبًا وتزمتًا وانقلابًا على اشتراكية الإسلام نفسه.

في كتابه "يثرب الجديدة" يتناول باروت أوجه الاختلاف بين الخطاب الإخواني الذي تبناه السباعي (مرشد جماعة الإخوان المسلمين السورية في الخمسينيات)، وهو خطاب «شعبوي إسلامي» يقوم على نظرية تطبيق الشريعة؛ والخطاب الجهادي الذي تبناه سعيد حوى (مرشد التيار الجهادي في جماعة الإخوان المسلمين السورية في السبعينيات)، وهو خطاب «انقلابي» «تيوقراطي» يقوم على نظرية الحاكمية لله. إذ يرى أن العلاقة بين الخطابين تقوم على آلية «القطيعة» المعرفية وليس على آلية «التداخل النصي». فالخطاب الذي يقدمه حوى في كتاب (جند الله) لا يتأسس مرجعيًا على خطاب السباعي في كتاب (اشتراكية الإسلام)، وليس امتدادًا له، بل يتأسس على مرجعية جديدة. من أهم أوجه الاختلاف بين الخطابين هو مفهوم «الدولة الإسلامية». حيث رفض السباعي حكم «رجال الدين»، ويتمركز مفهوم «الدولة الإسلامية» لديه حول نظرية «شعبوية إسلامية» للدولة لا تكفر «المجتمع المدني»[111]. إذ تستمد "الدولة الإسلامية" سلطانها من "الجماعة". كما نظر هذا الخطاب لـ «الإمام» أو «الخليفة» باعتباره حاكمًا مدنيًا ووكيلًا عن الجماعة، يستمد سلطته من إقرارها به ممثلة بأهل الحل والعقد، وهو ما تجسد حديثًا بالبرلمان. وبذلك «يتعرض الإسلام للنواحي الدستورية فيقر الحريات ويجعل الشورى أساس الحكم، ويجعل الحاكم مسؤولًا أمام الشعب»[112]. لذا يعترف الخطاب الإخواني عند السباعي بحق السلطة التشريعية والاجتهادية للبشر في إطار المبادئ العامة للشريعة وروحها، وهنا تكون الشورى ملزمة للإمام. بينما يقوم الخطاب الجهادي في السبعينيات على نظرية تيوقراطية للدولة، يكون فيها «الإمام» حاكم «تيوقراطي» لا يستمد سلطنه من الجماعة بل من الله. هذا الخطاب لا يعترف بالسلطة التشريعية والاجتهادية للبشر، ويحل مكان «تفسير» القرآن في الخطاب الإخواني للسباعي مفهوم «تفهيم» القرآن. كما إنه ينظر للشورى باعتبارها رأيًا استشاريًا بحتًا ليس له أدنى سلطة على «الإمام»[113].

تغلغلت نظرية «الحاكمية» في الوعي السياسي الإخواني في شروط تحول الأيديولوجية الشعبوية، بنمطها الناصري، إلى «دولة» ينظم العنف علاقتها بالمجتمع. ويفسر التطور الطبقي-الاجتماعي والأيديولوجي للفئات الوسطى هذا التزامن ما بين انقلاب الناصرية إلى ساداتية، وانقلاب الإخوانية التقليدية إلى جهادية. تمثل هذا الانقلاب في الانتقال من أسلوب الدعوة إلى أسلوب الجهاد، ومن تلاؤم الإسلام مع التطور الاجتماعي إلى تكفير هذا التطور، ومن مفهوم تطبيق الشريعة وتفسيرها المنفتح إلى مفهوم الحاكمية لله، ومن تصور العروبة في إطار عالم إسلامي مُعاد للغرب إلى تفكير أيديولوجي لمفهوم العروبة، ومن مفهوم القطيعة الأدبية مع المسلمين الذين لا يشاركون في الجهاد دون عذر لدى السباعي، إلى تكفير المسلمين الذين لا يجاهدون على طريقة جند الله ومنهجهم الحركي (الاغتيال، العنف، القتل الطائفي ...)[114].

(110) مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، ص389.

(111) جمال باروت، يثرب الجديدة، ص16.

(112) مصطفى السباعي، دروس في دعوة الإخوان المسلمين، ص76.

(113) جمال باروت، يثرب الجديدة، ص16 وص24-29.

(114) المرجع السابق، ص96.

نظر السباعي للسياسة كفعل مدني، من خلال المشاركة بالانتخابات ودخوله للبرلمان، وإقامة تحالفات سياسية مع قوى غير إسلامية يتشارك معها مصالح سياسية وطبقية واجتماعية. كما أن فهمه للدين الإسلامي كان في ضوء نظرية المقاصد الشرعية. حيث رأى أنه على الدين أن يستوعب مصالح الناس، وأن هذه المصالح معيارًا لفاعلية الشريعة. يعني ذلك أنه يمكن للشريعة الإسلامية والمبادئ الدينية أن تكون أرضية لفهم «دنيوي» «علماني» للإسلام، ما عدا ميدان الأحوال الشخصية طبعًا، أي فهم ينتجه الناس في ميدان علاقاتهم الاجتماعية وعلى أساس من مصلحتهم الدنيوية نفسها.

من جهة أخرى، أقر السباعي بتعددية إسلامية قائمة على مدارس فكرية متعددة، بما فيها «ما يمس العقيدة الإسلامية». ورأى أن الرد عليها يكون «بالحجة والبرهان لبيان زيفها عبر الكتب والحلقات والمجالس العلمية فحسب، لا بالسيف ولا بالسجن»[115]. بينما كفّر التيار الجهادي الإخواني التعددية، ودعا إلى فهم موحد للإسلام، وإلى استئصال كل من يعتبره خارج الإسلام أو لا يطبق حذافيره. وفي حين كان السباعي يتصور المسيحيين في إطار رابطة وطنية قومية تقوم على «الوطني»، كان حوى يتصورهم كأهل ذمة يجب أن يدفعوا الجزية[116].

لم يدافع التيار الجهادي بقيادة حوى عن الإسلام في مواجهة الغرب، كما فعل السباعي، بل هاجم الغرب باسم عالمية الإسلام وشموليته: «الإسلام يمتلك مفاهيم حضارية وثقافية وسياسية وعسكرية تُغيّر على المدى البعيد تركيب العالم كلّه»[117]. كما دعا إلى إعادة بناء جماعة الإخوان المسلمين في سورية وتجديدها جذريًا على أساس جهادي يحولها من جماعة "دعوة" إلى "حزب جهادي انقلابي" يصفه بـ «حزب رباني» ويسميه بـ «حزب الله». وهو ما عبّر عنه في كتابه «جند الله ثقافة وأخلاقًا». حيث كان هذا الكتاب معيارًا لمفهوم «المجاهد» في السبعينيات، ووُزِّع على كوادر الجماعة[118].

لقد تأثر الاتجاه الجهادي في سورية بصياغات جماعة المودودي لمفهوم الإسلام، إذ زار حوى باكستان أكثر من مرة حيث قابل الإمام المودودي، واستفاد من توجيهاته وإرشاداته في مجال الدعوة الإسلامية والعمل الجماعي. وتأثر بسيد قطب وإخوانه في مصر. من ثم، انطلق حوى من مفهوم الإسلام-الدولة، ومن تفكير يكفّر الاتجاهات الإسلامية التي تقبل بفصل الدين عن الدولة. واعتبر «العلمنة» نقيضًا للإسلام: «إن نظام الخلافة هو النظام الشرعي الوحيد للحكم الإسلامي، فلا بد للمسلمين من وجود خليفة واحد قائم بأمر الله»[119]. وتأثر هذا التيار الجديد بالثورة الإسلامية في إيران، وأَمِل بثورة مشابهة في سورية.

يمكننا القول إن حركة الاخوان بعد السبعينيات لم يكن لها نهائيًا طبيعة الحركة أو أهدافها الاجتماعية في سنوات الخمسينيات. بل اعتمد خطابها بشكل جوهري على نقد اليسار القومي والتوجه الاشتراكي الذي سبق ودافعت عنه وتبنته الجماعة في الخمسينيات. لقد استبدلت الحركة في السبعينيات ليس فقط خطابها الاشتراكي بل أدواتها وأهدافها، وانتقلت من الصراع السياسي داخل البرلمان وفي الصحافة مع باقي الأحزاب، بعد أن توقفت الحياة السياسية في سورية، إلى الصراع المسلح في الشوارع مع السلطة والأحزاب الأخرى وحتى مع المسلمين من

(115) مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، ص82-84.

(116) جمال باروت، يثرب الجديدة، ص126.

(117) سعيد حوى، جند الله ثقافة وأخلاقًا، ط2، (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، 1977)، ص22.

(118) جمال باروت، يثرب الجديدة، ص165-166.

(119) سعيد حوى، ص7.



خارج نهجها.

خاتمة

من خلال هذا العرض لخطاب وحراك الإخوان المسلمين في سورية منذ التأسيس وحتى نهاية السبعينيات، يمكننا القول إن الإخوان المسلمون كانوا قد تبنوا بعد الاستقلال خطين متوازيين في نشاطهم السياسي وتنظيرهم العقائدي؛ الأول كفاحي «وطني» بمعنى مناهضة الاحتلال الفرنسي والسياسات الاستعمارية والوجود الإسرائيلي، والثاني توجه إصلاحي دعوي ضد ما أسموه بالجهل والخرافة. حتى بداية الستينيات، اعتمد الإخوان الأسلوب الجبهوي في نشاطهم، حيث شكلوا الجبهة الإسلامية الاشتراكية، التي ساهمت بكسب شخصيات ذات توجه إسلامي من خارج الحركة. كما تأثروا بالتوجه الاشتراكي وتبنوا شعار الاشتراكية، وهو ما عكس التزامهم بالمسألة الاجتماعية التي كانت أساس الصراع السياسي بتلك المدة بين أحزاب السلطة والمعارضة. كما اتفق الإخوان مع باقي الأحزاب السياسية حول القضايا القومية الكبرى وشاركوا بحرب فلسطين عام 1948، وكانوا جزءًا من الحركة الوطنية. لكنهم اختلفوا مع باقي الأحزاب على السياسات الداخلية وعلى دستور الدولة.

أسهمت الأجواء شبه الديمقراطية التي سادت سنوات الخمسينيات، إضافة إلى المد القومي العربي بخلق بيئة اجتماعية-فكرية مناسبة لبروز التيار الإخواني «الشعبوي-الاشتراكي» للسباعي. لكن بعد انقلاب 1963، سوف يسهم النظام العسكري ذو النهج اليساري الراديكالي في سنوات الستينيات بظهور التيار الجهادي. حيث ستخرج مجموعات مهمشة بالنسبة لمؤسسة الدولة، عبرت عن نفسها باستخدام لغة دينية احتجاجًا على الدولة «العلمانية-الحديثة» وعلى نخبها العسكرية والتكنوقراطية والرأسمالية-الدولتية الحاكمة. فكانت المعارضة الإسلامية تمثل الحركة الاجتماعية للطبقات والمجموعات التي حرمت تدريجيًا من امتيازاتها (طبقة التجار والملاك السنة) والتي خسرت نفوذها الاجتماعي-السياسي لصالح برجوازية الدولة بما فيها القوات المسلحة التي مثلت الأقليات نسبة عالية فيها. وهو ما جعل فصل النزاع السني-العلوي عن النزاع الطبقي بين البرجوازية التجارية التقليدية من جهة وبرجوازية الدولة المهيمنة من جهة أخرى أمرًا ليس باليسير[120].

من جهة أخرى، تركت هزيمة حزيران 1967 وخسارة هضبة الجولان أثرها في بدء انحسار المشروع القومي العربي، متسببةً بخيبة أمل وبفراغ سيتكفل المشروع الإسلامي بملئه. بعد السبعينيات، قاد الاعتراض على دستور عام 1973 لعدم تضمنه مادة تنص على أن الإسلام دين الدولة، إلى تظاهرات وأعمال عنف دفعت الأسد للطلب من مجلس الشعب إضافة مادة تقول: «دين رئيس الدولة هو الإسلام»[121]. ثم جاء تدخل حافظ الأسد في لبنان ضد القوى الفلسطينية والتقدمية والمسلمة لصالح الكتائب وحلفائهم، إضافة لتكشف سياسات النظام الداخلية القائمة على المحاباة والفساد وتزايد دور الأجهزة الأمنية في المجتمع والممارسات الطائفية، واحتكار السلطة السياسية، وفرض حالة الطوارئ، وإلغاء التعددية السياسية والصحافة المستقلة، واتساع فجوة

(120) Drysdale, Alasdair, “Syrian Armed Forces in National Politics: The Role of the Geographic and Ethnic Periphery”. In Roman Kolkowicz; Andrzej Korbonski (eds.). Soldiers, Peasants and Bureaucrats: Civil Military Relations in Communist and Modernizing Societies, (London: Allen and Unwin, 1982), pp. 52–76; et Hanna Batatu “Syria’s Muslim Brethren”, Middle East Report 110, (November/December 1982).

(121) صلاح نيوف، ص27؛ ونجيب الغضبان، «الحركة الإسلامية السورية وآفاق التحول الديمقراطي»، في: الإخوان المسلمين في سوريا، كتاب لمجموعة مؤلفين، ط1، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2009)، ص61

اللامساواة وتراجع دور الطبقة الوسطى المنحدرة من المدن في الحياة السياسية والاقتصادية[122]. كل ذلك معًا ساهم في بروز تيار داخل الاخوان يؤمن بالعنف وسيلة للتغيير بعد انسداد أفق العمل السياسي السلمي. وهو ما جعل العلاقة بين الدولة والتيار الإسلامي ممثلًا بالإخوان المسلمين تتحول إلى علاقة عنف متبادل، تصفي حساباتها خارج مؤسسات الدولة ومؤسسات المجتمع المدني، وتستند على مفاهيم الشريعة والجهاد ومعاداة الكفر والتقدمية والرجعية ...إلخ لتمتين شرعيتها، وذلك في مرحلة انكفاء الأحزاب والأيديولوجيات الأخرى بعد عزلها وتهميشها أو تصفيتها، وبعد إحكام السيطرة على المجتمع المدني والنقابات التي لعبت دورًا مهمًا في المعارضة اللاعنفية للنظام بداية عام 1964 ثم عام 1978، وكانت نقابة المحامين في مقدمتهم.

ففي حزيران/يونيو عام 1978 أصدرت نقابة المحامين في دمشق قرارات تطالب فيها بالرفع الفوري لقانون الأحكام العرفية الذي كان سائدًا منذ كانون الأول/ديسمبر 1962، وأدانت ممارسة التعذيب وحذرت المحامين أنهم سيتعرضون لتدابير مسلكية من قبل النقابة إذا شاركوا في نشاطات غير قانونية تنسجم مع السلطات. وفي 17 آب/أغسطس 1978 تقدم رئيس النقابة صباح الركابي إلى السلطات مطالبًا باحترام أحكام القوانين وإطلاق سراح المعتقلين بدون محاكمة. وفي 11 تشرين ثاني/نوفمبر صوّت مؤتمر المحامين العام في حلب داعمًا قرارات مجلس نقابة محامي دمشق. وفي أول كانون أول/ديسمبر دعا المؤتمر العام للمحامين في سورية إلى عقد جلسة طارئة وطالب باستقلالية القضاء، وإنهاء الأحكام العرفية وإلغاء المحاكم الخاصة. وبعد مدة وجيزة من ذلك الاجتماع تعدى أعضاء من فرق سرايا الدفاع الذي يرأسه رفعت الأسد على أحد المحامين وزوجته. وأعلن محامو دمشق الإضراب ليوم واحد احتجاجًا، ودعمتهم في ذلك نقابات المحامين في حمص وحلب وحماة ودير الزور.

لم تكف نقابة محامي دمشق عن إصدار قرارات تطالب بالحقوق الديمقراطية للمواطنين وإنهاء الأحكام العرفية. وفي 28 شباط/فبراير 1980 أصدر المؤتمر العام لنقابة المهندسين قرارًا يطالب برفع حالة الطوارئ وإطلاق سراح كل المعتقلين السياسيين، وحرية التعبير والتجمع. وفي الثاني من آذار/مارس أعلنت نقابة محامي حلب الإضراب لساعتين لتأكيد مطالبها بالإصلاح. وفي الثامن من آذار/مارس ذكرى انقلاب 1963 عصفت بسورية موجة من الاضرابات والتظاهرات ضد النظام، وفي اليوم التالي أصدرت النقابات المهنية في حمص مطالب مشتركة للإصلاح وتبعت ذلك بعد يومين أصداء في حماة بإعلان نقاباتها المهنية لنفس المطالب بعد مجزرة جسر الشغور في آذار/مارس 1980 حيث قَتل جنود القوات الخاصة ما بين 150 إلى 200 متظاهر في تلك البلدة، وقتلت بنفس الشهر حوالي خمسين متظاهر أيضًا في إدلب والمعرّة[123]. دعت نقابة المحامين إلى إضراب وطني يوم 31 آذار/مارس وبادرت نقابة الأطباء ونقابة المهندسين والنقابات المهنية الأخرى لتأييدها. إذ أضربوا ضد قمع حقوق الانسان في سورية، وضد بعض ما جاء في خطابات الأسد حول عزمه استعمال "العنف الثوري" الذي يعطي قوى السلطة الحق بقتل المسلحين في المواجهات والاقتحامات دون العودة إلى القضاء. تم على إثر هذا الاضراب إيقاف نقابات المضربين عن العمل ورمي قادتها في السجن. وجرت حملة قمعية ضد الجناح المعارض في "الحزب الشيوعي السوري-المكتب السياسي" وزعيمه رياض الترك. كما جرت سلسلة اغتيالات خارج سورية في

(122) Volker Perthes, The Political Economy of Syria Under Asad, (London: I. B. Tauris, 1995), p. 5.

(123) آلن جورج، سورية لا خبز ولا حرية، حصيف عبد الغني (مترجمًا)، (بيروت: دار الشروق، 2003)، الفصل السادس.

العام نفسه، أبرزها اغتيال صلاح البيطار في 21 تموز/يوليو 1980 في باريس[124].

وفي 7 نيسان/أبريل 1980 أصدر حافظ الأسد مرسومًا تشريعيًا قضى بتخويل مجلس الوزراء إصدار قرار بحل النقابات المهنية، وفي 10 نيسان/أبريل حلّت الحكومة النقابات المهنية جميعها بحجة أن العناصر الرجعية تسربت إليها، وأصبحت خطرًا على المجتمع. وعُيِّنت شخصيات منتمية لحزب البعث والأجهزة الأمنية، ومن ثم أصدرت قوانين عام 1981 بتنظيم مهن النقابات، ما جعلها جزءًا من المنظمات الشعبية المنتمية لحزب البعث. بهذه القرارات تمّ اختراق وإجهاض استقلال النقابات ووقوفها بجانب الشعب وقضاياه. لذلك حين ارتكب النظام المجزرة الكبرى في حماة 1982 كان أكثر اطمئنانًا إلى أن أحدًا في الداخل لم يعد يمتلك مؤسسة مدنية أو سياسية ليرفع صوته من داخلها أو عبرها ويقول للقتل والتعذيب توقف.

المصادروالمراجع

باللغة العربية

1. باروت. محمد جمال، "جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، أصول وتعرجات الصراع بين المدرستين التقليدية والراديكالية"، ضمن موسوعة الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية، فيصل دراج ومحمد جمال باروت (محررًا)، مشروع نشأة الحزب السياسي وتطور مصائره في العالم العربي في القرن العشرين، ط2، (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، 2000).
2. ـــــــــ يثرب الجديدة، الحركات الإسلامية الراهنة، ط1، (لندن-بيروت: دار رياض الريس، 1994).
3. بيريه. توماس، الدين والدولة في سورية: علماء السنّة من الانقلاب إلى الثورة، حازم نهار (مترجمًا)، (الدوحة: مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020).
4. جورج. آلن، سورية لا خبز ولا حرية، حصيف عبد الغني (مترجمًا)، (بيروت: دار الشروق، 2003).
5. الحامد. محمد محمود، نظرات في كتاب اشتراكية الإسلام، ط1، (دمشق: مطبعة العلم، 1963).
6. الحصني. محمد أديب تقي الدين، منتخبات التواريخ لدمشق، (دمشق: المطبعة الحديثة، 1928).
7. الحمصي. نزيهة، الجنة الضائعة: مذكرات نزيهة الحمصي، (طرابلس-لبنان: مكتبة الصياح، 2003).
8. الحوراني. أكرم، مذكرات أكرم الحوراني، 4 مجلدات، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000).
9. حوى. سعيد، جند الله ثقافة وأخلاقًا، ط2، (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، 1977).
10. خوري، فيليب. سوريا والانتداب الفرنسي سياسة القومية العربية 1920-1945، مؤسسة الأبحاث العربية (مترجمًا)، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1997).

(124) غسان سلامة، ص559.

11. ديب. كمال، تاريخ سوريا المعاصر، ط 1، (بيروت: دار النهار، 2011).
12. رايسنر. يوهانس، الحركات الإسلامية في سورية من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي، محمد إبراهيم الأتاسي (مترجمًا)، (بيروت: دار الريس، 2005).
13. زرزور. عدنان محمد، مصطفى السباعي الداعية المجدد 1915-1964، ط1، (دمشق: دار القلم، 2000).
14. زرزور. عدنان محمد، جذور الفكر القومي والعلماني، (دمشق: المكتب الإسلامي، 1999).
15. الزغير. خلود، سورية الدولة والهوية: قراءة حول مفاهيم الأمة والقومية والدولة الوطنية في الوعي السياسي السوري (1946-1963)، ط1، (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020).
16. السباعي. مصطفى، اشتراكية الإسلام، ط2، (دمشق: مؤسسة المطبوعات العربية، 1960).
17. ـــــــــ دروس في دعوة الإخوان المسلمين، (دمشق: منشورات قسم الطلاب، 1955).
18. سعد الدين. عدنان، الإخوان المسلمون في سورية: مذكرات وذكريات، (عمّان: دار عمار، 2006).
19. سلامة. غسان، المجتمع والدولة في المشرق العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987).
20. فرزات. محمد حرب، الحياة الحزبية في سوريا: دراسة تاريخية لنشوء الأحزاب السياسية وتطورها 1908-1955، (بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).
21. الفيصل. يوسف، ذكريات ومواقف، (دمشق: دار نون، 2011).
22. مجموعة من المؤلفين، الإخوان المسلمون في سوريا، ط1، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2009).

بلغات أجنبية

1. ABU JABER, K. S. The Arab Ba`th Socialist Party: History, Ideology and organization, (New York: Syracuse U. P., 1966).

2. BATATU, Hanna. “Syria’s Muslim Brethren”, Middle East Report 110, (November/ December 1982).

3. COSME, Theo. Le Moyen-Orient 1945 -2002, Histoire de la lutte de classe, (Sononyvero Italie).

4. DRYSDALE, Alasdair. “Syrian Armed Forces in National Politics: The Role of the Geographic and Ethnic Periphery”. In Roman Kolkowicz; Andrzej Korbonski (eds.). Soldiers, Peasants and Bureaucrats: Civil Military Relations in Communist and Modernizing Societies. (London: Allen and Unwin, 1982).



5. GIBB, H. A. R. and Bowen, Harold. Islamic Society and the West II, (Oxford University Press: Reprint edition 1969).

6. HEYWORTH-DUNNE, James. Religious and Political Trends in Modern Egypt, (Washington: Selbstverl, 1950).

7. KAPFERER, Siegrun. Die Moslembruderschaft; nativistische Reaktion und religiöse Revitalisierung im Prozess der Akkulturation (Les Frères musulmans. Réaction nativiste et la revitalisation religieuse dans le processus d'acculturation), Thèse de doctorat, (Heidelberg : Université de Heidelberg, 1972).

8. La Bourse Egyptienne, le 18 juillet (1947).

9. La documentation française, Articles et documents, (R. No 1942, D. 211950-6-).

10. MITCHELL, Richard Paul. The Society of the Muslim Brothers. (Oxford University Press: 1993. first published in 1969).

11. PERTHES, Volker. The Political Economy of Syria Under Asad, (London: I. B. Tauris, 1995).

12. VERNIER, Bernard. Armée et politique au Moyen Orient, (Paris : Centre d'études de politique étrangère, Payot, 1966).

في أسباب الحضور الباهت للتديّن الدعوي في الثورة السورية

رشيد الحاج صالح[1]

يتناول البحث الذي بين أيدينا كيفية تفاعل التديّن الدعوي مع الأوضاع العامة في سورية بعد عام 2011. وأسباب استفادة النظام السوري بالمجمل من هذا الشكل من التديّن، على الرغم من أن الأيديولوجية البعثية الرسمية للنظام السوري أيديولوجية علمانية متطرفة وصلت في ثمانينيات القرن المنصرم إلى درجة النظر إلى من يصلي في الجامع على أنه «مشتبه به"، مثلما كانت غالبية عناصر الجيش العربي السوري تتجنب الصلاة علنًا. يقابل ذلك حرص حافظ الأسد على نقل التلفاز أداءَه صلاة العيد، ودعوته غالبية رجال الدين في سورية إلى ولائم عامرة في شهر رمضان المبارك.

يعد التديّن الدعوي شكلًا من أشكال التديّن موجودًا بصورة أساس لدى الدعاة والمتصوفة السوريين، ممن يفصلون فصلًا تامًا بين أمور الدين وشؤون السياسة في تعاليمهم الدينية، أو إذا شئنا الدقة يمكن القول إنه شكل من أشكال التديّن ينأى بتعاليمه عن السياسة نأيًا شبه كامل، بحيث لا تشكل الأوضاع السياسية في سورية مجالًا مفكرًا فيه، ولا موضوعًا يجب أن يتجه إليه إدراك الناس. يقتصر نشاط هؤلاء على الدعوة والوعظ والفتاوى، وحث الناس على التمسك بتعاليم الدين الإسلامي السمحة. كما أن هذا التديّن يرفض أي شكل من أشكال التنظيم السياسي الديني على شاكلة تنظيم الإخوان المسلمين. وذلك على الرغم من أنه شكل من أشكال التديّن ينطوي في النهاية على نوعٍ من التفكير السياسي الذي يفضل عدم الربط بين التدين والحياة السياسية للبلاد، فهو، على الرغم من عدم اهتمامه بالجانب السياسي، يحمل في طياته أهدافًا سياسية أكثر بكثير مما يتوقع المرء.

المفارقة في هذا الشكل من التديّن أنه يرفض في تعاليمه جعل السياسة مجالًا مفكرًا فيه، على الرغم من أن عددًا كبيرًا من رموز هذا التدين الدعوي في سورية كان له حضور في عالم السياسة، حتى هناك من يمكن اختصار حياته كلها بأنها مجموعة من تكتيكات وحسابات سياسية. لدرجة أن محمد حبش (داعية معارض للنظام السوري) يصف غالبية من يعمل في المجال الديني من شيوخ ودعاة وفقهاء بأنها شديدة المكر والدهاء السياسي، وأنها كثيرًا ما تنسج شبكة علاقات سياسية ومخابراتية شديدة التعقيد للوصول إلى أهدافها، والنيل من منافسيها[2].

يتوزع التديّن الدعوي في سورية بين فئتين أساسيتين هما الدعاة والمتصوفة؛ الدعاة وهم فئة من الدارسين والعارفين بأمور الدين الإسلامي تعمل على الدعوة عبر منابر ومنتديات ومحاضرات ومراكز علمية ومساجد

---

(1) رشيد الحاج صالح: عضو هيئة التحرير في «مجلة قلمون»

(2) محمد حبش، «المؤسسة الدينية في سورية ومأزق المفتي»، موقع الدكتور محمد حبش، 6-8-2016. https://mohammadhabash.org/2016/08/28/الدكتور-محمد-حبش-المؤسسة-الدينية-في-سو/

وقنوات راديو وتلفاز ويوتيوب ومواقع ألكترونية وأقراص CD، تدعو من خلالها المسلمين السوريين إلى الالتزام بتعاليم الإسلام وأخلاقه، وفهمه الفهم «الصحيح»، أما طريقتهم في ذلك فتقوم على «النصح» و«التذكير»، وتأكيد ضرورة أن يتحلى المسلم بكل الصفات المثالية والأخلاقية والدينية الحميدة، مثلما يكثرون من تخويف الناس من الآخرة، ويهولون يوم دخول الإنسان إلى قبره. يضاف إلى ذلك كله دعواتهم إلى التسامح ونبذ العنف والتعايش بين أتباع مختلف الأديان. وبكلمة أخرى يقوم منهجهم على أن أوضاع المسلمين بحاجة ماسة إلى إصلاح واسع، وأن هذا الإصلاح الديني للمجتمع ينطلق أولًا من إصلاح المسلم نفسَهُ، واتباع تعاليم الدعاة. ويأتي في مقدمة هذه الفئة الشيوخ محمد راتب النابلسي، المرحوم محمد سعيد رمضان البوطي وولده، أحمد حسون مفتي سورية الحالي، أحمد معاذ الخطيب، وهو خطيب سابق للجامع الاموي ورئيس سابق أيضًا للائتلاف الوطني، المرحوم أحمد كفتارو هو مفتٍ سابق لسورية، إضافة إلى محمد كريم راجح، فتحي الصافي، جودت سعيد، محمد حبش، محمد سرور وغيرهم كثير.

أما الفئة الثانية من التديّن الدعوي فهي فئة شيوخ الطرق الصوفية. وهؤلاء غالبًا ما يتوارثون هذه الطرق عن آبائهم، ولكل منهم طريقته وأتباعه وتقاليده الخاصة، أما أهم الطرق الصوفية في سورية فهناك الطريقة الخزنوية[3] في شمال سورية، إضافة إلى الطرق القادرية[4] والنقشبندية[5] والرفاعية[6] والكلتاوية[7] وغيرها.

طبعًا لا يغيب عن البال أن هذا التقسيم هو تقسيم مرن، ويمكن في بعض الحالات أن نجد نماذج يمكن وضعها في أكثر من فئة بالوقت نفسه. فقد جمع أحمد كفتارو – مثلًا - بين شخصية الشيخ الصوفي والداعية بالوقت نفسه، مثلما جمع محمد سعيد رمضان البوطي بين احترامه المتصوفة والتصوف الذي وجده عند والده، وشخصية الداعية والفقيه[8].

ومع ذلك هناك سمات وأولويات تحدد كل فئة. فعلى الرغم من أن ما يجمع بين الاثنتين أنهما تدعوان الناس

(3) أسسها في شمال سورية الشيخ أحمد الخزنوي الذي ولد في قرية خزنة في ريف القامشلي. بعد تلقيه العلوم الشرعية في تركيا أسس معهدًا لطلاب العلم الشرعي في قرية تل معروف القريبة من القامشلي، وتبني الطريقة النقشبندية. وتعد الطريقة الخزنوية من أشهر الطرق في شمال سورية.

(4) من الطرق الصوفية المنتشرة في سورية والعراق، والتسمية نسبة للشيخ عبد القادر الجيلاني الذي عاش في القرن الحادي عشر بالقرب من بغداد، ويعتبره البوطي وعدد كبير من المتصوفة، حتى من خارج الطريقة، رجلًا مثاليًا في علمه وأخلاقه. للطريقة مرقد للشيخ عبد العزيز بن عبد القادر الجيلاني في شمال غرب الحسكة. كما أن لهذه الطريقة انتشارًا في المغرب العربي.

(5) تعود الطريقة النقشبندية إلى محمد بهاء الدين شاه نقشبند (1713- 1788) المولود بالقرب من بخارى في أوزبكستان. ينسب أصحاب هذه الطريقة أنفسهم (والنسب امر مهم بالنسبة للطرق الصوفية) إلى أبو بكر الصديق والجعفر الصادق. تتميز الطريقة النقشبندية بالـ«الذكر الخفي» وهو نوع من الذكر الصامت، لأنهم يتخيلون أن للقلب لسان يذكر الله. تنتشر هذه الطريقة في تركيا وبلاد الشام والعراق ومناطق أخرى. للطريقة النقشبندية ثمانية «مبادئ» أساسية هي: مراقبة التنفس، مراقبة الخطوات، ارتحال الصوفي الداخلي، الخلوة، الذكر، السيطرة على الفكر، مراقبة الفكر والتركيز على الله. راجع: آنا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب (مترجمان)، (بغداد- كولونيا: منشورات الجمل، 2006)، ص 414.

(6) إحدى الطرق الصوفية المعروفة في بلاد الشام والعراق وتركيا. تعود إلى مؤسسها محمد بن علي الرفاعي الذي عاش في القرن الثاني عشر، وينسبه أتباعه إلى آل ابيت.

(7) نسبة لاسم حي في حلب. مؤسسها الشيخ محمد أحمد النبهان عام 1964على أنقاض مسجد بسيط بناه العثمانيون. تضم الكلتاوية معهدًا شرعيًا ومدرسة داخلية. من شيوخها المعروفين هناك محمود الحوت ومحمد الرشواني.

(8) محمد سعيد رمضان البوطي، هذا والدي، (دمشق - بيروت: دار الفكر/ دار الفكر المعاصر، 1995)، ص 85. حيث يذكر البوطي بعض « كرامات» والده. أما منهج البوطي الابن الذي أخذه من والده فيقوم على أن التصوف أكبر وأهم من الطرق الصوفية، وبهذا المعنى يكون البوطي الابن متصوفًا، ولكن من دون طريقة صوفية محددة. راجع المصدر نفسه، ص 99. ويبدو أن البوطي لم يرغب بتبني طريقة صوفية معينة حتى لا يخسر جزءًا من جمهوره، ولا سيما أن منزلته الدينية أصبحت أكبر من أي طريقة صوفية محددة.



إلى الالتزام بالإسلام «الصحيح»، وتكثران من الاعتماد على الطرق العاطفية في الدعوى، ورواية القصص عن الأنبياء والصالحين لاستخلاص العبر، علاوة على الجانب العالمي لعملهما الديني الذي أوصل بعضهم إلى ماليزيا وأندونيسيا وكندا وبلغاريا وبلدان كثيرة، (غالبيتهم حصلت على دكتوراه فخرية من جامعات دينية أجنبية)، إلا أن لكل منهما أسلوبها الخاص الذي تتميز به.

فالدعاة لديهم مشروعات فكرية متكاملة (للنهوض بالإمة) تعتمد على التربية أو التضامن الاجتماعي، أو الإصلاح الديني أو الأخلاقي، أما المتصوفة فيهتمون بإشادة مدارس داخلية يعيش فيها طلابهم مجانًا، مثلما يهتمون كثيرًا بالعمل الخيري المنظم، أما من الناحية الدينية فيركزون على «حلقات الذكر» و «تزكية النفس»، وطلب الكرامات و«المدد» من الأولياء الصالحين، إضافة إلى إعطاء شيخ الطريقة منزلة مركزية في طقوسهم.

أولًا: الإسلام الصوفي

ينتشر الإسلام الصوفي في سورية في الريف والمدن الكبرى على حدٍ سواء، وهو قادم من الشكل الأكثر انتشارًا للتدين أيام السلطنة العثمانية التي بقيت تحكم سورية حتى عام 1918. بعد الاستقلال بقيت الجماعات الصوفية في سورية خارج سيطرة الدولة المباشرة، واحتفظت لنفسها بنوع من الاستقلالية، ولا سيما الاستقلالية المالية. القاعدة العامة التي عمل على أساسها مشايخ الطرق الصوفية في سورية هي التركيز على الجانب الروحي للمسلم، واتخاذ «حلقات الذِكر» شكلًا من أشكال التقرب إلى الله، وذلك بعيدًا عن اتخاذ أي مواقف سياسية مباشرة أو غير مباشرة من الوضع السياسي والحاكم.

بقيت علاقة الغالبية العظمى من الجماعات الصوفية مع النظام الأسدي علاقات «عادية «، يمارسون طرقهم وطقوسهم وشعائرهم الدينية بحرية تامة في جوامعهم وزواياهم، والنظام من طرفه لا يتدخل في شؤونهم، ما داموا لا يتعاطون الشأن السياسي العام، ولا يطلبون من مريديهم سوى الاهتمام بالروحانيات والزهد فقط.

بعدما تمكن النظام الأسدي من هزيمة جماعة الإخوان المسلمين في بداية الثمانينيات اتبع سياسة استيعابية تجاه الجماعات الصوفية على الرغم من سياساته العلمانية المتطرفة. أدرك حافظ الأسد بعد عقد الثمانينيات أنه يمكن الاستفادة من هذه الجماعات نظرًا إلى تاريخها الطويل في التكيف مع النظم الاستبدادية منذ مئات السنين. ولذلك نجد أن النظام فضّل أن تُظهِر تلك الجماعات ولاءها له بشكل واضح، حيث أخذت تنتشر بشكل متزايد الأدعية والأغاني الدينية التي تعلي من شأن «رئيس الجمهورية» وتدعو له بالتوفيق. مثلما أخذت تلك الجماعات تشارك بفعالية باحتفالات تجديد «البيعة «، أي الاستفتاء على رئيس الجمهورية. أما الشعار الأشهر الذي رفعته بعض الجماعات الصوفية في مناسبات تجديد البيعة منذ التسعينيات فهو: «طلبنا من الله المدد، فأرسل لنا حافظ الأسد»

ما يميز الطرق الصوفية في سورية أنها خففت كثيرًا من الطقوس التي تعتمد على الضرب بالسيف، والمشي على الجمر، والتهويل من كرامات الشيوخ، وأخذت طابعًا معتدلً يعتمد اعتمادًا أساسًا على الفقه السني، على الرغم من استمرار مثل تلك الطقوس في بعض الأرياف. الأمر الآخر الذي لا بد من أخذه بالحسبان أن تراجع

منزلة الطرق الصوفية منذ أيام الانتداب الفرنسي[9] قابله من جهة ثانية زيادة في عدد الدعاة، وتوسع نطاق تأثيرهم خاصة بعد ظهور وسائل الإعلام التقليدية، ثم ظهور وسائل التواصل الاجتماعي.

في الأحوال كلها، فإن ما يهم النظام الأسدي من هذه الطرق وعالمها الذي يحتوي القليل من الأسرار والغرائبيات والكثير من الرغبة في الوجاهة والانتشار، أمرين أساسيين:

1. الانفصال عن الواقع الاجتماعي: ذلك أن العالم الداخلي الذي تنشئه هذه الطرق لمريديها عالم يتمركز حول كيفية حصول المريد على « الطريقة » من الشيخ، والقيام بكل الطقوس والأعمال والأذكار التي تجعل المريد حاصلًا على الطريقة، بل يستطيع منحها للآخرين في مراحل لاحقة. هكذا يبتعد المريد شيئًا فشيئًا عن عالم الواقع المعيش بتعقيداته كلها، لتصبح روحه وعقله ومشاعره معلقة بالطريقة وواجباته تجاهها. وما حلقات الذكر التي تعتمد عليها غالبية الطرق سوى نوع من تدريب المريد على التأمل في الذات الإلهية، ونسيان كل ما يحيط به (في كثير من الأحيان يغيب المريد عن الوعي). وهذا يتطلب تدريب المريد على « تزكية النفس» واتباع «الصحبة الصالحة». هكذا يردد المتصوفة في زواياهم وكتيباتهم أن مقاصدهم تتمركز على: « تقوى الله في السر والعلانية، واتباع السنة في الأقوال والأفعال، والإعراض عن الخلق في الإقبال والإدبار، والرضا عن الله في القليل والكثير، والرجوع إلى الله في السراء والضراء «[10]، إضافة إلى التقوى والورع والاستقامة والقناعة والصبر والشكر والتفويض وحسن الخلق وتعظيم النِعم، و«اتهام النفس في كل شيء للخروج من الهوى"، و«التوبة من جميع المحرّمات والمكروهات»[11].

2. تغييب الشأن السياسي اليومي والمباشر عن وعي الناس: وهذه نقطة مرتبطة بالنقطة السابقة. ذلك أن القضية الأساسية التي يدور عقل الصوفي وتفكيره ومشاعره حولها هي تقوية العلاقة مع الله تعالى، وإغراق تفكيره في نوع من القدرية المطلقة. وهذا يعني من جملة ما يعني إهمال الشأن السياسي بشكل تام، والابتعاد عنه قدر الإمكان، لأن عالم السياسة عالم دنيوي ومرتبط بالماديات والعلاقة مع البشر، وعلى ذلك لا يعود لعوالم الماديات والدنيويات وقضايا السياسة والمجتمع والاقتصاد والفساد أي قيمة بالنسبة إلى الصوفي.

المعادلة التي تقبع خلف طريقة تعاطي غالبية مشايخ الطرق الصوفية مع النظام هي معادلة «الغاية تبرر الوسيلة»، بمعنى أنه إذا كانت غايتنا نشر الإسلام الوسطي وتعاليمه السمحة، فلا مانع من التعاون مع النظام، بشكل فعال وإيجابي، إذا كان سيمنحنا الساحة الدينية في سورية. وهذه هي خلاصة موقف أحمد كفتارو الذي «أسس موقفه على أساس أن العين ما تقاوم مخرز، وأن الحكمة فعل ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي على الشكل الذي ينبغي، وأن علينا أن نداري هذا النظام ما استطعنا لحماية العمل الإسلامي الذي نؤسسه، ولا بد من دفع زكاة الثناء والمديح للرئيس حتى تسّلم المؤسسة» [12].

(9) يوهانس رايسنر، الحركات الإسلامية في سورية، محمد إبراهيم الأتاسي (مترجمًا)، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 2005)، ص 105.

(10) أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، المقاصد، برهان محمد بدر الدين الشاعر (محققًا)، (دمسق: مكتبة الغزالي، 2001)، ص 56.

(11) المرجع نفسه، ص 57- 58.

(12) محمد حبش، «المؤسسة الدينية في سورية ومازق المفتي»، الموقع الرسمي لمحمد حبش، 18 - 8 – 2016. https://mohammadhabash.org/2016/28/08/

النظام الأسدي من جهته أيضًا بادلهم معادلة الغاية تبرر الوسيلة من حيث إنه يمكن أن يمنحهم المجال الديني العام إذا لم تكن لديهم أي رغبة في منافسته على السلطة، بل أكثر من ذلك، استعدادهم لتقديم كل الدعم له. لا سيما أنه يمكن استخدامهم ضد جماعات الإسلام السياسي، ولا سيما السلفيين والإخوان المسلمين. بالنسبة إلى النظام هذا يعني أنه يمكن تنحية العلمانية قليلًا إذا كانت الفوائد أكبر. وهنا يجب أن نتذكر ما يذهب إليه كثير من الدراسين الغربيين لنظام الأسد إلى أن هذه «المرونة» التي يبديها النظام الأسدي في التعامل مع «المجموعات الاجتماعية الشعبوية» في مختلف الأوضاع تعد واحدة من أهم أسباب استمراره في السلطة[13].

لا توجد وصفة محددة للطريقة التي يستوعب بها النظام الأسدي جماعات الطرق الصوفية، وإنما تعددت الوسائل والتكتيكات بحسب كل حالة، ومدى حجم الجماعة وطموح شيوخها، إضافة إلى درجة تجاوبها وتعاونها مع أجهزة النظام. فهناك جماعات بقيت محافظة على استقلاليتها النسبية وحيادها السياسي التام، أو ما يعرف في سورية بمصطلح « الحياد الإيجابي» الذي يعني أن الشخص أو الجهة لا تنظم نفسها في أحزاب النظام ومنظومة محسوبياته، وتكتفي بموقف حيادي تجاهه، وتمتنع عن معاداته، وتتخذ منه موقف المسالمة. هذا النموذج من العلاقة يكاد يكون هو الشكل الأكثر انتشارً بين الطرق الصوفية والنظام الأسدي. ويعد وضع غالبية الطرق الصوفية قبل الثورة نموذجًا لهذ الموقف.

بعد اندلاع الثورة توزعت مواقف شيوخ الصوفية بين معارض ومؤيد ومحايد.

مع اندلاع الثورة جيّش النظام عددًا كبيرًا من شيوخ الطرق الصوفية أو الشيوخ المحسوبين عليها للتشكيك في مواقف المتظاهرين، واتهامهم بالعمالة والخيانة، وتقديم تصور متكامل عن الثورة بأنها مؤامرة خارجية أو تقاد من قبل إرهابيين. الواقفون إلى جانب النظام رفعوا الحجة الأشعرية الشهيرة بعدم الخروج على الحاكم حتى لو كان ظالمًا لأن ذلك يؤدي إلى الفتنة. ويعد كل من البوطي وأحمد حسون من صقور هذا الموقف. السائرون في هذا الموقف غالبيتهم ممن لديه طموحات كبيرة، ومستعد أن يقدم خدماته للحصول على منزلة أو ميزات أو تسهيلات يعتقد أنها تخدم الطريقة وتوسيع دائرة انتشارها. ولعل خير مثال على ذلك، التعاون الذي توثقت عراه بين جماعة أحمد كفتارو وحافظ الأسد، منذ سبعينيات القرن المنصرم (يطلق عليها بعضهم الكفتاروية تعظيمًا لمكانة أحمد كفتارو والخدمات التي قدمها للجماعة في دمشق).

هكذا توسعت بشكل كبير مجامع جامعية وكليات ومراكز دراسات إسلامية، يشرف عليها عدد من شيوخ الطرق الصوفية، قبل الثورة وبعدها. ويعد «مجمع أبي النور لإسلامي» الذي أسسه أحمد كفتارو عام 1971، ثم وسعه بشكل كبير عام 1995، ليتحول بعد ذلك إلى مجمع الشيخ أحمد كفتارو الذي يضم كليات ومسجدًا ومؤسسات تعليمية ودعوية وخيرية، خير مثال على ذلك التعاون. يذكر أن غالبية المساجد التي تتبع لمتصوفة ودعاة سُمح لها بالتوسع وزيادة مقدراتها، وأخذ دورها الدعوي والخيري يزداد بشكل كبير منذ ثمانينيات القرن المنصرم، وهذا الأمر ينطبق على المدرسة الكلتاوية في حلب، ومعهد الخزنوية في الحسكة وغيرهما.

كان النظام يستخدم سياسة الجزرة (لمن يرغب)، ولم يلجأ إلى العصا في تعامله مع الطبقات الدينية في

الدكتور-محمد-حبش-المؤسسة-الدينية-في-سو/

(13) ستيفن هيدمان، التسلطية في سورية: صراع المجتمع والدولة، عباس عباس (مترجمًا)، رضوان زيادة (مراجعًا)، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 2011)، 394.



سورية، وذلك لأنه تمتع بفائض قوة بعد الثمانينيات، بعكس تلك الطبقات الدينية التي أخذت بالتأكل شيئًا فشيئًا بسبب انتشار العلم والتكنولوجيا، وتمكن الناس معظمهم من تعليم أنفسهم دينيًا بشكل ذاتي عن طريق القراءة ووسائل التكنولوجيا. ولذلك نجد أن محمد كريم راجحة (شيخ قراء دمشق وأحد معارضي النظام) يؤكد في معرض حديثه عن موقف البوطي من النظام والثورة السورية: "لم يعرف عن النظام منذ أيام حافظ الأسد أنه ضغط على أحد (يقصد الطبقة الدينية)..، نحن الذين نركض وراءهم ونلهث» [14].

غير أن هناك موقف من تصادموا مع النظام، حيث دخل شيوخ بعض الطرق الصوفية في صراعات معه. أبرز من يمثل هذا الموقف قبل الثورة محمد معشوق الخزنوي، أما أهم من يمثل هذا الموقف المناوئ للنظام بعد الثورة هناك آل الرفاعي وعبد الكريم راجح.

قتل محمد معشوق الخزنوي (ابن عز الدين الخزنوي شيخ الطريقة الخزنوية النفشبندية في سورية) عام 2005، بعد مواقفه الناقدة بشدة للنظام بسبب تعاطي الأخير السلبي مع أحداث القامشلي عام 2004، التي قتل فيها عشرات السوريين الأكراد، إضافة إلى خطابه العام الذي يركز على أن «الحقوق تؤخذ ولا تعطى»، وأن الطغيان سبب كل بلاء [15]. تعد عملية قتل محمد معشوق الخزنوي، بعد اختطافه من داخل دمشق، واحدة من أشهر الجرائم السياسية داخل سورية خلال العقد الأول من حكم الأسد الابن.

الشكل الذي أخذ مشايخ الطرق الصوفية المعارضون ينتقدون من خلاله النظام، بعد الثورة، هو: «النصح»، «الشكوى»، «التنبيه» و«التحذير». وحاولت تلك الجماعات، تحت عنوان «نزع فتيل الفتنة»، أن تخفف من الطابع العنيف والصدامي الذي أخذت تنزلق إليه الثورة بعد اندلاعها بأشهر عدة. ففي خطبة يوم الجمعة 7/1 2011 انتقد أسامة الرفاعي (أحد شيوخ الطريقة الرفاعية في دمشق) سلوك بعض مؤيدي النظام الذين «يسجدون على صور الرئيس» في الشوارع، مطالبًا بالكف عن هذه التصرفات المستفزة للمسلمين، مؤكدًا أنها تسيء حتى للرئيس نفسه، كما نوه إلى أن السوريين يمكن أن يتساهلوا في كل شيء مع النظام إذا لم يمس هذا النظام بمسألة «التوحيد» [16]. غير أن سارية الرفاعي (أحد مشايخ الطريقة الرفاعية وخطيب مسجد زيد بن ثابت الأنصاري في حي باب سريجة) أعلن عن صدمته من "إجرام" الجيش السوري، واستخدامه الأسلحة الثقيلة ضد الشعب السوري، مثلما حذر «القيادة السياسية» بضرورة أن تسحب الجيش من الشوارع، وتفرج عن المعتقلين، وتكف عن التصعيد، وأن «تتقي الله بدماء السوريين»، داعيًا إلى كثرة الدعاء إلى الله تعالى حتى يرفع البلاء عن هذا البلد[17].

تعد خطب أسامة الرفاعي بمنزلة رد غير مباشر على خُطب البوطي، وتقديم رواية عن الثورة وأسبابها معاكسة لرواية البوطي، التي وصفت الثورة بأنها «مؤامرة وفتنة ». فقد قدم سارية الرفاعي في خطبته بتاريخ

(14) https://www.youtube.com/watch?v=_Z5CHR-ieDs

(15) اغتيل محمد معشوق الخزنوي غام 2005 في سورية بعد خطفه من داخل دمشق، وكانت هناك آثار تعذيب على جسده. بث التلفزيون السوري اعترافات لأشخاص قال إنهم قتلوه بعد أن دفعت لهم أموال. غير أن كثيرًا من الجهات اتهمت النظام السوري بتدبير قتله. حول ذلك راجع:

https://www.youtube.com/watch?v=3C040Xk9t6I

https://pydrojava.net/arabic/archives/21757

(16) https://www.youtube.com/watch?v=3XSsIBeYfg0

(17) https://www.youtube.com/watch?v=OGLotcy6mp4

25 مارس/ آذار 2011 تصورًا متكاملًا للثورة، يقوم على أن الثورة في سورية قامت للمطالبة بالحرية واحتجاجًا على الفساد، وطالب بإلغاء قانون الطوارئ والكف عن الممارسات الأمنية ضد المتظاهرين، مشددًا على أنه يقدم فقط نصيحة أخلاقية لرئيس الجمهورية[18]. في النهاية غادر أغلب شيوخ الطريقة الرفاعية سورية خوفًا من بطش النظام بهم، مثلما أسهم عدد منهم بتأسيس «المجلس الإسلامي السوري»، وهو مجلس يضم عددًا كبيرًا من دعاة ومتصوفة وفقهاء سوريين غادروا البلاد بعد اندلاع الثورة.

وعلى الرغم من ضم «المجلس الإسلامي السوري» المعارض أسماء وشخصيات دعوية وصوفية وفقهية كبيرة، إلا أنه لم يكن له تأثير كبير في المعارضين السوريين. تسعى رسالة المجلس بحسب بيان التأسيس إلى«ترسيخ المشروع الإسلامي وتفعيل دور المؤسسة الدينية في المجتمع السوري»، أما رؤيته فتقوم على ضرورة «تمكين المرجعية الإسلامية للشعب السوري من الاضطلاع بدورها الريادي في المجتمع»[19]. ويبدو أن كلًا من هذه الرسالة وتلك الرؤية هما ما أفقداه القدرة على التأثير، لأن السوريين المنخرطين في ثورتهم لا تشغل بالهم سوى قضايا الحريات والحقوق والوصول لحكم رشيد يحترم حياة السوريين، ويؤمن لهم كرامتهم وحقوقهم، ويستمد سلطته منهم، ولم يعد يعنيهم كثيرًا مصدر أيديولوجية الحكم، سواء كان ذلك المصدر قوميًا أم دينيًا. وعلى الرغم من أن بعض القضايا التي شكلت موضوع فتاوى المجلس تتعلق بحياة السوريين ومعيشتهم ومشكلاتهم اليومية إلا أن هناك عددًا كبيرًا من تلك القضايا التي شكلت موضوعًا لفتاوى المجلس المذكور، بدت غريبة بعض الشيء عنٍ هموم السوريين وأولوياتهم، الأمر الذي شكل مفارقة بالغة الأهمية، ونقطة افتراق كبيرة بين جموع السوريين الذين يتعرضون لكل أشكال القتل والتدمير والتهجير ويعانون أوضاعًا اقتصادية وحقوقية وإنسانية قاسية؛ والفتاوي المنشغلة مثلًا بـ«حكم بناء المسجد فوق محلات تجارية»، «حكم الزواج من أهل الكتاب في بلاد غير المسلمين»، «التقاضي لمحاكم غير إسلامية في قضايا الطلاق»، «اجتماع صلاة العيد مع الجمعة»، «فتوى التعامل مع الخوارج الفارين من أرض المعارك»، « فتوى حول حج النافلة»، «فتوى حول ترائي هلال شهر رمضان المبارك»[20].

هناك موقف ثالث للمتصوفة غير المواقف المعارضة والمؤيدة، وهو موقف المحايدين من الثورة الذين حاولوا الإمساك بالعصا من الوسط. مع العلم أن المواقف هنا لا يمكن أن تقاس بالمسطرة، لأن هناك من يقف على الحياد بقصد التأييد، وهناك أيضًا من يقف على الحياد بقصد المعارضة. أصدر الشيخ محمود الحوت (شيخ جامع الكلتاوية وأحد كبار مشايخ الطرق الصوفية في حلب) في بداية عام 2012 بيانًا رفض من خلاله «التدخل الخارجي»، ودعا علماء سورية إلى «مشروع تحكيم» بين الحكومة والمعارضة [21] . مثلما تحدث عن لقاء له مع بشار الأسد، قال إنه دعاه فيه إلى إيجاد حل للأزمة السورية، وأنه بذلك يكون قد أسقط «الواجب الشرعي» عن كل علماء ومشايخ مدرسة الكلتاوية، داعيًا إياهم إلى عدم التدخل في الوضع السياسي أو التشجيع على التظاهر حتى لا يرتد ذلك سلبًا على المدرسة ذات التاريخ الكبير[22]. غير أن الشيخ الحوت غادر سورية بعد ذلك، مثلما

(18) جواد قرشي، « خطباء علماء السنة الدمشقيين خلال ثورة 2011»، ترجمة أمينة الجميل، مراصد، عدد أبريل، (2018)، ص 20- 23.

(19) راجع الموقع الرسمي للمجلس: https://sy-sic.com/

(20) حول هذه الفتاوي راجع موقع « المجلس الإسلامي السوري»: https://sy-sic.com/?cat=49

(21) https//:www.youtube.com/watch?v=dkmTPtar1Nk

(22) https//:www.youtube.com/watch?v=dkmTPtar1Nk



سيطرت فصائل المعارضة على مدرسته، ولم يعد شيوخ الكلتاوية إلى مدرستهم العريقة إلا في عام 2016 عندما استرجع النظام حلب القديمة.

بعد استرجاع النظام حلب القديمة عاد محمود الحوت إلى حلب (قيل إنه عاد بوساطة إيرانية، ولا سيما أن علاقة مصاهرة تربطه بأحمد حسون مفتي سورية) غير أنه لم يستقر في حلب، وأخذ يتردد على تركيا، حيث يوجد بعض مريديه هناك.

ثانيًا: الإسلام الدعوي

يتداور دعاة سورية المعاصرون على تقديم تفسيرات لتأخر أحوال المسلمين في سورية، بالعودة إلى الفساد الأخلاقي أو التربوي، أو عدم الالتزام بتعاليم الشريعة الإسلامية، أو عدم دفعه الزكاة، أو تراجع صلة الأرحام بين المسلمين.. إلخ.

وعلى العموم يمكن تلخيص مبادئ الإسلام الدعوي بالنقاط الآتية:

1. مشكلة المسلمين نفسية أو أخلاقية وليست سياسية. هكذا يكرر عبد الكريم بكار (داعية معارض للنظام السوري) في مقاربته سؤال النهضة المعروف "لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمين؟"، يكرر القول: "الجواب عن كل هذا يكمن في طريقة التربية في الأسرة"[(23)]، ويفرد عشرات الكتب والخطب والمحاضرات لهذه الفكرة. أما خضر شحرور (داعية مؤيد للنظام) فيؤكد بما لا يقبل الشك أن «الغضب سبب كل المشكلات التي تحدث للناس». طبعًا هناك عشرات التفسيرات التي ترجع أوضاع المسلمين الحالية إلى مفاهيم أخلاقية ونفسية تتعلق بتراجع الصدق، وعدم دفع الزكاة، تراجع صلة الأرحام، الطمع والجشع، تغافل السوريين عن فعل الخير، الرضا بالمقسوم، والقائمة تطول حتى يمكن القول إن لكل داعية سببه الخاص.
2. نظرية المؤامرة الغربية: يكاد يجمع الدعاة على أن هناك مؤامرة من قبل الغرب «الصليبي والمتعاون مع الصهيونية» على المسلمين، وأنه يتآمر على المسلمين لأنه يخاف من انتشار الإسلام في بلدان العالم المختلفة. هكذا يذهب مأمون رحمة، وهو أحد تلاميذ البوطي ومعروف بفتواه التي تُجيز الحج على جبل قاسيون، إلى وجود «غزو جنسي» للأمة الإسلامية قادم من الغرب، ومكتوب في "بروتكولات الصهاينة"[(24)]. ويشارك محمد راتب النابلسي بهذه الفكرة، ويؤكد أن هناك أكثر من 23 مليون موقع و400 تلفزيون ينشر الجنس، ويروج لـ «تبادل الزوجات والشذوذ» موجه لتخريب فطرة البشر، وعلى الحكومات الإسلامية التنبه لذلك[(25)]. وهنا أيضًا يتناوب الدعاة على التطبيل لنظرية المؤامرة، وشرح أشكالها الكثيرة.
3. المشكلة في الناس أنفسهم؛ أي إن الناس، وليست الأنظمة والحكام، هم المسؤولون

(23) http://www.drbakkar.com/ راجع أيضا كتاب: عبد الكريم بكار، المسلمون بين التحدي والمواجهة: حول التربية والتعليم، (دمشق: دار القلم، 2011).

(24) https://video.aksalser.com/9fxxwe6v0425

(25) https://www.echoroukonline.com



عن تراجع أوضاعهم، وما يعانونه من ظلم وفقر وتراجع في الأخلاق. ولذلك فإن أكثر حديث ينتشر بين هؤلاء الدعاة حديث «ما نزل بلاء إلا بذنب، ولا يرفع إلا بتوبة»، على الرغم من أنه حديث غير صحيح. هكذا وبكل بساطة يطلع النظام الأسدي، بفساده وظلمه ونهبه المنظم للسوريين، من المشكلة مثل الشعرة من العجين.

4. الهدف الأخروي من الحياة؛ وهي الفكرة التي تروق كثيرًا للنظام الأسدي. ذلك أن النظام يستفيد كثيرًا من تصورهم «للهدف من الحياة»، من حيث هو هدف يقدم الحياة الآخرة على الحياة الدنيا، ويجعل من الثانية مجرد استعداد للأولى. هكذا حسبة تسهّل على النظام الاستيلاء على الحياة الدنيا، وجعل الناس يتهاونون كثيرًا في حقوقهم، ما دامت الدنيا كلها على بعضها مجرد محطة عبور. طبعًا تحويل السوريين جميعهم إلى زهّاد سيكون يومًا عظيمًا بالنسبة إلى النظام السوري.

5. تصورهم للخلاص فردي؛ النظرية الخامسة من نظريات التديّن الدعوي التي يستفيد منها النظام هي نظرية «الخلاص»، لأن الخلاص عند الإسلام الدعوي هو خلاصٌ فردي، ذلك أن أعمال الشخص وعباداته هي التي تحدد وضعه في النهاية. وهذه النظرية لا تعول على العمل الجماعي، ومن ثم ليس هناك داع لكي ينظم الناس نفسهم في أحزاب، ولا حتى أن يتعاطوا أي شكل من أشكال السياسة، ففعل الخير ودخول الجنة لا يحتاجان إلى هكذا أمور.

ولعل هذا ما يفسر أن النظام الأسدي، وعلى الرغم من ادعائه للعلمانية كأيديولوجية عامة إلا أنه عمد إلى تشجيع مؤسسات الإسلام الدعوي، حتى إنه يمكن القول إن غالبية تلك المؤسسات، وبسبب رضا النظام عنها، وإفساحه المجال لمتنفذيها، دخلت عالم الفساد والمحسوبيات من أوسع أبوابه، وإن نفوذ بعض الدعاة الموالين يكاد يوازي نفوذ ضباط القصر الجمهوري، كما يمكن ملاحظة أن أعداد رجال الدين في مجلس الشعب السوري قد زادت في زمن حكم آل الأسد.

أما بالنسبة إلى مواقف هؤلاء من الثورة السورية، فإنه على الرغم من انقسام رموز التدين الدعوي في سورية بين معارض ومؤيد وحيادي إلا أن اللافت للنظر هو تجاهل غالبيتهم الأسبابَ السياسية المباشرة للثورة. المؤيدون للثورة يلحون على الأسباب الدينية والتربوية والأخلاقية أولًا، وعلى نظرية المؤامرة ثانيًا. أما الحياديون فيتحدثون عن الأسباب الدينية والأخلاقية، وعلى نظرية المؤامرة بشكل متساوي، أما معارضو الثورة فيركزون على نظرية المؤامرة أولًا، وعلى الأسباب الدينية والأخلاقية ثانيًا. أما الأمر اللافت للانتباه في هذه التفسيرات هو أنها تتشابه، وأن الفرق في الأولويات فقط.

يرتكز خطاب محمد راتب النابلسي (داعية معارض للنظام خرج من سورية بعد اندلاع الثورة، وأحد مؤسسي المجلس الإسلامي السوري) حول الثورة السورية على أربع نقاط أساسية:

أ. إن مصائب الحياة الدنيا لا تعد من «الكوارث»، لأن الدنيا مجرد «صفر» في حسابات المتفكرين. وكثيرًا ما ينسى السوريون أن «الإنسان عندما يرى مكانه في الجنة يقول: لم أر شرًا قط".

ب. علّة وجودنا في الدينا هي "الابتلاء" استنادًا للآية الكريمة "هو الذي خلق الحياة والموت

ليبلوكم" (الملك،2). والبطولة بالنسبة إلى السوريين ليست ألا يصابوا في الابتلاء بل أن ينجحوا في الابتلاء، وأن نجاحهم يتمثل في أن يحوّلوا المحن التي يمرون بها مناسبةً لكي يقوموا بـ «قفزة إلى الله»، وتحقيق تغير نوعي في العلاقة مع الله. فكل ما حصل في سورية «أراده الله"، وسمح به لـ «حكمة بالغة". وحكمة الله "مطلقة"، متعلقة بالخير "المطلق". حتى "الشر النسبي " موظف من أجل خير مطلق. طبعًا النابلسي هنا يجتزئ الآية الكريمة لكي تفيد فكرته بأن الثورة ابتلاء على الرغم من أن غالبية المفسرين يذهبون إلى غير تفسير النابلسي. النص الكامل للآية الكريمة هو: "الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ». ويفسر القرطبي الآية الكريمة بقوله: «معنى {ليبلوكم} ليعاملكم معاملة المختبر؛ أي ليبلو العبد بموت من يعز عليه ليبين صبره»، ويفسر الطبري كلمة «ليبلوكم» على النحو الآتي: " قُول: "لِيَخْتَبِركُمْ فَيَنْظُر أَيّكُمْ لَهُ أَيّهَا النَّاس أَطْوَع، وَإِلَى طَلَب رِضَاهُ أَسْرَع "[26]، كما ان غالبية التفسيرات تذهب هذا المنحى الذي يجعل من كلمة «ليختبركم» أي ليتحمل صبركم على الموت، وهذا يعني أنه ليس لتفسير النابلسي، بأن الثورة السورية ابتلاء، أي علاقة بالآية الكريمة.

ت. نجاح الظالم يومًا لا يعنى أن الظلم سيستمر طويلًا، وهذا ما تقوله الآية: «إنه لا يفلح الظالمون» (الأنعام 21)، ولا بد أن يقع حكم الله على الظالم لأن الله تعالى «يمهل ولا يهمل»، وعلى السوريين أن يعلموا أن دعوة المظلوم ستهلك الظالم، ولو بعد حين.

ث. على السوريين أن يتجنبوا ظلم بعضهم بعضًا حتى يرفع الله عنهم « ظلم الطغاة». فالمجتمع السوري مليء بالمظالم: البنات لا تورّث، التجار يستغلون الناس، المعلم يقصر بواجبه تجاه طلابه[27].

أما محمد حبش فيرفض قراءة الدمار والقتل اللذين يتعرض لهما السوريون على أنهما «بلاء» من الله، بل إنه يشن هجومًا قويًا على أصحاب هذا التفسير واصفًا إياهم بأنهم يقدمون « تبريرًا مجانيًا لجرائم المستبدين، مثلما أنهم تسببوا بموجة إلحاد لأنهم صوروا الأمور بطريقة مختلفة لسنن الله التي يمكن فهمها بالعلم والقوانين الوضعية»[28]. كان محمد حبش يعتقد (في عام 2011) أنه ليس أمام بشار الأسد سوى الاستجابة لمطالب السوريين الثائرين، غير أنه تفاجئ بعد ذلك بلجوئه إلى الخيار العسكري، وبكل قوة، وأنه قد يكون مهووسًا ببقائه في السلطة، بل بترتيب أمر الرئاسة في المستقبل لابنه حافظ بشار الأسد كما رتب والده الأمور له في عام 2000 [29]، ولذلك غادر سورية.

---

(26) راجع محرك البحث الخاص بتفسير القرآن الكريم:

http://www.alro7.net/ayaq.php?langg=arabic&aya=2&sourid=67

(27) كل الاقتباسات من كلام محمد راتب النابلسي في هذه الفقرة مأخوذة من الفيديو الآتي:

https//:www.youtube.com/watch?v=WHcAWhFxkSw

(28) محمد حبش، هل ما نحن فيه محض انتقام إلاهي؟، الموقع الرسمي للدكتور محمد حبش، 6-11-2016. https://mohammadhabash.org/2016/11/30/د-محمد-حبش-هل-ما-نحن-فيه-محض-انتقام-إلهي/

(29) محمد حبش، قصتي مع النظام، الموقع الرسمي للدكتور محمد حبش . https://mohammadhabash.org/2016/08/28/د-محمد-حبش-قصتي-مع-النظام/



أما الداعية جودت سعيد (داعية سوري لم يعرف له مواقف واضحة من الثورة السورية) فيجعل من اللاعنف والتسامح العنوان العريض لكل كتبه ومحاضراته، أما السبيل للتقدم والتحضر بالنسبة إلى السوريين والمسلمين عمومًا، فهو جعل العقل والعلم حاضرين في الحياة، والرجوع إلى القرآن للتفكر فيه، واستخراج الاكتشافات العلمية منه [30]. عندما يسأل سعيد عن الثورة السورية وماذا يمكن للسوريين أن يفعلوا تجاه ما يوجهونه من قتل وتدمر واسع لمدنهم يجيب بأنه يجب أولًا إصلاح الأمم المتحدة لأنها لا تؤمن إلا بالقوة مثلها في ذلك مثل فرعون. وفي سؤال عن ماذا يفعل السوريون تجاه العنف الذي يتعرضون له من قبل النظام قال: لا يجوز لهم حتى « الدفاع عن النفس» لأن الرسول والصحابة لم يدافعوا عن أنفسهم تجاه العنف الذي تعرضوا له في بداية الدعوة. كما وصف المتظاهرين بـ« الخوارج» لأنهم لم يتفاعلوا مع دعواته في اللاعنف [31].

أما الشيخ فتحي صافي (أحد مشايخ دمشق المؤيدين للنظام) فيدعو عناصر الجيش السوري للصبر في أداء واجباتهم حتى لو تجاوزت مدة الخدمة العسكرية ثماني سنوات. وفي أجابته عن سؤال "ما الحل في ظل هذه الأوضاع الصعبة؟" يقول الشيخ الحل بأيدينا «نرجع إلى الله»، ونصبح جيدين بعضنا مع بعض، عندها سيرفع الله هذه الغمة عن كاهلنا، مستشهدًا بالآية الكريمة «وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا»(الجن، 16) [32]. ويتساءل صافي "كيف سيأتي فرج الله وقد أزداد السفور والسرقة والنصب والاحتيال بين الناس؟»، وفي جوابه عن سؤال تقدم الغرب (والعدو الإسرائيلي)، وتراجعنا، يرجع الأمر إلى «مخالفتنا للشريعة»، (وكأن الغرب ملتزم بالشريعة). ويبقى الصبر في النهاية هو المنهج الذي على الجميع الامتثال له، لأنه هو الذي يقدم الحلول لـ«الأزمة» التي يعيشها السوريين هذه الأيام، ولذلك نجد الشيخ صافي يسرد عشرات القصص عن أنبياء صبروا في محنهم إلى أن أتى الفرج من الله. ويضيف الصافي أن ما يحصل في سورية اليوم هو مؤامرة أميركية روسية لتدمير سورية عبر الاستمرار في دعم أطراف النزاع إلى ما لا نهاية [33].

ثالثًا: باراديم التدين الدعوي

يعد تديّن الدعاة -بشقيه الصوفي والدعوي- من أبرز أشكال التديّن التي لا تعول كثيرًا على الإصلاح السياسي للمجتمع، لأنه يعتقد أن مشكلة المجتمعات الإسلامية المعاصرة عمومًا مشكلات ليست سياسية بل هي في الأصل مشكلات أخلاقية أو دينية، تتعلق بمدى درجة التزام المسلمين بتعاليم دينهم. فلسفة المتصوفة أيضًا تجعل المجال السياسي للمجتمع مجال لا مفكر فيه، فالخلاص عند جماعة الطرق الصوفية يكون بإصلاح «النفس» وتدريبها على تحمل مشاق «الزهد»، والتمتع بنعمه، وتعليمها كيف تفوز بنوع من العلاقة المميزة مع الله تعالى عن طريق «الرابطة» التي تنشأ بين «المريد» و«الشيخ».

ولذلك فإن البراديم العام لهذا الشكل من التديّن باراديم ديني متكامل، بمعنى أن علاقة المسلم بتعاليم دينه وتمثله الأخلاقَ الدينية والتزامه بالعبادات هي المجال العام الذي يفكر فيه هؤلاء. حتى إنهم يصلون إلى ما يمكن أن

(30) جودت سعيد، أقرأ وربك الاكرم، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998)، ص ص255- 256.

(31) راجع المقابلة كاملة على تلفزيون أورينت: https://www.youtube.com/watch?v=no4tGMEKJs8

(32) https://www.youtube.com/watch?v=ITA3HUfcse-

(33) https://www.youtube.com/watch?v=UQE2wdDljnE



نسميه بـ«العولمة الدينية الإسلامية»، بمعنى أن مشكلا المسلم في سورية ومصر وإندونيسيا والسودان والبرازيل وفرنسا والعراق وبقاع الأرض كلها واحدة، أنها تعود إلى عدم التزام المسلم بتعاليم دينه وأخلاقه. مثلما هي في كل الأزمنة والمراحل التاريخية أيضًا واحدة، فمشكلات المسلم في العصور العباسية والسلطنة العثمانية ومرحلة الاحتلال الأوروبي ومرحلة الاستقلال هي واحدة أيضًا، مثلما هي واحدة في الدول الإسلامية المعاصرة، سواءً كانت هذه الدول جمهورية أم ملكية، علمانية أم دينية، ديمقراطية أم استبدادية. درجة التزام المسلم بتعاليم دينه سبب التراجع الحضاري للمسلمين، مثلما هي أيضًا مفتاح الحلول كلها.

هكذا يصبح النظام السوري، مثلًا، بفساده وطغيانه، وكبته الحريات، وطائفيته، واستيلائه على مقدرات البلد، وحكم آل الأسد سورية بقبضة من فولاذ، وانتهاكهم المنظم للدولة وقوانينها، وإشادتهم السجون سيئة الصيت، وقمع أجهزة المخابرات السوريين حوالى نصف قرن، ومئات الألوف من الضحايا الذين قضوا منذ اندلاع الثورة، والملايين الذين هجروا وشردوا، تصبح أمور لا مفكر فيها، لأنها قضايا ليس لها أي دور في ما آلت إليه الأوضاع العامة، وهي في أحسن الأحوال «ابتلاء» أو «عقوبة ألهيه» أو «إشارات إلهيه» تنبه المسلمين في سورية إلى أنهم مقصرين تجاه دينهم، ويبتعدون عن تعاليمه السمحة.

يضيّع هؤلاء المسلم السوري في متاهات أخلاقية ونفسية تجعله شبه منفصل عن واقعه. من أمثلة هذه المتاهات هناك الإلحاح على قضايا: «مشكلات الاختلاط»، «الربا والمصارف الإسلامية»، «طريقة تحديد هلال شهر رمضان»، «عذاب القبر»، «أسباب نقصان الرزق»، «الانفلات الأخلاقي بين أوساط الشباب»، «أخلاق المراء المسلمة»، «كيفية التخلص من الحزن»، «جواز الاحتفال بعيد رأس السنة الميلادية ومعايدة المسيحيين»، «هل الكرامات مستمرة بعد نهاية عصر الأنبياء؟»، «الرقى الشرعية» ، «بر الوالدين»، «أداء الأمانات»، «الصدق في المعاملة» ، «مقاومة الغرائز»، «تصوير يوم الدخول إلى القبر على طريقة الأفلام الهندية»، والموضوع المتجدد «شروط الإقامة في بلاد غير المسلمين»، وهذا الموضوع الأخير تحول إلى «موضوع الموسم»، كتب وحاضر فيه أحمد حسون، ومحمد حبش، ومحمد راتب النابلسي، ومأمون المبيض وآخرون.

ويبدو أن حرص هؤلاء على إبعاد الناس عن السياسة المباشرة، وإغراقهم في قضايا روحية ونفسية ذات مضمون ديني، هو ما سمح للنظام السوري بالاستفادة منهم بطرق غير مباشرة، سيما أن إقصاء السوريين عن عالم السياسة يعد من الأهداف الإستراتيجية التي عمل النظام عليها طويلًا. هذا يعني أن باراديم التديّن الدعوي يشكل في النهاية جزءًا من استراتيجية النظام، على الرغم من أن لكل طرف حساباته المختلفة في النهاية. وهو الأمر الذي تنبه له النظام السوري ومكنه من توظيف هذا النوع من التديّن إلى أقصى الحدود الممكنة.

المرحلة الأولى من انفتاح النظام الأسدي على هذا الشكل من التدين كانت عقد الثمانينيات بعد هزيمته الإخوان المسلمين، أما مع بداية الثورة فقد وصل ذلك الانفتاح حده الأقصى، حتى إن النظام افتتح قناة تلفزيونية دينية (نور الشام) بعيد اندلاع الثورة السورية عام 2011، مثلما أصدر في أبريل 2011 مرسوم افتتاح المجمع الجامعي الضخم «معهد الشام العالي» الذي ضم ثلاث مجمعات جامعية هي: «مجمع الفتح الإسلامي»، «مجمع الشيخ أحمد كفتارو» و«مجمع السيدة رقية»، وهي مجمعات جامعية وتربوية تضم أكثر من عشرة كليات تركز على الشريعة وأصول الدين والدراسات الإسلامية. وأخيرًا وليس آخرًا صدور القانون رقم 31 عام 2018 لتنظيم عمل وزارة الأوقاف ومؤسسة الإفتاء، والذي أثار زوبعة نقدية واسعة بين أوساط المؤيدين في الداخل

تتهم النظام بأنه أصبح يعتمد على الطبقات الدينية التقليدية، ويمنحها صلاحيات واسعة. أو بحسب محمد حبش (داعية معارض للنظام) هو قانون له هدف مزدوج:« يعيد هيمنة رجال الدين على الحياة العامة وهيمنة السلطة على رجال الدين» [34]، وهو أمر مستغرب من نظام بقي لمدة طويلة يتبنى نوعًا من «العلمانية العدوانية»، زاودت حتى على العلمانية الفرنسية.

رابعًا: لماذا اختلفت المواقف من الثورة السورية؟

الغريب في أمر شيوخ التدين الدعوي أنه وعلى الرغم من اختلاف مواقفهم من الثورة، إلا أن ما يجمع بينهم أكثر بكثير من الذي يفرق بينهم. فعلى الرغم من تباين مواقفهم من الثورة السورية إلا أن تعاليمهم تجاه السياسة تكاد تكون واحدة، ذلك أن الشأن السياسي وأمور الحكم وطريقة إدارة البلاد ليست من أولوياتهم، ولا تشكل حجر الزاوية سواءً في عملهم الدعوي، أم في خطبهم الرنانة و"فيديوهاتهم" التي تنتشر انتشار النار في الهشيم. فالسياسة معطلة بشكل شبه كلّي، بمعنى أنها ليست هي السبب في المشكلات، ومن ثم ليست هي المفتاح للحلول أيضًا.

غير أنه إذا كانت تعاليمهم ودروسهم تكاد تتشابه، وإذا كانت السياسة مغيبة عن براديمهم بشكل كامل، فما الذي يفسر اختلاف مواقفهم من الثورة والنظام الأسدي إلى حد التناقض؟

من الوضح أن تلك الاختلافات لا تعود لأسباب دينية، ولا لأسباب سياسية، بل إلى أسباب شخصية تتعلق بتاريخ هؤلاء السياسي وعلاقاتهم الشخصية مع النظام الأسدي، ووزنهم الاجتماعي والاقتصادي داخل بيئاتهم المحلية، والرغبة في الوجاهة. فتفسير انحياز آل الرفاعي إلى الثورة -مثلًا- يعود إلى وزنهم الاجتماعي والاقتصادي المعروف داخل بيئاتهم المحلية، وإلى تاريخ علاقتهم بالنظام التي لم تكن على ما يرام حتى إنهم اضطروا للعيش في السعودية لمدة من الزمن قبل أن يعودوا إلى سورية في تسعينيات القرن المنصرم عبر تسويات مع النظام منحتهم بعض الاستقلالية في مساجدهم وعملهم الخيري. أما وقوف محمد حبش إلى جانب الثورة عبر ما أسماه «الطريق الثالث»، فيعود إلى أنه كان على خلاف مع كفتارو وجماعته، على الرغم من علاقة المصاهرة بينهم، حيث هاجمه كفتارو شخصيًا في إحدى فتاويه عام 2003 [35]، علاوة على خلافاته مع عدد من وزراء الأوقاف، والتي وصلت إلى حد مطالبته بإلغاء وزارة الأوقاف السورية أسوة بالعراق وعدد من الدول الإسلامية [36]. أما انحياز البوطي إلى النظام بشكل كامل فيعود إلى المنزلة الرفيعة التي خصصها النظام له، وصداقته الشخصية مع حافظ الأسد، وما قيل عن أن الأخير معجب ببعض كتب الثاني، علاوة على أن البوطي كردي تركي الأصل، حيث يعود نسبه ومولده إلى قرية تركية يسكنها أكراد أتراك، أي أنه دخيل على الطبقة الدينية الدمشقية. أما موقف أحمد حسون السلبي من الثورة فيعود إلى الحظوة التي حصل عليها عند النظام، والصراع الذي خاضه مع صهيب الشامي (مفتي سابق لحلب كثر الحديث عن فساده بعد تولي بشار الأسد الحكم)، والذي أسفر عن إغلاق معهد الفرقان الشرعي التابع لأحمد حسون، قبل أن تنقلب الأمور لصالح حسون ويتولى منصب مفتي

(34) محمد حبش، «قانون الأوقاف السوري الجديد.. ترسيخ لنمط الخطاب السلفي»، جيرون، 1- 10- 2018. https://geiroon.net/archives/137480

(35) http://www.kuftaro.org/kuftaro/data/activity/big/item14801/.jpg

(36) محمد الحبش، المرأة بين الشريعة والحياة، (دمشق: مركز الدراسات الإسلامية، دار ندوة العلماء، د. ت)، ص 10.

سورية عام 2005، أما صهيب الشامي فقد غادر سورية عام 2012، واستقر في تركيا، وتتحدث صفحة «محبيه» على "فيس بوك" عن الحظوة والتكريم الذين لقيهما عن مشايخ الطريقة النقشبندية في إسطنبول(37). من دون أن ننسى «الاتهامات المختلفة» التي وجهها البوطي لمحمد حبش، إضافة إلى مطالبة بعض رموز الطبقة الدينية بعودة كرسي الإفتاء إلى دمشق بدلًا من حلب.

هكذا يمكن القول: إن معادلات العرض والطلب التي فرضها النظام على رموز التديّن الدعوى هي التي حكمت علاقاته بهم. بحيث يحصل هؤلاء الرموز على الحظوة والمنزلة والصلاحيات الواسعة في المساجد ووسائل الإعلام بقدر ما يقدمون من خدمات للنظام، ويدورون في دائرة الولاء والمحسوبيات التي على كل من يقترب من النظام ويريد أن يكون «شريكًا من موقع التابع « أن يدور في فلكها.

المؤشر الآخر الذي لعب دورًا أيضًا في تحديد مواقف بعض ممثلي التديّن الدعوي في سورية من الثورة هي خوفهم من الجماعات ذات التوجه السلفي التي ظهرت في بعض المناطق التي خرجت من سيطرة النظام، ولا سيما جبهة النصرة وجيش الإسلام وتنظيم الدولة الإسلامية. إذا يحتفظ السلفيون بصورة عامة، منذ زمن الحركة الوهابية في الجزيرة العربية، بمواقف سلبية تجاه المتصوفة والدعاة تصفهم بأنهم يدخلون إلى الدين الإسلامي بعض البدع والشبهات، من قبيل الاحتفال بعيد المولد النبوي، ومنح بعض المشايخ كرامات مبالغًا فيها إضافة إلى زيارة أضرحة الصالحين. وبالفعل فقد دمرت جبهة النصرة وتنظيم الدولة الإسلامية عددًا كبيرًا من الأضرحة والمزارات في الرقة ودير الزور وحلب. كما اضطر شيوخ الطرق الصوفية والدعاة غالبيتهم، الذين وجدوا أنفسهم يعيشون في مناطق سيطرت عليها فصائل إسلامية، إما إلى الهجرة إلى خارج سورية أو النزوح إلى مناطق النظام. ومن أشهر الأضرحة والمقامات التي دمرتها الفصائل السلفية هناك مقام «الشيخ عيسى» في شمالي الرقة، وضريح محمد النبهان الموجود في مدرسة الكلتاوية بحلب، ومقام «ستي رحمة» في جبل الزاوية في إدلب، ومقام الشيح عيسى عبد القادر الرفاعي في دير الزور، ومزار النبي داوود في حلب، ومقام الشيخ عقيل في مدينة الباب شمالي حلب، وغيرها كثير من المزارات والمقامات ومقرات الطرق الصوفية.

خاتمة

1. ينتهي غالبية رموز التدين الدعوي في سورية، بشقيه الدعوي والصوفي، وبتوجهاته المختلفة: المعارض، المؤيد والمحايد، إلى أن مشكلة السوريين تكمن فيهم أنفسهم، وفي ابتعادهم عن الشريعة الإسلامية (تهاون في العبادات، عدم بر الوالدين، عدم دفع الزكاة..)، وتراجعهم الأخلاقي (الكذب، جشع التجار، الاختلاط...)، وعدم نضجهم النفسي (الغضب، الأنانية...)، وهم بذلك يلغون السياسة بوصفها عاملًا أساسي في تكوين الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتربوية للناس، مثلما يقدمون صكوك غفران مجانية لآل الأسد.

تصوير المشكلة على أنها دينية يعود إلى أن هؤلاء يريدون أن يقولوا للسوريين: نحن نعرف أسباب المشكلة ونعرف الحل، في دعوة مبطنة لأنفسهم وترسيخ منزلتهم. وهذا يعني أنهم في النهاية ينتمون للنسق الفقهي الديني الذي تشكل في عصور سابقة، ويريد أن يسطر على المجتمع عبر البراديم الديني.

(37) https://www.facebook.com/محبي-سماحة-الدكتور-الشيخ-محمد-صهيب-الشامي-156926161002800/

ولذلك يعد النظام الأسدي أكبر المستفيدين من هذا الشكل من التدين الذي دأب على تغريب السوريين عن السياسة لصالح باراديم ديني جعل السوري يعتقد أن أوضاعه الدينية والنفسية والأخلاقية هي سبب المشكلات كلها، ومفتاح الحلول كلها.

غير أن مشروعاتهم الدعوية تعاني وجود حلقة مفقودة، تتمثل في أنه للمشكلات المعيشية والفساد والظلم وحتى الابتعاد عن تعاليم الدين الإسلامي أسباب سياسية في الأصل تتعلق بنظام الحكم ومؤسساته. وهذا يعني أن المشكلة بالأساس مشكلة سياسية لها نتائج دينية، وليست مشكلة دينية لها نتائج سياسية.

2. يردد غالبية وجهاء التدين الدعوي، بطريقة أو أخرى، كلام الشيخ محمد عبده (أواخر القرن التاسع عشر) الذي قاله بعد عودته من أوروبا بأنه وجد هناك إسلامًا، ولم يجد مسلمين، وعندما عاد إلى الشرق وجد مسلمين، ولم يجد إسلامًا. حل هذه المفارقة بالنسبة إلى التدين الدعوي بالعودة إلى الإسلام وتعاليمه، أي بعودة المسلمين شكلًا إلى الإسلام مضمونًا. غير أن هؤلاء يتجاهلون أن تطبيق تعاليم الدين الإسلامي الإنسانية «الموجودة في الغرب»، والمقصود هنا العدالة والمساواة والحقوق، تحتاج بدورها إلى نظام سياسي يطبقها، لأن علة تنظيم المجتمع في الغرب وعدالته هو النظام السياسي، وليس مدى التزام الغربيين بتعاليم الأديان.

وهذا يعني أن عودة المسلمين إلى قيم الإسلام الإنسانية تمر عبر نظام الحكم الذي ليس من الضروري أن يكون إسلاميًا، ولكن من الضروري أن يكون على شاكلة نظم الغرب، أي ديمقراطيًا يؤمن بالعدالة والمساواة على الأقل. مثلما يعني أيضًا أن منظري التديّن الدعوي يتجاهلون أن تطبيق تعاليم الدين الإسلامي الإنسانية لا يحتاج إلى نظام إسلامي أصلًا (حالة أوروبا). ما يقودنا إلى الاستنتاج أن مسألة تأخر المسلمين -كما ذكرنا - مسألة سياسية، وليست مسألة دينية.

يركز براديم الإسلام الدعوي على الثقافة الشعبية، ويعتبرها هدفه الكبير، ويحاول السيطرة عليها بكل الوسائل، لاعتقاد غالبية رجالاته أن منزلتهم وسلطتهم تأتي من مدى شعبيتهم. ولذلك فإن هذا النوع من التدين ينتمي إلى الأنساق الثقافية التي تحاول السيطرة على الثقافة الشعبية، وليس إلى الأنساق التي تقف بجانب الشعوب. أي إلى نسق الثقافة المهيمنة، وليس إلى نسق الفئات المهيّمن عليها. وهنا تكمن مفارقة أخرى تعود إلى السوريين أنفسهم، فالسوريون المسلمون غالبيتهم يعتقدون أن الدعاة في صفهم، ويسدون النصح لهم، ويريدون الخير لهم، وأنهم فقط غيورين على الإسلام والمسلمين، أي إنه ليس لهم غايات شخصية أو مادية، وهذ ليس صحيح البتة. النسق الثقافي الذي يقدم نفسه على أنه منزه من الأغراض من أخطر الأنساق، بحسب بيير بورديو[38]، لأنه يحصل على شعبية غير حقيقية، ويتم تبنيه حتى من قبل من يكون النسق موجهًا ضدهم في الأصل. البنية الخفية/ الظاهرة لخطاب الدعاة تقوم على أن السوريين العاديين بحاجة إلى الدعاة والمتصوفة، لأن هؤلاء بمفردهم لا يعرفون كيف يفسرون الآيات الكريمة، ولا كيف يطبقون احكام الشريعة الإسلامية، أي أن المسلمين من دونهم سينحرفون ويسلكون طريق الظلال. ومن ثم، فإن هذا البراديم الدعوي يشترك مع النظم

(38) بيار بوردو، أسباب عملية- إعادة النظر بالفلسفة، أنور مغيث (مترجمًا)، (بيروت: دار الأزمنة الحديثة، 1998)، ص 30.



الدكتاتورية في المنطقة من حيث إنه لا يثق بالمسلمين/ السكان، ولا يرى أنهم أهل للحرية، ولا يعرفون كيف يستخدمون حقوقهم.

3. خطاب الدعاة خطاب متبرئ من المشكلات، يشير إلى المشكلة، وينبه إليها، ولكنه خطاب متنزه عن المشكلة بالوقت نفسه، ولا يحمّل الدعاة والمشايخ أي مسؤوليات تجاه أوضاع السوريين، لأنه يحمل السوريين أوزار كل ما يحصل لهم. خطاب يشبه في جوهره خطاب النظام الأسدي من حيث إنه خطاب يبرئ نفسه من أوضاع السوريين وأزماتهم، على الرغم من أنه هو أكبر المتسببين بهذه الأزمات.

ولعل هذا ما يفسر جزئيًا انتشار ظاهرة عدم ثقة السوريين بعضهم ببعض، وكثرة نقدهم بعضهم بعضًا. فنصف قرن من الاستماع إلى خطاب ينسب إلى السوريين كل أنواع الأفعال والسلوكيات اللاأخلاقية واللادينية، من قبل سلطة لها منزلة معنوية عالية في قلوب السوريين أنفسهم أمرًا ليس سهلًا، ولابد من أن يترك أثره لمدة من الزمن.

4. يمكن القول إن مصالح شيوخ التدين الدعوي الشخصية تشكل مربط الفرس في تصوراتهم للوضع في سورية. فهم يحشرون أنفسهم بين خيارين أحلاهما مر. فهم إما أن يجعلوا السياسة هي سبب المشكلات، ومنها تأتي الحلول كلها، وبذلك يقدمون استقالتهم بأيديهم من دوائر السلطة والنفوذ، أو يجعلون الثورة وكامل أوضاع السوريين مسألة دينية، ناتجة عن عدم التزام الناس بالشريعة الإسلامية وتراجعهم الأخلاقي، وبذلك يخرجون السياسة من المعادلات. فهم في النهاية طلاب سلطة وجاه لا أكثر ولا أقل، وإن اختلفت أساليبهم وأيديولوجياتهم عن طرق النظام الأسدي.

5. ينتمي الدعاة والمتصوفة إلى أيديولوجية دينية، ومن المعروف عن الأيديولوجيات الدينية، وهذا ينطبق على الأيديولوجية القومية العربية أيضًا، أنها لا تتهاون مع المستعمر والعدو الخارجي، ولكنها تتهاون بالمقابل كثيرًا مع النظم الطاغية، ولا تعطي قضايا الحريات السياسية والحقوق والعدالة والشفافية ومكافحة الفساد الأولوية. حتى يمكن القول إن أغلبية رجالات التدين الدعوى، من المعارضين والموالين، غارقون في الفساد، وتدور حولهم شبهات كثيرة.

6. السلطة والشعبية التي يتمتع بها رموز الإسلام الدعوي لا تعود إلى صوابية منهجهم في تفسير وضع السوريين، والمسلمين عمومًا، بل تعود أساسًا إلى تلاشي أي هوية سياسية للسوريين، قومية أو وطنية، ومن ثم لجوئهم إلى الهوية الدينية بديلًا، حتى لو كان بديلًا وهميًا. لقد فقد السوريون أي قناعة بالهوية القومية نتيجة ممارسات النظام السوري منذ انقلاب عام 1963، والقائمة على الاستفادة من العواطف القومية من أجل الاستلاء على السلطة بالقوة، وضرب عرض الحائط بالمصالح الوطنية والقومية كلها، والشروع في نهب ممنهج للبلاد، وإيقاف الحياة السياسية، ومنع الحريات وفرض قانون الطوارئ لأكثر من 50 سنة.

أما الهوية الوطنية السورية فلم تر النور أصلًا، سورية الحديثة دولة أتت بها اتفاقيات سايكس بيكو، ولم تكن دولة تعبر عن مجموعة بشرية بينها مشتركات وروابط. في مثل هذا الحالة على الدولة أن

تبني مثل تلك الروابط لتخلق نوعًا من الحميمية بين الدولة وسكانها. عندها تنشأ هوية انتماء للدولة وكيانها السياسي والجغرافي. غير أن الدولة السورية الحديثة لم تُعط الفرصة الكافية لتكوين مثل تلك الرابطة بين السكان والدولة. والسبب في ذلك انقلاب العسكر على الحياة السياسية القصيرة في سورية في مرحلة ما بعد الاستقلال.

هكذا يجد السوري نفسه اليوم أمام وضع «وطني» معقد. دولة ليست وطنية، يضاف إليها اليوم تصاعد هويات طائفية تحت وطنية، وهوية قومية تكاد تنعدم الأسس الواقعية لتحقيقها، إضافة إلى خوف من المستقبل، وعسكرة المجتمع. ذلك كله مهد الساحة أما الإسلام الدعوي للظهور والتوسع بوصفه البديل من كل ما سبق. هذا الوضع الصعب والمتوتر هو الذي ساعد في إخفاء حقيقة الإسلام الدعوي من حيث هو في النهاية نموذج سلطوي يهتم بالسلطة والمال والمنزلة والوجاهة أكثر من أي شيء آخر، نموذج يحمّل الناس مسؤولية كل ما يجري لهم، بغض النظر عما إذا كان الداعية مؤيدًا أو معارضًا للثورة. ولعل هذا ما يفسر أيضًا تشابه تفسيرات أسباب نشوب الثورة السورية بين محمد راتب النابلسي مثلًا (ابتلاء) وتفسيرات الدعاة المؤيدين للنظام (ابتلاء).

7. إن المفاهيم التي يستخدمونها: الظلم، العدل، التسامح، الخلاص، الأخلاق، الحقوق...، أصبحت مفاهيم ليس لها أي دلالة في السياق السوري. لأنها بكل بساطة مفاهيم ليست مهمومة بذلك الواقع، إلا في حدود الرغبة في السيطرة على السوريين. إنها مفاهيم عائمة بلا زمان ولا مكان ولا هوية ولا معنى ولا اتجاه.

8. دعوات الناس لفعل الخير وبر الوالدين والالتزام بالشريعة الإسلامية ونبذ التحاسد والغيرة والبخل والتعصب؛ أمور لم تخف يومًا النظام الأسدي، ولا أي طاغية عربي، ولن تخيفه، لأنها مجرد دعوات أخلاقية ونصائح الكل يعرفها ويحفظها عن ظهر قلب منذ مئات السنين، حتى إنها موجودة لدى الأديان كلها. ما يخافه النظام الأسدي هو تحول المواعظ إلى أفعال عبر آليات معينة. أي تحول الأمر إلى عمل سياسي. غير أن الدعاة لا يؤمنون بالعمل السياسي، وهنا تكمن مفارقة أخرى من مفارقات ممثلي الإسلام الدعوي: يريدون أن يؤثروا في الساحة السياسية، ولكن من دون أي عمل سياسي. إنهم بكل بساطة يفكرون بالقضية السورية من حيث هي مشكلة غير قابلة للحل البشري المنظم. كلام بلا أي معنى سياسي.

طرح حلول لا واقعية لمشكلة واقعية أمر يخدم المستفيدين من المشكلة، وليس ضحاياها. إعطاء أسباب لا سياسية لمشكلة سياسية يخدم المتسببين بالمشكلة، ويضيع حقوق أصحاب المشكلة.

9. سلطة رجالات الإسلام الدعوي في سورية مزيفة في النهاية. وإذا شئنا الدقة يمكن وصفهم بأنهم ضمن النسق السياسي المُهيمن على سورية، ولكنهم فئة مُهيمَن عليها ضمن هذا النسق [39]. وضعهم يشبه إلى حد كبير قيادات حزب البعث، فعلى الرغم من أنهم يشكلون جزءًا أساسيًا من السلطة السياسية في سورية، إلا أنهم يشكلون في النهاية فئة مأمورة، أو

(39) استعرنا هذا التشبيه من بيير بورديو، حيث يشبه المثقفين في العالم الرأسمالي بأنهم فئة مهيمنة في المجتمع ولكنها مهيمن عليها من السلطة السياسية بالوقت نفسه، راجع:

- بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع، هناء صبحي (مترجمة)، (دبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، 2012)، ص 100.

تابعة، ولسلطتها سقف واضح لا يمكن لها أن تتجاوزه. الدعاة شريك في السلطة، ولكن من موقع التابع، وليس من موقع الند.

يضاف إلى ذلك أن الدعاة في النهاية لا يؤمنون بالحريات والديمقراطية (الأهداف العريضة للثورة السورية)، لأنها قضايا مستجلبة من الغرب الذي يريد بدوره الهيمنة على بلاد المسلمين. وهذا يعني في النهاية أن ما يجمع بين الدعاة والنظام الأسدي أكثر بكثير من الذي يجمع بينهم وبين السوريين، خاصة إذا طالب هؤلاء بحرياتهم وكامل حقوقهم وفق النموذج الغربي.

10. إن رجالات الإسلام الدعوي في سورية مطالبون بإعادة حساباتهم بشكل جذري، وتشجيع الناس على طلب حقوقهم من الحكام ولو بالقوة، ونبذ الفتاوى التي تنافق للأنظمة، والتخلي عن الجري وراء مصالحهم الشخصية والاستمتاع بالنجومية، وبكلمة أخرى تكوين نظرية جديده للسياسة وعلاقة الدين بها، ورفع الوصاية الدينية على السياسة، وإلا سيظلون يخدمون النظام السوري، من حيث يدرون أو لا يدرون.

المصادروالمراجع

1. البوطي. محمد سعيد رمضان، هذا والدي، (دمشق- بيروت: دار الفكر- دار الفكر المعاصر، 1995).
2. الحبش. محمد، المرأة بين الشريعة والحياة، (دمشق: مركز الدراسات الإسلامية، دار ندوة العلماء، د. ت).
3. النووي. أبي زكريا يحيى بن شرف، المقاصد، برهان محمد بدر الدين الشاعر (محققًا)، (دمشق: مكتبة الغزالي، 2001).
4. بوردو. بيار، أسباب عملية: إعادة النظر بالفلسفة، أنور مغيث (مترجمًا)، (بيروت: دار الأزمنة الحديثة، 1998).
5. بورديو. بيير، مسائل في علم الاجتماع، هناء صبحي (مترجمة)، (دبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، 2012).
6. بكار. عبد الكريم، المسلمون بين التحدي والمواجهة: حول التربية والتعليم، (دمشق: دار القلم، 2011).
7. رايسنر. يوهانس، الحركات الإسلامية في سورية، محمد إبراهيم الأتاسي (مترجمًا)، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 2005).
8. سعيد. جودت، أقرأ وربك الاكرم، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998).
9. شميل. آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب (مترجمان)، (بغداد – كولونيا: منشورات الجمل، 2006).
10. هيدمان. ستيفن، التسلطية في سورية: صراع المجتمع والدولة، عباس عباس (مترجمًا)، رضوان زيادة (مراجعًا)، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 2011).

العقال والعمامة

تدين العشيرة في سورية

سليمان الطعان[1]

الملخص

تسعى الورقة الحالية إلى دراسة العلاقة بين العقال والعمامة، أي: بين العشيرة والدين. وقد حاولت الدراسة الإشارة إلى القضايا الجوهرية التي حكمت العلاقة بين الطرفين، وذلك باستعراض مكثف أملاه اتساع المساحة الزمنية، فانصب الاهتمام على العوامل التي أسهمت في تغذية حضور الدين في الحقل العام، كالتعليم، والهجرة إلى دول الخليج، والحملة الإيمانية التي كرسها النظام العراقي السابق، وانتشار ما يمكن أن يطلق عليه «الفقيه الفضائي» مع بداية الثورة الإعلامية.

ابتدأت الدراسة برسم صورة عامة عن العلاقة بين العقال والعمامة، وقد طبع النفور عمومًا العلاقة بينهما، فالعشيرة تنظر إلى رجل الدين بارتياب، وهذا الأخير يبادلها النفور نفسه، لأنه يضعها في إطار «الجاهلية» أو «البعد عن طريق الحق». رسمت الدراسة في البداية صورة للحياة الدينية عند العشيرة في لحظة تشكل الدولة السورية، بغية كشف التحولات التي طبعت الحياة الاجتماعية في ما بعد؛ وأظهرت الصورة المرسومة أن حضور الدين كان ضعيفًا في الحياة الشخصية والعامة على حد سواء، وهو حضور غلبت عليه -على الرغم من ضعفه- التصورات الصوفية التي تراجعت مع مرور الزمن، حتى وصلت إلى مرحلة التلاشي الفعلي. وفي مقابل خفوت صوت الطرق الصوفية، بدأت التيارات المحافظة تغزو حياة العشيرة السورية، بحيث أصبح البدوي الذي كان قليل العناية بالدين، أكثر اهتمامًا به، وإن لم ينتج عن ذلك تشدد أو تعصب ديني، إذ ما زال التسامح قيمة أساسية في تعامل أبناء العشائر مع الآخر المختلف عنهم دينيًا.

ولعل أهم ما انتهى إليه البحث هو الإشارة إلى تغير العادات الاجتماعية التي أصبحت أكثر امتثالًا لمدونة القيم الأخلاقية الدينية. مع أن تلك التحولات الاجتماعية لم تكن ناشئة عن زيادة الجانب الإيماني، بمقدار ما كانت تغيرًا في السلوك نتج عن الاستقرار، وتغير نمط الإنتاج، ودخول قيم الحداثة.

***

تواجه الباحث في التاريخ الثقافي والاجتماعي قلة الدراسات التي تتناول توثيق الحياة الاجتماعية أو الثقافية للعشيرة السورية. ومن المستحسن تسجيل حقيقة مؤلمة، هي أن أفضل ما كتب في هذا المضمار جاء على يد المستشرقين الذين أسهموا في توثيق أنساب العشائر وتحالفاتها، وبعض عاداتها في القرن التاسع عشر وبداية

(1) سليمان الطعان: أكاديمي سوري، أستاذ الدراسات العربية بجامعة غازي عثمان باشا في تركيا.

القرن العشرين[2]، وأن تلك الدراسات ما زالت هي المراجع المعتمدة في كثير من الأحيان في ما يخص حياة العشيرة وعاداتها وتقاليدها.

ولكن مع خفوت الحركة الاستشراقية، فإن تلك الكتابات تناقصت كثيرًا، الأمر الذي يجعل عملية البحث في التاريخ الاجتماعي الثقافي في المرحلة الممتدة من منتصف القرن العشرين إلى وقتنا الحالي عملية مضنية، نتيجة الافتقار إلى المصادر والمراجع الضرورية في هذا المجال، وبخاصة مع توجه سياسي سعى إلى تقييد البحث في الانتماءات العشائرية والطائفية والمناطقية، لأسباب باتت معروفة اليوم.

إن البحث الحالي لا يعنى بالدين من حيث هو مجموعة من العقائد والأوامر والنواهي، ولكن ينظر إليه على أنه ظاهرة اجتماعية، تؤثر في سلوك الأفراد وخياراتهم على الصعيدين الشخصي والعام، وتسهم في تشكيل رؤية الإنسان نحو العالم، بمعنى أن تركيز البحث ينصب على الدور أو الوظيفة التي يؤديها الدين في حياة المجتمع. ومما يسوغ مثل هذا التوجه في البحث أننا نعيش في مجتمعات تقليدية، ماتزال البنى الموروثة تقوم بدور محوري في صياغة توجهاتها، وفي تشكيل هوياتها الخاصة، الأمر الذي يدفع الأفراد إلى التمسك بهوياتهم الأهلية، وبخاصة في بلداننا التي لم تقم فيها دول مؤسساتية تزيح الولاءات ما قبل وطنية.

العقال والعمامة

كانت القبائل البدوية في سورية، في لحظة ولادة الدولة السورية عام 1918م، تتوزع على قسمين، قبائل رحل كـ«عنزة» و«شمر»، وقبائل مستقرة أو شبه مستقرة مثل: «بني خالد» و«الولدة» و«العفادلة». وهذا التمييز ضروري لمعرفة تأثير الدين لدى كل قسم. لكن من الواجب الإشارة إلى أن الدين، عمومًا، كان لدى كلا القسمين عبارة عن مجموعة من القيم الأخلاقية التي لا علاقة لها بالطقوس والعبادات. ولكن هذه الصورة بدأت بالأفول التدريجي مع استقرار القبائل الرحل، أو هجرتها النهائية من سورية، وانتشار التعليم، وازدياد الاختلاط بالمدن، بحيث زال هذا البعد القيمي والأخلاقي للدين في مقابل ازدياد التلازم بين الدين والطقوس الدينية.

نعثر على هذا الشكل من الدين والإيمان لدى البدوي التقليدي، وبدرجة أقل لدى أبناء العشائر المستقرة أو شبه المستقرة، فهؤلاء خضعوا، نتيجة لاستقرارهم، لتأثير بسيط من جانب الطرق الصوفية التي أدخلت إليهم حفظ بعض السور القرآنية القصيرة، وتأدية بعض الفروض لدى شرائح قليلة منهم. ومع ذلك، فإن بوسع المرء أن يقرر بأن الدين لم يكن له إسهام كبير في تشكيل وعي الفرد، ولم يكن له أيضًا حضور في الحياة الاجتماعية، ولا في خيارات العشيرة السياسية.

---

(2) انظر على سبيل المثال:

- ماكس أوبنهايم، آرش برونيلش، فرنز كاسل، البدو، ميشيل كيلو ومحمود كبيبو (مترجمان)، ط2، (المملكة المتحدة: شركة دار الوراق للنشر، 2007م).

- ألويز موزيل، في الصحراء العربية، عبد الإله الملاح (مترجمًا)، ط1، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2010م). وللاطلاع على ببلوغرافيا تتضمن كل ما كتب عن البدو في المشرق العربي باللغات العربية والفرنسية والإنكليزية والألمانية، انظر:

Nomades et sedentaire dans le proche-orient Arabe, Ndjock Lucien, Projet de recherché en vue de l' obtention du Diplome superleur de bibliothecaire, Ecole Nationale superleure de Bibliothecaires, 1988.

الإيمان لدى ابن العشيرة إيمان موروث، فالبدوي يعرف نفسه بأنه مسلم، ولكن العقائد ليست واضحة في ذهنه، فإسلامه لا يتعدى الشكل البسيط، أي: الإيمان بوجود الله[3]، وبأن محمدًا رسول الله، وعلاقته بالقرآن مقطوعة أو شبه مقطوعة، كذلك لا يؤدي البدوي الفروض الدينية، فلا يصلي ولا يصوم ولا يزكي. ومن الأمور التي يستحسن ذكرها أن البدوي التقليدي لا ينظر بارتياح إلى أولئك الذين يؤدون الفروض الدينية، والذين يكثرون من إيراد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في كلامهم، فهذا السلوك برأيه مؤشر على تدني الفضيلة والوازع الأخلاقي. كذلك فإن القبائل التي اختلطت بالحضر والمدن، فنالها حظ من الدين، تتراجع منزلتها في المقياس القبلي، لأسباب ليس من السهولة بمكان استخلاصها، وإن كان الأمر يتعلق من وجهة نظرنا بتحلل القبيلة من بعض الأعراف والتقاليد البدوية، وهو تخل يقربها من حياة المدن أو حياة الفلاحين المذمومة من جانب العشائر[4].

إذا كانت العمامة قد فقدت قيمتها بسبب كثرة أولئك الذين يرتدونها دون أن يكونوا أهلًا لها في الأوساط الدينية التقليدية في المدن الكبرى[5]، فإن لابس العمامة لا يتمتع بمنزلة محترمة في الأوساط العشائرية التقليدية، ذلك أن «شيوخ الدين» لا ينتسبون عادة إلى عشائر مرموقة، بل يفدون من الأرياف الفلاحية وأطراف المدن، فهم في نظر أبناء العشائر «مجهولو نسب»، والنسب مقياس أساسي في الحكم على الشخص وعلى منزلته الاجتماعية.

على خلاف هذه النظرة السلبية للابس العمامة، الذي يأتي في مرتبة متدنية في السلم الاجتماعي، إذ ينظر إليه على أنه «درويش» أو «على باب الله»، فإن العقال في الثقافة البدوية التقليدية يرمز إلى الشرف والرجولة، ففي أي خصومة بين بدويين، يسلب الطرف المنتصر عقال خصمه، لتجريده من شرفه وإهانة كرامته. فلبس العقال هو دلالة على تمتع البدوي بكل الحقوق التي يمنحها إياه النظام القبلي، ولهذا سنلاحظ أنه يتخلى عنه، إذا لحقه عار كبير، كهروب إحدى بناته أو أخواته مع رجل غريب على سبيل المثال، ولا يتمكن من إعادة العقال مرة أخرى إلا إذا استعاد كرامته المهدورة وغسل عاره.

بسبب هذه المكانة الرمزية التي يحظى بها العقال في الثقافة البدوية، سنلاحظ فيما بعد أن «السلفيين» العائدين من دول الخليج في إجازاتهم الصيفية القصيرة سيحرصون على ارتداء العقال والشماغ، بدلًا من «الحطة»- وهي قطعة قماش بيضاء بسيطة- مخالفين بذلك الشكل السلفي التقليدي الذي يفرض على أتباعه ضرورة الامتثال الصارم للقواعد الدينية في اختيار اللباس كتقصير الثوب، مع أن اللباس القصير يعد من الأمور المعيبة المخلة بالشرف عند الرجال والنساء على حد سواء، ولهذا لا يرى البدوي خروج المرأة سافرة أمرًا يستحق الوقوف عنده، ولكن الكشف عن الساقين في نظره خطيئة أخلاقية لا يمكن أن تغتفر.

الدين والعشيرة

في المرحلة التي شهدت ولادة الدولة السورية، كانت الطرق الصوفية هي التيار الديني الأكثر انتشارًا، لأسباب

(3) انظر: آن بلنت، قبائل بدو الفرات عام 1878، أسعد الفارس ونضال جعفر معيوف (مترجمان)، ط1، (دمشق: دار الملاح للطباعة والنشر، 1991م)، 444.

(4) يقول المثل البدوي: العز في الإبل، والذل في الغنم، والمهانة في البقر.

(5) توماس بيريه، الدين والدولة في سورية: علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة، حازم نهار (مترجمًا)، ط1، (الدوحة-إسطنبول: دار ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020م)، 127.

تاريخية ليس هنا موضع التفصيل فيها، وكان التصوف بصورته الشعبية هو المهيمن على الحياة الدينية، والتصوف الشعبي يعد مذهبًا واحدًا، إذ لا فرق واسعًا بين أتباع الطرق الصوفية، إلا الاختلافات في الرسوم العملية كالزي والأوراد[6].

ومع ذلك، فبسبب حالة البداوة، لم يكن للتصوف حضور فعلي عند العشائر، فجذوره التاريخية ليست بعيدة، إذ يشير عبود العسكري إلى أن أول ظهور للتصوف في الرقة والحسكة، مثلًا، يعود إلى نهاية الحكم العثماني، وأن قادة الطرق الصوفية في الحسكة قدموا من تركيا. ويعزز هذا الرأي المقارنة بين الزوايا والتكايا في المناطق ذات الأغلبية العشائرية بنظيراتها في المناطق الأخرى، حيث سنلاحظ غياب أي زاوية أو تكية في الرقة، فيما يبلغ عدد التكايا في دير الزور ثلاثًا فقط[7].

يتشعب المتصوفة الذين توافدوا على العشائر في قسمين: الدراويش الذين كانوا يخدعون الناس بحركاتهم ومفرداتهم الغريبة[8]، والباحثين عن الأعطيات والمزايا، والذين كانوا على معرفة ببعض السور القرآنية والأوراد، وقد قاموا بتعليم ما حفظوه لمن رغب من أبناء العشائر- وهم قلة على أية حال- نظرًا لانصراف الجمهور عن المعارف الدينية، ولجهل المتصوفة القادمين بالقضايا الدينية. وأصحاب هذا الصنف الأخير كانوا يفدون في أوقات المواسم الزراعية (موسم حصاد القمح، موسم قطاف القطن)، أو موسم إنتاج الألبان والأجبان في الربيع، فينالون بعض الأعطيات والهبات من قبل شيوخ العشائر ووجهائها. وهو مسلك رسخ النظر إليهم متسولين، وعزز في مرحلة لاحقة النفور من الصوفية وأفكارها.

وعلى الرغم مما نلاحظه من ضعف الطرق الصوفية في المناطق التي تقطنها العشائر، فإن الطقوس الدينية كانت في جوهرها صوفية المنزع، وهو مؤشر على أن الدين كان يحتل هامشًا مهملًا في الحياة الشخصية والعامة على حد سواء. وهو وضع استمر حتى السبعينيات من القرن المنصرم، مترافقًا مع تراجع تدريجي للممارسات الصوفية. أما الانقلاب الجذري فقد بدأ مع السبعينيات، وأخذت معالمه الأساسية بالظهور في التسعينيات وبداية الألفية لأسباب عدة، سنحاول في الصفحات القادمة الإشارة إليها بحسب تاريخ ظهورها.

1. **التعليم**

ليس لدى أبناء العشائر رغبة في الانضمام إلى التعليم الديني، فالبدوي كما أسلفنا قليل العناية بالدين. ونتيجة لهذا الموقف السلبي من الدين، والذي يعززه التناقض بين رابطة الدم القبيلة والرابطة الدينية، فإن نسبة لا تذكر من أبناء العشائر ستتجه إلى كلية الشريعة بدمشق، والمعاهد الدينية في المحافظات، وغالبًا ما يأتي هؤلاء الطلبة من منابت متواضعة اجتماعيًا (عشائريًا). والتواضع في المفهوم العشائري معناه أن القبيلة ابتعدت كثيرًا عن القيم البدوية وصارت أقرب إلى الحياة الريفية، والفلاح أكثر اهتمامًا بالدين من البدوي[9].

(6) انظر: عبد الله بن دجين السهلي، الطرق الصوفية: نشأتها وعقائدها وآثارها، ط1، (الرياض: كنوز إشبيليا للتوزيع والنشر، 2005م)، 81.

(7) انظر: عبود العسكري، تاريخ التصوف في سورية: النشأة والتطور، ط1، (دمشق: دار النمير، 2006م)، 177-178.

(8) المرجع السابق، 177-178.

(9) انظر: حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، ط6، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م)، 71.

جاءت عملية التحديث والتطور الاجتماعي عبر المدارس الحديثة التي أنشئت بعد الاستقلال[10]، والتي كان معظم الأساتذة فيها من ذوي التوجه القومي، وسيتكرس هذا الأمر مع انقلاب حزب البعث وتعميم أفكاره القومية المطعمة بنزعة يسارية معادية للدين. وقد ظلت الأفكار المعادية للدين مسيطرة على الشباب المتعلم حتى الثمانينيات. وهذا ما عزز من فقدان رجال الدين أي احترام فعلي في نظر المتعلمين. وعلينا أن نتوقف لنعرف رجل الدين هنا، حتى لا يحدث أي التباس، فرجل الدين هو المؤذن أو إمام الجامع الذي يستطيع قراءة القرآن الكريم وتلاوته، والذي تلقى معرفته الدينية عن رجال الطرق الصوفية، وغالبًا ما يكون شيخًا كبيرًا، يؤم مجموعة من كبار السن لا يتجاوز عددهم أصابع اليد الواحدة.

مع انتشار التعليم، والتغلغل التدريجي لقيم الحداثة، بات المجتمع يرفض الممارسات الصوفية التي أصبحت في نظر الأجيال الجديدة سلوكًا مستهجنًا. وهذه المصاحبة بين الدين بصيغته الموروثة، والخرافة، هي التي أسفرت عن نفور المجتمع منه، والتعاطف مع خطاب الصحوة الذي وصل لاحقًا مع البث الفضائي. وترافق كل هذا مع غياب استيراتيجية شاملة تقوم على تعليم يقوي الوازع الأخلاقي والديني، وينشر في الوقت نفسه قيم العقلانية[11].

بكثير من التبسيط نستطيع القول بأن الانضواء تحت عباءة التيار الإسلامي مرَّ بمرحلتين، مرحلة الاختيار السياسي الحر، وفيها انتسب أفراد قلائل إلى جماعة الإخوان المسلمين، ومرحلة تالية غير سياسية، دخلها الجيل المتعلم بأكمله على خلفية تعرضه للتأثير الثقافي العام.

الشاوي في الجامعة

في التسعينيات سيزداد عدد الطلبة الشوايا في الجامعات السورية، وبخاصة في جامعة حلب التي تحتضن عادة أغلب الطلبة القادمين من المحافظات الشرقية التي تشكل الخزان الرئيس للعشائر السورية. وما إن نصل إلى بداية الألفية الحالية حتى نرى جامعة حلب منقسمة بين «الشوايا» و«الأدالبة»، ويشير هذا الانقسام على نحو أعمق إلى أن أعداد الطلبة الشوايا أصبحت كبيرة، مقارنة بالعقود الماضية، وأن نتائج اهتمام أبناء العشائر بالتعليم أصبحت واضحة للعيان.

لقد اختفت منذ زمن بعيد الأحزاب السياسية التي كان من الممكن أن يجد فيها الطالب مجالًا للتعبير عن ميوله الفكرية وتوجهاته السياسية، فقد مسح حزب البعث الطاولة تمامًا، تاركًا نفسه اللاعب الوحيد في الحياة السياسية، ولكن خطاب النظام صار باهتًا، وانتهى إلى مجموعة من القوالب المحنطة التي لا حياة فيها، والتي لم تعد تجذب إليها إلا قلة من الانتهازيين. وفي هذه المرحلة، كانت السلطة قد أقدمت على التصالح مع قوى الإسلام السياسي، كحماس والجهاد الإسلامي وحركة الإخوان المسلمين الأردنية، الأمر الذي أوجد فرصة لنمو خطاب إسلامي يستفيد من تلك العلاقة. في هذا الجو الديني سيجد «الشاوي» نفسه محاصرًا، فمن جهة يوجد تيار ديني تقليدي، لديه نفوذ واسع في الحياة العامة،

---

(10) ربما كان التعليم هو الصفحة المضيئة الوحيدة في تاريخ الحكومات السورية التي اتسمت سياساتها التنموية بإهمال متعمد للأرياف. للمزيد من الاطلاع على التوسع في التعليم في منطقة الحسكة على سبيل المثال، انظر: محمد جمال باروت، التكون التاريخي الحديث للجزيرة السورية، ط1، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013م). 532- 533.

(11) يبدو أن من الأسباب الجوهرية التي أدت إلى هذه النتيجة هيمنة الخطاب الأشعري بطابعه غير العقلاني على الفكر الديني عمومًا.

ومن جهة ثانية غضت السلطة النظر عن التدين الشعبي لاعتبارات تتعلق أساسًا بالعلاقة النفعية الناشئة بين البرجوازية السنية ذات النزوع الديني، والأجهزة الأمنية القادمة أساسًا من الطائفة العلوية.

يختلف عقد التسعينيات من القرن الماضي عن عقد الثمانينيات من ناحية العلاقة بين الدين والدولة، فقد أصبح النظام السوري –ولاسيما بعد أن قضى على كل الأخطار التي تهدد وجوده-أكثر ليونة نحو المظاهر الدينية التي بدأت تنتشر، فأصبحت أكثر ظهورًا في الحياة الاجتماعية، إذ لم يعد تخلفًا ارتداء الحجاب الذي انتشر بين نواب حزب البعث في مجلس الشعب، وزوجات عدد من الوزراء، وكبار قياديي الحزب في المحافظات. ويعيد توماس بيريه هذا التطور إلى العلاقة بين النظام السوري والقوى المعارضة لاتفاق أوسلو، والتي ضمت إلى جانب القوى الشيعية إيران وحزب الله تنظيمات سنية كحماس والجهاد الإسلامي والإخوان المسلمين الأردنيين[12]، الأمر الذي أعطى حرية أكبر للخطاب الديني، لكي يتغلغل في النسيج الاجتماعي مستغلًا هذه العلاقة الجديدة، ولاسيما أن النظام كان يحرص على استمرار هذه العلاقة، شريطة تحييد الدين عن السياسة كما يشير بيريه نفسه.

كان لهذا المناخ الديني تأثير كبير في الطلبة الشوايا الدارسين في الجامعات السورية، وخصوصًا جامعة حلب، حيث انخرطوا على نحو مباشر أو غير مباشر بالنقاشات والحوارات التي تجري بين أصدقائهم القادمين من بيئات أكثر تدينًا، على خلاف بيئاتهم الاجتماعية التي ينحدرون منها. ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن الفضاء العام في مدينة حلب، في نهاية التسعينيات وبداية الألفية، سيطر عليه خطاب جهادي، تخترقه الأجهزة الأمنية، كحالة محمود غول آغاسي[13]، الذي جذبت خطبه الحماسية أعدادًا كبيرة من الطلبة الذين يقطنون الأحياء الشرقية من المدينة، والتي يسكن فيها عادة القسم الأكبر من أبناء العشائر بحكم صلات القربى والمعارف في تلك الأحياء. أما في صفوف الطلبة القاطنين في المدينة الجامعية، فقد حظي «عبد الهادي بدلة»، إمام جامع الرضوان، في حي الشهباء المجاور، بشهرة واسعة، وجمهور كثير من الطلبة. وقد اشتهر «بدلة» بقدرته على الإلقاء والإقناع وجذب الأنصار، حيث كان الجامع يمتلئ بالطلبة في صلاتي المغرب والعشاء.

وعلى النقيض مما هو متوقع من طلبة قادمين إلى الجامعات بقصد التعليم والانفتاح على الآخر، تعينهم في ذلك خلفياتهم الاجتماعية «الليبرالية»، فإن التيار العام بدأ يأخذ منحى أكثر محافظة، لا بسبب موقف فكري مسبق، فأغلب هؤلاء الطلبة قدموا من بيئاتهم العشائرية دون أي خلفية إيديولوجية معينة، باستثناء القيم القومية التي تلقوها، سواء من الأهل أو من النظام التعليمي، بل إن خلفياتهم الاجتماعية كانت تتيح لهم الانخراط في تيارات «علمانية»، لو كان لهذه التيارات حضور في الساحة الفكرية والسياسية، ولكن بسبب غياب هذه التيارات، فإن تأثر هؤلاء بالتيار الديني العام كان ملحوظًا، ولاسيما في النظرة التي بدأت تتشكل لديهم حيال بعض العادات الاجتماعية التي كان منتشرة في الأوساط التي ينتسبون إليها. فعلى سبيل المثال، بدأ الشاب الشاوي الذي يدرس في الجامعة يجد حرجًا من أمه التي لم يكن حجابها يغطي كامل شعرها، والتي كانت تعيد غطاء الرأس بتكاسل حين

(12) انظر: توماس بيريه، 122.

(13) انظر: المرجع السابق، 134.



ينزلق كاشفًا شعرها بأكمله. وتطور الأمر عند فئة قليلة من الطلبة باتجاه مواقع أكثر تشددًا، والذين انخرطوا في التيار الأصولي الراديكالي.

سيكون لهؤلاء الطلبة دور واضح في قيادة الحراك الثوري في المناطق العشائرية فيما بعد. ولكن، على الرغم من أن الدين أصبح أكثر تأثيرًا في حياتهم الشخصية والعامة من حياة آبائهم، وفي توجيه خياراتهم السياسية وسواها، فإن تأثيره في الحراك الثوري كان ضئيلًا، لأنهم لم يتحولوا كليًا باتجاه تبني الخيار الديني، فالقيادات التي نظمت المظاهرات والاحتجاجات، وبدأت بتكوين الفصائل المسلحة، كانت قيادات شابة لديها انتماء إلى الإسلام الحضاري، ولكن وجهة نظرها غالبًا ما كانت وجهة نظر منفتحة على الخطابات الأخرى.

2. **الهجرة إلى دول الخليج**

أدت الهجرة إلى دول الخليج -ولاسيما السعودية- إلى اصطدام الجيل الأول من المغتربين بالصحوة الإسلامية والتأثر بفضائها العام، وهو جيل لم تكن لديه معرفة دينية كافية، ولا أي خلفية إسلامية، فحال ذلك دون الانتساب إلى التيار الإسلامي بشكله الواسع، باستثناء أعداد قليلة لا تشكل ظاهرة تستحق الإشارة إليها.

يشير لاكروا إلى أن الثقافة التي أنتجتها الصحوة تتميز بتمسكها بإيديولوجيا وبممارسات تتعارض مع الأعراف الاجتماعية السائدة في وقت ظهورها[14]. والحقيقة أن هذه الحالة تشبه إلى حد كبير الطريقة التي انتشر فيها الخطاب السلفي في المناطق العشائرية في سورية، ربما بسبب تقارب البنية العشائرية في كلا البلدين.

تكونت إيديولوجيا الصحوة من تقاطع مدرستين فكريتين لكل منهما وجهات نظر نحو العالم تختلف عن رؤى المدرسة الأخرى، وهما: المدرسة الوهابية ومدرسة الإخوان المسلمين. تقوم المدرسة الوهابية على محاربة البدع التي أدخلت إلى عقيدة السلف، ولها عدو رئيس هو الفرق الإسلامية المناوئة كالشيعة والمتصوفة. في حين أن مدرسة الإخوان المسلمين مدرسة سياسية، تقوم على مناهضة «الغرب الإمبريالي» و«الأنظمة الكافرة» في الشرق الأوسط[15].

السبب الذي يفسر تأخر الصحوة الإسلامية في الوصول إلى العشائر عن طريق المهاجرين إلى دول الخليج، أن الجيل الأول الذي هاجر إلى السعودية في السبعينيات لم يكن في مجمله متعلمًا، فقد كانت أغلبية المغتربين من عمال البناء وأصحاب الحرف الصغيرة الذين أخذوا معهم أسرهم، فنشأت تلك الأسر في بيئة سلفية، وذهب الأولاد إلى مدارس يهيمن عليها خطاب الصحوة، وهؤلاء الأطفال سيعودون مع بداية التسعينيات للدراسة في الجامعات السورية، وستزداد أعدادهم مع بداية الألفية على نحو واضح.

كان الفضاء الاجتماعي العشائري أرضًا بكرًا من ناحية المعرفة الدينية، لذلك تعرف المهاجرون الأوائل إلى دول الخليج إلى التعاليم والفروض الدينية هناك. فعلى خلاف أبناء المدن الأخرى، لم يكن

(14) انظر: ستيفان لاكروا، زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، عبد الحق الزموري (مترجمًا)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012م)، 74.

(15) انظر: المرجع السابق،74-75.

هذا الجيل يمتلك معارف وثقافة دينية تسمح له بالمحاكمة والاصطفاء، لذلك كان تأثره بخطاب الصحوة أشد من غيره، فقد رسخ في وعي هذا الجيل- على الرغم من عدم اقتناعه بخطاب الصحوة- أن ما يصدر عن هذا الخطاب بخاصة، وهذه البيئة السلفية عامة، هو السلوك الديني القويم، لأن هؤلاء المهاجرين واجهوا للمرة الأولى خطابًا دينيًا يبتعد عن ممارسات المتصوفة التي خبروها في بلدهم من قبل، والتي شابها السحر والشعوذة.

إذن، لم يكن جيل المغتربين الأوائل من الملتزمين بخطاب الصحوة على الإطلاق، فلا تحصيلهم المعرفي، ولا العادات والتقاليد التي نشؤوا في ظلها ستسمح لهم بتبني مفردات هذا الخطاب، إلا عددًا محدودًا لا يمكن أن يشكل ظاهرة، كما أشرنا إلى ذلك قبل قليل. وهذا ما يفسر، مثلًا، عدم انضمام أحد من المغتربين الأوائل إلى المجاهدين العرب في أفغانستان. ولكن الأفراد الذين بدؤوا بالسفر إلى السعودية في مرحلة لاحقة اختلفوا عن سابقيهم، فقد تكونت لديهم معرفة دينية، ناتجة عن التعليم الرسمي، أبعدتهم عن الطقوس الصوفية، وقربتهم من تبني خطاب الصحوة الذي بدا لهم أكثر تماسكًا وانضباطًا وإقناعًا. وقد عاش أبناء هؤلاء المغتربين في ظل نظام تعليمي أشرف الإخوان المسلمون على هندسته وصياغة مبادئه، فنشأ الطلبة في بيئة فكرية صحوية، تبنى خطابها وتأثر بوجهة نظرها الشاملة مثلما تأثر بها السعوديون[16]. ولكن، على عكس الرأي الشائع، لم يكن هؤلاء الطلبة من السلفيين - ما عدا استثناءات قليلة- بل كانوا متلهفين للخروج على العادات والتقاليد والقيود التي كبلتهم من قبل، وساعدهم على ذلك وفرة المال في أيديهم، غير أنهم من ناحية ثانية حملوا معهم -كما قلنا- رؤية الصحوة ووجهة نظرها نحو العالم.

يجب تسجيل حقيقة أن هؤلاء الأبناء قلما اختلطوا ببيئات آبائهم، ولذلك لم يكن لهم تأثير واسع في البيئة العشائرية، فمن جهة، لم يكن ينظر إليهم على أنهم قدوة اجتماعية، أو مثال ينبغي احتذاؤه، ومن جهة ثانية، كانوا في مجملهم يعودون إلى دول الخليج للعمل بعد التخرج في الجامعة، وقلة قليلة جدًا هي التي آثرت البقاء في بلد لن يوفر لها الرفاء الذي تمنته أو الذي وفره لها الآباء. لكن جزءًا من هؤلاء الذين كانوا في الجامعة في بداية الثورة انخرط على نحو واسع في المظاهرات، وفي الاحتجاجات، ولاسيما في جامعة حلب، وانتسب عدد منهم فيما بعد إلى التشكيلات المسلحة، ولكن ليست لدينا إحصائيات دقيقة عن أعدادهم، وعن تأثيرهم في تلك التشكيلات، وهل ساهموا على نحو ما في التمهيد للكتائب الإسلامية؟ هذه أسئلة بحاجة إلى دراسات أكثر تفصيلًا، يبدو أننا لا نتوفر عليها.

إذن، لم يكن للأبناء العائدين من دول الخليج دور في تسرب الخطاب السلفي إلى البيئة العشائرية، فقد سلك هذا الخطاب طرقًا أخرى، أهمها على الإطلاق حركة الأشخاص الواسعة، فنحن نتحدث عن أعداد ضخمة تصل إلى الملايين، كانت تنتقل في إقامتها بين السعودية وسورية، وبخاصة الزوجات، نظرًا لأن ظروف الحياة في دول الخليج عمومًا لم تكن مرغوبة من قبل نساء اعتدن العيش في بيئة منفتحة، يستطعن فيها الذهاب إلى الأسواق وزيارة الجيران والأقارب بحرية لم تكن متاحة لهن هناك؛ ولكن، على الرغم من رفض هذه الحياة المغلقة، فإن تأثيرها تسرب إلى نمط حياتهن مع مرور الزمن، بحيث صارت المرأة القادمة من السعودية تلبس الخمار، والعباءة السوداء، وتتجنب ما أمكن محادثة الرجال

(16) انظر: المرجع السابق، 87.



والاختلاط بهم. لقد تحولت إلى مواقع أكثر محافظة من شقيقاتها وجارتها اللواتي بقين في سورية.

ثمة مسألة أخيرة في هذا الجانب أرى أن من الضروري الإشارة إليها، فالثروة التي تكونت لدى القادمين من دول الخليج أعطتهم ميزة على غيرهم، بمعنى أنهم تمتعوا برأسمال حقيقي، زاد من مكانتهم الاجتماعية، ولذلك حازت الذقن السلفية الجديدة من التقدير ما لم تتمكن من حيازته الذقن الصوفية الفقيرة، القادمة أصلًا من منابت اجتماعية متواضعة. إن الطفرة المالية التي تمتع بها هؤلاء سمحت لهم مثلًا ببناء عمارات تتسم بالأبهة والفخامة، وهو ما عزز الفوارق بينهم وبين الآخرين، ماديًا ورمزيًا على حد سواء، بحيث تحولوا إلى نماذج جرى احتذاؤها، لأنهم حازوا من وجهة نظر الآخرين خير الدنيا والآخرة.

3. الحملة الإيمانية في العراق

كان من أهداف الحملة الإيمانية التي شنها النظام العراقي السابق بعد حرب الخليج ملء الفضاء العام بخطاب ديني، بعد أن ثبت تراجع الخطاب القومي وعدم قدرته على الحشد. ولقد كان لهذه الحملة نتائج واضحة كما يذكر فالح عبد الجبار، فقد أقيم في بغداد وحدها أكثر من مئة مسجد فخم، وشُجِّعَتْ النساء على ارتداء الحجاب، وجرى حظهن على البقاء في البيوت، كما أن الحكومة أغلقت الحانات في شارع أبي نواس الشهير، وإزاء هذا التشجيع زاد عدد زوار المساجد ثلاثة أضعاف[17]. كان لهذه الحملة دور ملموس في تعزيز المشاعر الدينية في المناطق القريبة من الحدود العراقية، والتي يصل إليها البث التلفزيوني العراقي، ولاسيما في محافظتي دير الزور والحسكة، وفي إشاعة خطاب ديني بديل من الخطاب العروبي المتآكل، ويذكر فالح عبد الجبار في هذا السياق أن التيار الديني في العراق تلقى نوعًا من الدعم في أعقاب هزيمة حرب الخليج الثانية، إذ شجع النظام العراقي رجال الدين السنة، وأعطاهم حرية أكبر في الكلام والوعظ في المساجد، بحيث صار من الممكن رؤية شباب ملتحين يرتدون ثيابًا قصيرة في بغداد والموصل والأنبار[18].

على خلاف الحرمان من التمثيل السياسي الحقيقي للعشيرة في سورية، فإن عشائر العراق المتاخمة للحدود السورية هي التي أسهمت في تكوين العراق الحديث، بفعل انخراطها في وظائف الدولة والإدارة منذ العهد العثماني، وهو ما اضطر البريطانيين إلى الاستعانة بالإنتلجنسيا السنية في إدارة الدولة الوليدة. وإذا أضفنا إلى ما سبق التداخل العشائري على جانبي الحدود العراقية السورية، وأن المستوى التعليمي لعشائر العراق أعلى بما لا يقاس من المستوى التعليمي للعشائر السورية، أدركنا أن العلاقة بين الطرفين كانت علاقة تأثر وتأثير، كان فيها الطرف السوري هو الطرف المقلد والمتأثر بما يجري على الجانب العراقي، ولاسيما بعد أن تكرس حضور العراق في الوجدان الجمعي قوة قومية، خاضت حرب الخليج الأولى تحت شعار قومي، هو الدفاع عن «البوابة الشرقية للأمة العربية»، وعزز هذا التأثير العراقي على المستويين الديني والاجتماعي أن المناطق المتاخمة للحدود السورية في الموصل والأنبار هي تقليديًا: «معاقل محافظة لمزيج من النزعة الإسلامية، والنزعة القبلية، والنمط القديم

(17) انظر: فالح عبد الجبار، العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، أمجد حسين (مترجمًا)، ط1، (بيروت-بغداد: دار الجمل، 2010م)، 461-463.

(18) انظر: المرجع السابق، 35.



للقومية العربية»[19].

إن الضمير الجمعي لأبناء العشائر يجد نموذجه الأوفى في العراق الذي يتمتع فيه أبناء العشائر بمزايا السلطة وقدرتها على الهيمنة والتأثير، ولذلك يكتسب العراق رمزية كبرى لا يحوزها النظام السوري الذي ينظر إليه هنا من زاويتين، فهو من جهة «حضري» بمعنى أنه غير قبلي، لأن العناصر المؤثرة في بنية النظام عناصر غير قبلية على خلاف النظام العراقي، ومن جهة ثانية نظام «علوي»، لأن الأجهزة الصلبة فيه ذات بنية عصبية طائفية. وهذا ما يجعل الضمير الجمعي للعشائر في حالة من التوجس إزاء كل ما يصدر عن النظام السوري، في حين أنه يتقبل لأسباب عشائرية وطائفية معًا ما يصدر عن النظام العراقي. والنتيجة أن الحملة الإيمانية في العراق، وبخاصة مع الخطاب المشبع بالرموز الدينية الذي بدأ يطغى على مفردات السياسة العراقية، وبخاصة أحاديث الرئيس العراقي صدام حسين، أدت إلى تأثير كبير يفوق كل ما يمكن أن يقوم به النظام السوري من دعاية مضادة في المنطقة العشائرية.

يخطئ، من وجهة نظرنا، أولئك الذين يظنون أن العراق يبدأ عند المعابر الحدودية في التنف والبوكمال وربيعة، فهم يتجاهلون النسيج الاجتماعي الواحد، واللهجة الواحدة بين العراق وأبناء العشائر السورية من جهة ثانية. إن العراق الشعوري والثقافي يبدأ ما إن تطأ قدما المرء مركز الانطلاق الشرقي حلب، فمن هناك تبدأ لهجة أخرى، وتقاليد مختلفة عما هو متداول في الخطاب الرسمي السوري، وهي عادات مغيبة، ينظر إليها عادة نظرة «استشراقية». وهو أمر ينطبق على كل المدن الموجودة وسط محيط من العشائر كالسلمية مثلًا، وهي مدينة لها خصوصيتها الطائفية.

وتشرح لنا هيمنة الفضاء العراقي على المنطقة الشرقية من سورية الخيارات السياسية فيها، فعلى خلاف المدن الكبرى التي كانت أغلبية المعارضين فيها تنتمي إلى الإخوان المسلمين، وعلى النقيض من انتساب أبناء الأقليات الدينية إلى حزب العمل الشيوعي، كان معارضو النظام في المنطقة الشرقية من المنتمين إلى الجناح العراقي من حزب البعث. وهذا ما أكسب التيار القومي في المنطقة العشائرية، ممثلًا بحزب البعث بصورة أساسية، مسحة إسلامية كان يفتقدها من قبل، وهي مسحة جاءت بفعل تأثير النموذج البعثي العراقي بصيغته الإسلامية الجديدة. فقد بدأ أعضاء حزب البعث بأداء الصلوات في المساجد، ولاسيما صلاة الجمعة، وهو تغير كبير إذا ما عرفنا أن هؤلاء الأعضاء أنفسهم كانوا قبل عقد من الزمن لا يؤدون الصلاة، ويتعمدون التدخين وتناول الطعام أمام الناس في شهر رمضان.

4. الفقيه الفضائي

منذ نهاية السبعينيات تقريبًا، ومنذ مجزرة «حماة» عام 1982م على وجه الخصوص، أي منذ غياب السياسة كليًا عن المجال العام، بدأ الخطاب الديني السوري مسيرة انحداره المحتوم، الناتج عن القمع الذي مارسه النظام، فأصبح مجموعة من المواعظ الأخلاقية المكرورة التي لا علاقة لها بشؤون الناس الحياتية ومشكلاتهم اليومية، وتحول إلى استعراض ممل لسرديات تاريخية، وهو ما أسفر عن نفور عام من الفقيه السوري الذي يظهر على محطات التلفزة التابعة للنظام.

---

(19) انظر: المرجع السابق، 35.

في اللحظة التي وصل فيها الخطاب الديني إلى قاع انحداره، ظهر الفقيه الفضائي، مقدمًا خطابًا دينيًا مختلفًا؛ ففي مقابل التحجر أو التكلس الذي أصاب الخطاب الديني السوري، فتحت المحطات الفضائية «الخليجية» باب النقاش والحوار في القضايا والمشكلات التي تواجه المسلمين في كل أصقاع العالم، الأمر الذي أتاح للناس التفاعل معها. وفي موازاة ذلك الانفتاح كان هناك تضييق مرعب فيما يتعلق بالحياة السورية وشؤونها وقضاياها، الأمر الذي جعل الحديث عن قضايا «الآخرين» مرآة تنعكس فيها قضايا المجتمع السوري ومشكلاته. الفقيه الفضائي فقيه سلفي في المقام الأول، يركز على القضايا التي تشكل بؤرة اهتمام المذهب السلفي، أي: محاربة المذاهب والتيارات التي يرى أنها خارجة على التفسير القويم للنص الديني، وهي في مجملها تقع داخل دار الإسلام، فالعدو في المذهب السلفي داخلي لا خارجي، إن العدو ينتمي إلى التيارات الباطنية «صوفية، شيعية، علوية، إسماعيلية»، ويشكل خطرًا يهدد وحدة الصف، ولذلك لا يجب التهاون معه. وكانت الحالة السورية حالة نموذجية في هذا الجانب، فالنظام ينتمي إلى واحد من تلك التيارات الضالة، في حين أن الناس الذين يتوجه إليهم الفقيه بخطابه يفترض بهم أنهم يمثلون العقيدة الصحيحة.

كان البث الفضائي بداية عهد جديد، تراجعت فيه قيمة الكلمة المكتوبة للمرة الأولى منذ انتشار ثقافة الكتابة، مفسحة المجال للصورة البصرية أن تتصدر التأثير في الفضاء العام. ولم يكن لهذا التحول من الثقافة المقروءة إلى الثقافة البصرية أن يمر دون أن يحدث تغيرًا ثقافيًا، نتج عنه « تغير في القوى المؤثرة اجتماعيًا وثقافيًا، وسقوط النخبة، وبروز الشعبي والهامشي[20]. لم يعد المفكر والكاتب والروائي، وبكلمة عامة المثقف، صاحب الكلمة المسموعة في عالم البث الفضائي، فقد انحسر دوره في الحياة العامة، وتراجع ليتقدم عليه نجوم الإعلام الجدد، بمن فيهم الفقيه الفضائي.

كان التيار الديني سباقًا في الإفادة من الوسيلة التقنية الجديدة، فشرع في استثمارها بطريقة لا تختلف عن أي منظومة إيديولوجية أخرى، ولكن استثماره كان كبيرًا بفعل ما تنطوي عليه الأداة ذاتها من إمكانيات لم تكن تتوفر عليها وسائل الاتصال السابقة. ولا ننسى أن التيار الديني خرج من الحرب الباردة وهو يقف في الجهة الرابحة ضد الشيوعية «الملحدة» التي كان يناصبها العداء، الأمر الذي أدى إلى تراجع كل التيارات الفكرية الأخرى، بما فيها التيار القومي الذي بقي خطابه محنطًا غير قادر على التكيف مع التسارع التقني، والذي كان يعاني أيضًا من شح في التمويل، أثر في قدرته على الحشد الإعلامي، وبخاصة أنه خرج أيضًا وهو يقف في صفوف الفئة التي خسرت الحرب الباردة. وقد كان للتمويل الخليجي دور كبير في قيام محطات دينية متنوعة، توجهت في معظمها إلى مخاطبة التدين الشعبي، ومحاولة تسييسه، وتحويل الإنسان البسيط ذي التدين الشعبي إلى إنسان مؤدلج دينيًا.

وفي ظل مجتمع لم تقم فيه الدولة بدور تنويري حقيقي، بل أسهم النظام في تعزيز الانتماءات الأهلية القائمة على عصبية طائفية ضيقة، ظهر على نحو لا تخطئه عين التأثر بالخطاب الديني الجديد، فنما لدى أبناء العشائر التدين الشعبي والانتماء الطائفي.

لنعد قليلًا إلى الوراء. كانت معركة أشرطة «الكاسيتات» أداة فعالة في نشر أفكار الصحوة وقيمها في دول الخليج العربي ومصر وغيرها من البلدان، ولكن تأثيرها لم يصل إلى المناطق العشائرية في سورية، على الرغم من

(20) انظر: عبد الله الغذامي، الثقافة التلفزيونية، ط2، (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005م)، 43 وما بعدها.

وجود أعداد كبيرة من المهاجرين في دول الخليج، لأسباب من بينها الرقابة الصارمة التي فرضها النظام السوري على دخول المواد المقروءة والمسموعة، ولاسيما تلك التي تروج للحركات الإسلامية، والعقوبات القاسية التي كانت تودي بمن يقرأ تلك المنشورات إلى الإعدام. ولهذا بقيت أشرطة «كاسيتات» الأغاني العراقية والأغاني الشعبية هي المهيمنة على الفضاء السمعي حتى ظهور البث الفضائي. أما مع بداية البث الفضائي، فإن الفقيه الفضائي أصبح من أفراد العائلة، لأنه يقيم معها في المنزل مدة أربع وعشرين ساعة. كذلك فإن الجمهور المخاطب كان واسعًا ويشمل الأفراد كلهم. إن الهجرة إلى الخليج –وهي هجرة واسعة-لم يكن لها تأثير كبير، إذا ما قورنت بتأثير الفقيه الفضائي، ففي هذه المرحلة، وصل الخطاب السلفي إلى كل البيوت دون استئذان.

لا بد من الإشارة إلى الأسباب التي دعت الجمهور إلى تلقي الفقيه الفضائي والاستماع إليه، حتى صار لكل فقيه مريدوه (بالمعنى الحرفي لكلمة مريد)، يتبنون أفكاره وآراءه ويحفظون فتاواه. ثمة أسباب عامة لا تخص المجموعة البشرية «العشيرة» التي نحن بصدد الحديث عنها، كقدرة هؤلاء الفقهاء على تقديم الوعظ بطريقة مختلفة بعيدة عن جفاف الفقهاء التقليديين «الأرضيين»[21]، وعلى نحو يقرب الدين من فهم عامة الناس. ولكن هناك أسبابًا أخرى تتعلق بالحالة السورية عمومًا، وبالعشيرة على نحو الخصوص.

فقدت المدرسة الدينية التقليدية في بلاد الشام قدرتها على التأثير، وعلى تطوير خطاب ديني بعيد عن إملاءات السلطة، فلم يعد رجل الدين السوري قدوة ومصدرًا لتلقي المعرفة الدينية، ولاسيما في أوساط الشباب، بل ينظر إلى رجال الدين الذين يظهرون على وسائل الإعلام السورية على أنهم أبواق تنطق بما يملى عليها من جانب الأجهزة الأمنية، ولهذا تحولت فئات واسعة من المجتمع السوري، ومن ضمنها أبناء العشائر، إلى متابعة الخطاب القادم من المراكز التقليدية في الخليج. وقد اكتسى هذا التحول لدى أبناء العشائر بعدًا طبقيًا، يحسن الوقوف عنده قليلًا.

لقد جاء الفقيه الفضائي السوري في اللحظة التي شرع فيها النظام بتحرير الاقتصاد، وهو ما أسفر عن ظهور طبقة نيوليبرالية طفيلية، تماهى الخطاب الديني السوري إلى حد بعيد مع توجهاتها، وحاول أن يقدم «تدينًا بمواصفات خاصة، تتلاءم مع حالة المترفين والمتخمين من أبناء تلك الطبقة»، وذلك بمحاولة «تهذيب نزعاتهم الاستهلاكية، وإسباغ الصفة الإسلامية عليها، دون المساس بمصالح تلك الطبقة وامتيازاتها، وبسبب ارتهان هذا الخطاب لتلك الطبقة وتوجهاتها» غاب عنه سؤال العدالة الاجتماعية[22]. وهنا أيضًا كانت ثغرة نفذ منها الخطاب السلفي الذي قدم نفسه في مواجهة الخطاب الديني "منزوع الدسم". لقد كان الفقيه السوري يتحدث عمومًا إلى فئات مدينية أو برجوازية، وهو ما أفقد خطابه تعاطف أبناء العشائر الذين كانوا يعانون الإهمال والحرمان بسبب السياسات النيوليبرالية الجديدة، بمعنى أن الفقيه السوري كان يتكلم على موضوعات لا تعني أبناء العشائر على الإطلاق. ويستحسن أن نضيف سببًا آخر هنا، فلغة الخطاب الديني السوري في محطات التلفزة السورية لم تراع حال المتلقين، لأنها بقيت لغة تراثية تخاطب جمهورًا معينًا، ولم تنزل إلى مستوى الفئات الشعبية، مما أبعدها عن التأثير في عامة الناس، ومنهم أبناء العشائر. وهو جانب تحرر منه الخطاب السلفي الذي يهتم عادة بتقعر اللغة، ولكنه استجاب سريعًا لتعدد المستويات الفكرية، وقدم آراءه بطريقة تقربه من أفهام الناس، ومستوياتهم المعرفية والتعليمية المتعددة. باختصار، فإن الفقيه الفضائي السوري كان "عالمًا دينيًا"، في

(21) انظر: عبد الله الغذامي، الفقيه الفضائي، 18.

(22) أحمد طه، دجاجة عمرو خالد وأفول ظاهرة الدعاة الجدد، العربي الجديد، 11 يونيو، 2018م.

حين أن الفقيه السلفي كان "نجمًا فضائيًا" عرف الكيفية التي يستميل بها الجمهور.

من ناحية العلامات الثقافية، فإن الداعية الخليجي أقرب إلى أبناء العشائر من الفقيه الدمشقي أو الحلبي، فالأول يلبس ثوبًا تقليديًا هو نفسه الثوب الذي يلبسه أبناء العشائر، مما يعني أنه ينتمي وإياهم إلى الثقافة التقليدية نفسها. أما الفقيه السوري، فيبدو كل شيء فيه متكلفًا: إنه يلبس عمامة تتكون من طبقات تحتاج إلى خبرة لشدها، ويرتدي جبة تحيله إلى شخص ينتمي إلى مجموعة بشرية أخرى، وثقافة أخرى، بحيث تبدو الهوة واسعة بينه وبين المتلقين. أما بعض الدعاة الجدد فقد كان مظهرهم وزيهم أقرب إلى لباس الطبقات العليا، فلم يحوزوا أي جمهور لدى العشيرة السورية.

وإذا أضفنا، إلى التحولات الاجتماعية التي أشرنا إليها، أنه لا تأثير كبيرًا لرجال الدين في المجتمع العشائري في سورية، لأسباب من بينها قلة عددهم كما أسلفنا، فإن الفقيه الفضائي جاء ليخاطب جمهورًا لديه فقر شديد في المعرفة الدينية التي تقتصر على ما تلقاه في المدارس على وجه الخصوص، والتي كانت هي كل زاده في هذا الجانب، وبخاصة أن المحتوى العلمي للدروس الدينية فيه الكثير من جوانب النقص والقصور التي جاء الفقيه السلفي ليسدها. حدث كل هذا في غياب أي مشروع ثقافي تنويري يواجه صخب المشروع الديني، وبخاصة أن النظام القائم لم يكن معنيًا بأي مشروع ثقافي، إلا بما يخدم سلطته واستمرارها.

ثمة جانب آخر زاد من تفاعل المشاهدين مع الفقيه الفضائي، ومن تأثيره في المتلقين. إن ثقافة الصورة عثرت على متلقين متلهفين في المناطق العشائرية التي دخلت عالم الاستقبال الثقافي، بعد أن كانت مهمشة تاريخيًا بسبب الأمية لدى جيل كبار السن، وبسبب غياب ثقافة القراءة في مناطق لا توجد فيها حركة ثقافية، ولم تعمل الدولة على تنميتها[23]. ولهذا كانت المعلومات التي يقدمها الفقيه الفضائي بمثابة رأسمال ثقافي للفرد الذي يريد إظهار معرفته الواسعة في مجتمع تقليدي، وجد ضالته في إشباع حاجته الثقافية بالاستزادة من المعارف الدينية التي غدا الحصول عليها أمرًا ميسرًا، لا يحتاج إلى القراءة والانكباب عليها، وإنما يكتفى بمشاهدة القنوات الفضائية، والاستماع إلى ما يقوله الفقهاء والوعاظ وحفظه وإعادته أمام الآخرين.

نتائج البحث

ينبغي التنبيه أن التغيرات الاجتماعية والدينية، التي بدأت بالظهور في عقد التسعينيات، لم تنتج عن غلبة الوازع الديني، وإنما كانت محصلة تفاعل جملة من العوامل والمؤثرات، يأتي في مقدمتها الاستقرار، والتحول في نمط الإنتاج، وتطور وسائل الاتصالات، وترسخ قيم الحداثة. ولكن من زاوية النظر التي تعني بحثنا هنا، فإن عقد التسعينيات كان بداية احتلال التيار الديني موقعًا متقدمًا في الفضاء العام في المناطق العشائرية. وتتجلى تلك التغيرات في التخلي التدريجي عن العادات «الليبرالية» التي كانت سمة أساسية من سمات العشيرة السورية، ويمكن تصنيف تلك التحولات إجمالًا إلى تغيرات اجتماعية ودينية وسياسية، على الرغم من صعوبة الفصل بين

(23) انظر: عبد الله الغذامي، الثقافة التلفزيونية، 10.

الديني والاجتماعي، نظرًا للتداخل الذي يطبع العلاقة بين الحقلين.

التغيرات على الصعيد الديني

1. قيام بعض الأفراد الميسورين (العاملين في دول الخليج، وخصوصًا السعودية) ببناء مساجد في قراهم، وتوظيف أئمة في تلك المساجد بهدف تعليم القرآن للأطفال الصغار، وإمامة الصلوات، وإلقاء الخطب، وهو ما أزاح الجيل القديم من الخطباء والأئمة (المتصوفة)، لأن شرط توظيف الأئمة الجدد أن يكونوا بعيدين عن التصوف.

2. تحول خيم العزاء إلى مجالس للوعظ يقوم به رجال دين يأتون من تلقاء أنفسهم، أو بدعوة من أبناء المتوفى وأقربائه، على النقيض مما كان سابقًا، حيث كان الحضور الديني غائبًا عن مجالس العزاء التي يتصدر للكلام فيها شيوخ العشائر ووجهاؤها، متحدثين عن أحداث قبلية سابقة، وعن تاريخ القبائل وسير شيوخ العشائر في الزمن الغابر.

3. ظهور الحجاب الإسلامي الذي يغطي كامل شعر الرأس، ولاسيما عند الشابات، ومع بداية الألفية الجديدة أزاح هذا الحجاب تقريبًا غطاء الرأس البدوي (العصبة) الذي يسمح عادة لأجزاء من الشعر بالظهور، بعد أن تحول هذا الغطاء إلى ضرب من العيب. ترافق هذا مع اختفاء اللباس التقليدي، لتحل بدلًا منه «العباءة السوداء» لدى جيل الشابات. وهو تحول ثقافي دال على طبيعة المؤثرات في المجتمع السوري عمومًا، ولاسيما أن التحول نحو لبس العباءة السوداء لم يقتصر على المناطق العشائرية وحدها، وإنما طال الكثير من فئات المجتمع السوري. وقد جاء هذا التحول من اللباس التقليدي إلى «العباءة السوداء»، بعد أن جرى الحط من شأن اللباس التقليدي الذي أصبح علامة على التخلف، وساعد على هذا التحول «التنمر» الذي كانت المرأة تتعرض له حين تذهب إلى المدن السورية «الحضرية» كحلب مثلًا، الأمر الذي دعاها إلى الإقلاع عن لباسها التقليدي.

4. انتهاء زيارة قبور الأولياء والصالحين وشيوخ الطرق الصوفية، وخفوت تدريجي للمظاهر الصوفية حتى اقترابها من الاندثار تقريبًا، فلم يعد أحد يلبس الخيوط الصوفية الخضراء التي تجلب عادة من عند قبور المتصوفة تبركًا واحتماء بها من الشرور، وكذلك اقتصرت حفلات المتصوفة أو ما يدعى «النوبة» على أفراد الطرق أنفسهم، على خلاف ما كنت عليه في الماضي، حيث كانت طقسًا اجتماعيًا، يحضره جمع كبير من المتفرجين والمريدين.

إن انهيار الطرق الصوفية، واقترابها من التلاشي في المناطق العشائرية، أتى بسبب التغيرات الناجمة عن شيوع قيم الحداثة، وبخاصة لدى جيل الشباب الذي لم يعد يقنعه خطاب غير عقلاني كالخطاب الصوفي.

5. في منتصف التسعينيات، بدا من المألوف رؤية النساء القادمات من دول الخليج (السعودية على نحو الخصوص) يلبسن العباءات السوداء الطويلة، والقفازات السوداء لإخفاء اليدين والجوارب السوداء. لا يمكن الجزم مطلقًا أن هذا اللباس كان امتثالًا للنصوص الدينية، ولكنه فيما يبدو هدف

إلى إعطاء الانطباع بتمايز المرأة التي تلبسه عن نظيراتها في الفضاء الاجتماعي[24]. وهو ما أدى إلى خلخلة الفضاء العام. ويمكن ملاحظة نوع التحول الاجتماعي في رفض الجيل القديم لهذا اللباس، في حين أنه قوبل بالصمت من قبل الأجيال الجديدة.

6. شيوع لغة جديدة لدى «الصحويين» القادمين من السعودية، تتمثل في السعي للحديث باللغة الفصحى، ومزج العامية بعبارات فصيحة تحمل مدلولات أو إشارات دينية: «أحبكم في الله»، و«أخوكم في الله»، واستعمال «بارك الله بكم» بدلًا من العبارة العامية المألوفة» «الله يعطيك العافية».

7. تصاعد الانتقادات والمآخذ على أئمة المساجد من قبل المتأثرين بالتيار السلفي، وذلك برفض «التشويقات»-وهي أناشيد صوفية تسبق عادة صلاة الفجر- اعتاد المؤذنون (كبار السن الذين تلقوا تعليمهم على أيدي المتصوفة عادة) على الترنم بها.

التغيرات على الصعيد الاجتماعي

1. الانكماش التدريجي للحفلات المختلطة، ولاسيما حلقات الدبكة في الأعراس، بحيث أصبحت مقصورة في كثير من المناطق العشائرية على أفراد العائلة والمدعوين من الأقرباء، بعد أن كانت الأعراس حفلات عامة يجتمع فيها الشباب والفتيات مدعوين وغير مدعوين على حد سواء.

2. غياب مظاهر الإفطار في شهر رمضان، وهو سلوك كان علنيًا حتى عقد الثمانينيات من القرن الماضي، لدى جيل الشباب، ولدى قسم من كبار السن لا يلتزم عادة بأداء الفروض الدينية. أما في عقد التسعينيات فقد أصبح الصيام عادة محمودة، تشجع العائلة أطفالها عليه، وكذلك انتهاء ظاهرة التدخين لدى الشابات، إذ بدأ المجتمع يرى فيها نقيصة اجتماعية، ينبغي تجنبها.

3. لم يسفر هذا التحول عن تغير في وظيفة المسجد بوصفه مكانًا للصلوات الخمس وصلاة الجمعة، فمع أن عدد المصلين قد ازداد، وبخاصة في صفوف جيل الشباب الذي بدأ بارتياد المساجد على خلاف آبائه، فإن الصلاة في المسجد لم تتحول إلى «ظاهرة اجتماعية» ملحوظة.

4. على النقيض من جيل السبعينيات، جيل الخنافس، بشعره الطويل وسوالفه المميزة، تحولت اللحية القصيرة إلى درجة «موضة» مع بداية التسعينيات، وهي علامة على تحول ثقافي، طال حتى أولئك الذين لم ينتموا إلى التيار الإسلامي. فقد كان المناخ الثقافي، فيما يبدو، يجبر الفرد على الدخول في التيار تلقائيًا، دون أن يدعوه الآخرون إليه.

5. على خلاف الحركة الدينية في المدن الكبرى كدمشق وحلب وحماة، لم تؤد الطفرة الاقتصادية إلى إنشاء جمعيات خيرية، بل بقي توزيع الزكاة والصدقات خاضعًا لعلاقات القربى والجوار، وهو ما يشير إلى عجز البنية العشائرية عن إنجاز مؤسسات بعيدة عن العلاقات العشائرية التقليدية.

6. انتهاء عادة المصافحة باليد بين الرجال والنساء، بعد أن كانت أمرًا شائعًا حتى الثمانينيات من القرن المنصرم.

7. يمتاز المجتمع العشائري بالعفة الجنسية، وبالتسامح في علاقات الحب بين الشبان والشابات، والتي لا تعد في نظر أبناء المجتمع عيبًا ولا حرامًا، ولكن هذه العلاقات أصبحت تندرج، منذ التسعينيات

(24) الأمر نفسه يلاحظه لاكروا على النساء السعوديات. انظر: ستيفان لاكروا، 85.



تقريبًا، في إطار الحرام والعيب. وتجدر الإشارة هنا إلى عادة أكثر «ليبرالية» كانت موجودة من قبل، وهي قيام الفتيات باستقبال الشباب في بيوتهن، حيث تسهر الفتاة مع مجموعة من الشباب الذين يتبادلون معها الأحاديث، ويظهرون لها الود والحب، ولكن هذه العادة انقرضت تقريبًا منذ الستينيات.

ينبغي التوكيد مجددًا أن التخلي عن العادات القديمة لم يأت امتثالًا للأوامر الدينية، كذلك فإن تبني العادات الجديدة لم يكن لا ثمرة اقتناع حقيقي، ولا نتيجة لزيادة الشعور الديني، وارتفاع لمنسوب الوازع الإيماني. إن ما حصل هو أن الخطاب الديني استطاع أن يزاوج بين العادات القديمة ومفهوم العيب، وأن يضع العادات والقيم الجديدة في إطار المباح أخلاقيًا واجتماعيًا. وهذا ما يشير إلى قدرة الخطاب الديني على التلون وإكساب ممارساته صيغة اجتماعية مقبولة، وإلى أن الفضاء العام بمجمله أسهم على نحو واضح في تحول الكثير من القيم والعادات لتصبح أكثر محافظة من ذي قبل.

التغيرات على الصعيد السياسي

جاءت التحولات السابقة ثمرة لحراك اجتماعي واسع وطويل الأمد، فقد انهارت البنية العشائرية بفعل عوامل كثيرة، من بينها التحول من النمط الرعوي إلى النمط الزراعي، أي إن المجتمع العشائري انتقل كليًا إلى مجتمع زراعي. كذلك فإن انتقال العشائر إلى مواقع أكثر محافظة من ناحية القيم الاجتماعية كان صدى لحالة المجتمع السوري بأسره، ففي الفترة التي تلت الاستقلال كانت اللحظة الليبرالية تهيمن على الفضاء العام، ولكن إغلاق النظام السوري العمل السياسي والثقافي والفكري الحر أدى بالمجتمع المديني إلى اتخاذ مواقف أكثر تشددًا، ولاسيما بعد مجزرة حماة عام 1982م. وقد سارت العشيرة السورية في الطريق الذي انتهجته المدينة السورية، لأن العشيرة كانت -ومازالت- تنظر إلى المدن السورية الأخرى (دمشق، حمص، حماة، حلب) على أنها في وضع حضاري أرقى، وأن من الواجب تقليدها في خياراتها الاجتماعية.

إن "ليبرالية" البدوي في الخمسينيات اختفت تقريبًا في بداية الألفية، وإن لم يؤد هذا الغياب إلى تشدد ديني، فالجماعة العشائرية بحكم تكوينها عاجزة عن اتخاذ مواقف دينية متشددة حتى الآن، وهو أمر سيستمر في الأفق المنظور، ولاسيما بعد الممارسات المؤلمة التي شهدتها تلك المنطقة على يد عناصر تنظيم داعش، بحيث بات التشدد الديني خيارًا مرفوضًا من قبل أناس عاينوا عن كثب ما يسفر عنه مثل هذا الاتجاه من قمع، واعتقالات، وإعدامات طالت الكثير من الأبرياء. وهذا ما يفسر إلى حد ما حالة المهادنة التي يبديها أبناء العشائر نحو «قسد»، فعلى الرغم من أن البنية الصلبة لهذا التنظيم «كردية»، فإن قبول العرب به جاء بعد أن وقفوا على الممارسات البشعة التي قام بها تنظيم «داعش». إن وجود «قسد» وجود طارئ، يعتمد في استمراره على الدعم الأمريكي، ولهذا فمن المتوقع أن يزول في اللحظة التي تترك فيها القوات الأمريكية المنطقة. غير أن الإشكالية تكمن في الجهة التي ستسد الفراغ الحاصل. وهذا ما يعيدنا إلى الحديث عن نتيجة الصراع بين العمامة والعقال.

بفعل عملية التحديث التي تعرضت لها العشيرة السورية، تراجع دور العقال، وزالت الهالة التي كانت تحيط به من قبل، إذ تلاشى دور القبيلة السياسي لأسباب عديدة، كالاستقرار، والتعليم، ودخول قيم الحداثة...إلخ. ولكن العمامة، على الرغم من إحرازها العديد من المكاسب على الصعيد الاجتماعي،



ما تزال عاجزة عن لعب دور أساسي على الصعيد العام، وبخاصة في الجانب السياسي. لقد انتهى العقال سياسيًا، ولم يبق إلا «ديكورًا» تستعمله السلطة القائمة في عملية التكاذب المستمرة، بيد أن العمامة لا يمكنها مطلقًا أن تحتل مكانه في المدى المنظور على أقل تقدير. وهذه واحدة من أهم المعضلات التي تعانيها المناطق ذات الأغلبية العشائرية، فمن جهة لم تعد العشيرة السورية متماسكة كما كانت سابقًا، ومن جهة ثانية فإن خياراتها السياسية والاجتماعية بعيدة عن التيار الديني العام، وإذا أضفنا إلى ما سبق ضعف التنظيمات والأحزاب السياسية، أدركنا المأزق الذي تعانيه تلك المناطق. لقد ماتت البنية القديمة، ولكن البنية الجديدة عاجزة عن النهوض من تحت الركام. ولعل هذه هي معضلة سورية بأكملها اليوم.

المصادر والمراجع

1. أوبنهايم. ماكس، برونيلش. آرش، كاسل. فرنز، البدو، ميشيل كيلو ومحمود كبيبو (مترجمان)، ط2، (المملكة المتحدة: شركة دار الوراق للنشر، 2007م).
2. باروت. محمد جمال، التكون التاريخي الحديث للجزيرة السورية، ط1، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013م).
3. بركات. حليم، المجتمع العربي المعاصر، ط6، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م).
4. بلنت. آن، قبائل بدو الفرات عام 1878، أسعد الفارس ونضال جعفر معيوف (مترجمان)، ط1، (دمشق: دار الملاح للطباعة والنشر، 1991م).
5. بيريه. توماس، الدين والدولة في سورية: علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة. حازم نهار (مترجمًا)، ط1، (الدوحة-إسطنبول: دار ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020م).
6. السهلي. عبد الله، الطرق الصوفية: نشأتها وعقائدها وآثارها، ط1، (الرياض: كنوز إشبيليا للتوزيع والنشر،2005م).
7. عبد الجبار. فالح، العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، أمجد حسين (مترجمًا)، ط1، (بيروت-بغداد: دار الجمل، 2010م).
8. العسكري. عبود، تاريخ التصوف في سورية: النشأة والتطور، ط1، (دمشق: دار النمير، 2006م).
9. الغذامي. عبد الله، الثقافة التلفزيونية، ط2، (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005م).
10. الغذامي. عبد الله، الفقيه الفضائي: تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة، ط2، (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011م).
11. لاكروا. ستيفان، زمن الصحوة: الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، عبد الحق الزموري (مترجمًا)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012م).
12. موزيل. ألويز، في الصحراء العربية، عبد الإله الملاح (مترجمًا)، ط1، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2010م).

13. Lucien. Ndjock, Nomades et sedentaire dans le proche-orient Arabe Projet de recherché en vue de l' obtention du Diplome superleur de bibliothecaire, Ecole Nationale superleure de Bibliothecaires, 1988.



القُبَيْسيّات

مجتمع داخل المجتمع

ثائر بن علي الحلاق[1]

تعد هذه الورقة "البحثية" من بواكير الدراسات "الأكاديمية" عن "القبيسيات" تلك الجماعة التي شغلت بعض مثقفي المجتمع السوري في العقدين الأخيرين من هذا العصر؛ إذ تبوأت أخبارها مكانًا عليا خلال الثورة وقبلها؛ نتيجة التغير الذي أصاب منهج الجماعة، بانتقال دعوتها من السر المحير إلى الجهر، ومن ضبابية الرؤية إلى وضوحها؛ حيث اتخذت موقفًا سياسيًا يخالف مسلكها في نشأتها الأولى وإلى عهدٍ قريب، فقد تجاوزت تلك الحيادية إلى ولاءٍ مطلقٍ للنظام حتى غدت جزءًا مهمًا من بنيته وبنائه.

تأتي أهمية هذه الدراسة من التعريف بالجماعة، وبيان أثرها في الدعوة، وعلاقتها بالجماعات الأخرى، ومنهجها وصلاتها السياسية، وأسباب انتشارها وانقسامها، ومن ثم تناول أصولها الفكرية والدعوية، وختمت بالحديث عن مستقبلها.

وتكتسب الدراسة أهمية خاصة من حيث إن كاتبها بوصفه أستاذًا جامعيًا في كلية الشريعة بدمشق، فقد اعتمد في إعداد مادتها الأولى على معلوماتٍ مباشرة استقاها من بعض طالبات كلية الشريعة المنتسبات إلى الجماعة.

وأرجو أن أكون قد لامست واقع الجماعة من غير أن أقولها ما لم تقل، أو أنسب إليها ما ترى خلافه، ولا بد أن نعترف بوجود صعوبات منهجية ليس في قدرة الباحث تذليلها كلها وتجاوزها، وهي أن الجماعة لم تتحدث عن نفسها كتابة أو مشافهة، ومن هنا لا نستطيع أن نقطع بدقة المعلومات عنها؛ لأن الاستقراء الكامل متعذرٌ والناقص لا يفيد اليقين، كما أن الجماعة مهما بلغت في تماسكها وشدة تنظيمها لا يمكن أن تعد لونًا واحدًا؛ لتباين «ثقافتهن» و«سلوكهن» و«بيئتهن»، ومن ثم فالطالبة عندما تتحدث عن الجماعة إنما تقدم رؤيتها عن آنستها المباشرة، وعمن تعاقب على تدريسها في المستويات التي تدرجت فيها، فقد تسلك آنسة مسلكا لا تقبل به أخرى، ومن هنا فإن بعض الآراء الواردة ههنا قد لا تكون موضع إطباق لدى الجماعة، ولهذا نتوقع أن نواجه من قبل بعضهن _ على الأقل _ سهامًا من النقد والنقض.

ولا يفوتني أن أشكر الأخوة/الأخوات الذين وقفوا على مسودة هذه الدراسة؛ فرمموا نقصًا أو صوبوا رأيًا أو اقترحوا إضافة معلومةٍ أو حذف أخرى.

(1) ثائر بن علي الحلاق: مدرّس العقائد والأديان بجامعة دمشق

توطئة

قبل الكلام عن الجماعة لا بد أن نتوقف عند نقطتين مهمتين:

أولًا: الدراسات السابقة

على الرغم من شهرة الجماعة؛ فإن الدراسات الأكاديمية عنها قليلة جدًا، وهذا القليل متحيز لهن أو عليهن، وفي الحالين تغيب الموضوعية العلمية وتغيب، كما أن معظم تلك الدراسات لم تراع البيئة التي نشأت فيها هذه الجماعة، فنوقشت تلك الظاهرة بمعزل عن محيطها وعن صلتها بالجماعات الأخرى[2]، وتأتي صعوبة دراسة هذه الجماعة من كونها سرية مغلقة، تتناقل تعاليمها شفويًا بين خواص الجماعة، وهذا الأمر جعلهن عند الآخر في دائرة التهم والريب:

1. خصوم "القبيسيات"؛ ومنهم:

أ. الاتجاه السلفي الذي صنف "القبيسيات" بوصفهن امتدادًا طبيعيا لمفتي سورية السابق أحمد كفتارو(ت2003م) الصوفي النقشبندي غارقات في الشطح والبدع[3]، ونتيجة ذلك ألزمن بالمعتقدات السلبية للتصوف الفلسفي من "حلول" و"اتحاد" و"وحدة وجود" و"اعتقاد الرابطة" بوصفها لونًا من ألوان الشرك[4]، كما ظهرت فتاوى تحذر من فكرهن؛ بل والزواج منهن ما لم يتبن التوبة النصوح، وبعض المتأسلفة لاحظ جانبًا آخر وهو سرية الجماعة، فجعلها من الفرق الباطنية كالدروز والقاديانية، ولكن بأدوات سنية استغلها النظام في ما بعد لتحقيق مآربه.

ب. الأحباش: وهم فرقة أشعرية المذهب رفاعية المشرب تنتشر في لبنان، والاختلاف في الطريقة قد يعد مسوغًا للخصومة، وهذا أمرٌ لا نعدم وجودًا له في تاريخ الجماعات والفرق، ومن هنا لم يتردد هؤلاء من اتهامهن ابتداءً بالحلول والاتحاد وانتهاءً بالكفر[5] غير أن للخصومة سببًا آخر، وهو أن انتشار "القبيسيات" في لبنان قد أشعل التنافس بين الجماعتين على استقطاب النساء.

ج. معارضو النظام (العلمانيون): لم ير هؤلاء فيهن سوى مؤسسة أمنية ناعمة حاولت أن تقدم النظام بصورة المقاوم الممانع والوطني الشريف الذي ناضل كثيرًا وضحى كي يحفظ سورية من عنف الإرهابيين وخطر الانقسام الطائفي، ويلاحظ على هذا الاتجاه أنه حكم على الجماعة من زاوية موقفها السياسي في عقدها الأخير، فوحد بينها وبين النظام؛ بل جعلها ظله، وفي ذلك إسراف في العداء يمجه المنهج العلمي الرصين.

ومن جانب آخر لم يتردد أحد هؤلاء المعارضين تحت تأثير غلو علماني _ وهو عبد الرزاق عيد _ من وصفهن

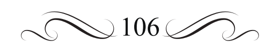
---

(2) انظر: القُبَيسيّات: النّشأة والتّكوين https://www.jusoor.co/details

(3) انظر: نبيل الملحم، القُبَيسيّات في سورية، بين التكفير والتبجيل والحيرة، 16/09/2006م. https://www.albawaba.com/ar

(4) انظر: القُبَيسيّات التّنظيم النّسائي الصّوفيّ، مجلّة الرّاصد www.alrased.net، العدد (33)، ربيع الأوّل، 1427هـ

(5) انظر: أسامة أحمد السّيد، التّنظيم النّسائيّ الخطير، ط1، (بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، 1424هـ)، ص 28-32.



بالسحاقيات[(6)]، بغية التنفير منهن في مجتمع شرقي محافظ، مستندًا في ذلك إلى موقفهن السلبي من الرجال، فجعلهن اتجاهًا نسويا لا جماعة نسائية.

واتهمن أيضا بأسلمة المجتمع من خلال السيطرة على الناشئات؛ ولم يتردد هؤلاء من وصفهن بالتهمتين الشائعتين: الإرهاب والتكفير[(7)].

د. أصحاب الفكر: يرجع عداء هذا الاتجاه لهن إلى طريقة نظامهن التعليمي الذي يغيب الوعي لصالح التعصب والتقليد، لذا وجدوا في دعوتهن دعوةً للتخلف واغتيال العقل(مقابلة: م. م، 2020م).

هـ. وبعضهم وجد فيهن تنظيمًا ماسونيًا خالصًا[(8)]، وآخرون اتهموهن بالشعوذة: ممارسة السحر وتحضير الجن[(9)]، وهذا رجم بالغيب وكلام مرسل، وقد فسرت إحدى المعلمات سبب هذه التهمة: بأنه شاع لدى الجماعة إذا أرادت إحداهن حاجة، أو كانت تعاني من مشاكل مع أهلها أو زوجها؛ أرشدتها آنستها لقراءة بعض السور والأذكار في أوقات محددة على كأس ماء؛ ثم تشرب منه وتشرب أهلها أو زوجها دون علمهم على نية إبطال السحر وطرد الشيطان، فظن بعض من لا يعلم أن ذلك استعانة بهم (مقابلة: س، 2020م)

2. مؤيدو القبيسيات

تمثل هذا الاتجاه في بعض الشخصيات التي تتصل اتصالًا مباشرًا بـ"القبيسيات" وتعد من مرجعياته الروحية كأحمد كفتارو حيث كان يقدر الآنسة منيرة كثيرًا ويخاطبها بالبطلة، أما ساعده الأيمن محمد بشير الباني ووريثه فيصفها بالشمس[(10)].

والفكرية كالدكتور البوطي الذي أشاد بسلامة منهجهن وبحسن ولائهن للوطن، ومحمد حبش -وهو عضو مجلس الشعب سابقًا- الذي نفى ما ثار حولهن من شائعات وامتدح طريقتهن الدعوية وكفاءتهن، وكذلك الأمر عند أصحاب المدارس التقليدية؛ وبعد شهرتهن أصبحت كل جماعة ترى فيهن امتدادًا طبيعيا لها، وتوج هذه المواقف الداعمة وزارة الأوقاف السورية؛ إذ تبنت هذه الجماعة تحقيقًا لمصالح النظام، ومنحت بعض الشخصيات النسائية مكانًا عليا في مناصب سيادية في وزارتها (سنعرض لذلك بعون الله تعالى).

3. الاتجاه المحايد وشبه المحايد

الدراسات تحت هذا النوع نادرة جدًا، ومن هذا النادر: دراسة حديثة عهد لـ«محمد خير موسى» وسمها بـ "القبيسيات الجذور الفكرية والمواقف السلوكية"، وميزتها كما ذكر صاحبها في مقدمتها أنه اعتمد في إعدادها على

(6) https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=418590&r=0

(7) انظر: نبيل الملحم، القُبَيسيّات في سورية، 2006/09/16م. https://www.albawaba.com/ar/

(8) انظر: القُبَيسيّات والماسونية، موقع الواقع نيوزWWW.WAQEA- NEWS.COM.

(9) انظر: هوازن خداج، القُبَيسيّات..المعلن الدّعويّ والمضمر السّياسيّ، 2016/16،9م.https://alarab.co.uk.

(10) انظر عمر عمادي: علمانيةً تنظيميًّا: الحركات الإسلاميّة الدمشقيّة والثّورة السّوريّة، http://alaalam.org/ar/translations-ar/item/678-712310318



شهاداتٍ حية من داخل الجماعة[11]، وأخرى نشرت بعنوان: "جماعة القبيسيات النشأة والتكوين"[12]، وثالثة لـ«ليلى الرفاعي» تحت عنوان: "القبيسيات تنظيم ديني نسوي لا يدخله الرجال"، وقد نالت هذه الدراسة حظا وافرًا من نقد بعض الجماعات المرتبطة بـ"القبيسيات" بوصفها متحيزة ولم تنقل الحقيقة كاملة ولا قاربت[13]، واستحسنها غيرهم لأسباب متعددة، ومن هنا وضعت تحت هذا التصنيف.

ثانيًا: صلة الباحث بالجماعة

حصلت في عام (2005م) على درجة الدكتوراه من جامعة القاهرة، وعينت مدرسًا في كلية الشريعة، قسم العقائد والأديان، فكان من أول اهتماماتي وأولاها بالعناية الجانب الفكري بوصفه وسيلة نشر الوعي المناسب للخروج من التيه الذي سجن فيه الخطاب الديني أنصاره، فكانت المحاضرات أشبه بحلبة صراع منحت فيها الطلبة حق الحوار والرد بغية زرع الثقة بالنفس، فمن حق الطالب أن يحاور ويعترض وينتقد ضمن حدود الأدب، وهنا حصل صدام مباشر مع أتباع الجماعات التقليدية؛ إذ ما يطرح في المحاضرات يخالف ما تربوا عليه في حلقاتهم الدرسية المغلقة، فلم يعد الشيخ هو مصدر المعلومة وتحطمت تلك القواعد الحاكمة لعلاقة المريد بالشيخ كقولهم: "من ليس له شيخ فشيخه الشيطان"، و"من يجمع بين شيخين كالمرأة التي تجمع بين زوجين"، و"كن أمام شيخك كالميت أمام مغسله"، و"خطأ شيخك أفضل من صوابك"، و"لا يجوز أن تنكر على شيخك شيئًا ولا تخف عنه شيئًا"، و"شيخك أعلم بك منك"، و"لا تسأل فتحرم" إلى غير ذلك من القيود التي تجعل المريد أسيرًا مكبلًا بالأغلال.

كانت الطالبات "القبيسيات" يجدن في كل كلمة أقولها مطرقة تنزل على الرأس، فاعترضت بعضهن على طريقة إدارة المحاضرة، وما يقال فيها وضرورة الالتزام بالكتاب الجامعي المقرر، ومع الأيام زادت الفجوة بين شخص يؤمن بتعدد الآراء وأن الإنسان لم يخلق ليقاد، وبين طالبات قطعن شوطًا بعيدًا في التسليم المطلق لمربية سلبت منهن حتى حرية الاختيار في الأمور الشخصية الضيقة؛ فاتجهن من الحوار إلى التحذير مني بعد أن قاطعن المحاضرات النظرية التي لا تشترط حضورًا وبقي اللقاء على وجه الاضطرار والندرة في القسم العملي، ثم أتيحت لي فرصة التدريس في المعهد العالي للعلوم الإسلامية والعربية بدمشق، وبتكليف من مديره آنذاك الدكتور محمود نفيسة الذي أسند لي تدريس «مادة الفكر المعاصر»، فكانت فرصة كبيرة للوقوف على الاتجاهات الفكرية كافة الإصلاحية منها والعلمانية، فأحدثت هذه المادة صدمة كبيرة لبعض الاتجاهات؛ إذ لم يكن مألوفًا تدريس هذه المواد وبهذه الطريقة في سورية؛ حيث كلفت الطلاب بقراءة كتب الجابري وأركون وحسن حنفي والقصيمي وشحرور، ومن جانب آخر محمد عبده، والأفغاني، ومالك بن نبي، ورشيد رضا، والغزالي المعاصر، وسائر أصحاب الاتجاه التجديدي، وكانت المفاجأة أن بعض الطالبات _ ممن ينتمين للجماعة _ أخذن يتقبلن هذا الطرح؛ بل ناقشن الآنسات في بعض المسائل فكانت النتيجة الحاسمة بلا تردد فصلهن من الجماعة واستعداء صديقاتهن عليهن وهجرهن، وقد أفدت من صلتي بهؤلاء الطالبات في رسم صورة أولى عن هذه الجماعة.

(11) ط1(استنبول/الفاتح: كتاب سراي، 2020م).

(12) لم يذكر اسم كاتبها، نشرت بتاريخ 19/ 12/ 2017م انظر https://jusoor.co/details

(13) نشرت بتاريخ 5/ 8/ 2017م انظر https://www.aljazeera.net/midan/intellect/

المطلب الأول: تعريف عام بالقبيسيات

نتكلم في هذا المطلب عن المسائل الآتية: النشأة والتسمية، والهيكل التنظمي، والنشاط الدعوي، وطبيعة العلاقة بين المتعلمة والمعلمة، وأهم الشخصيات والمؤلفات.

أولًا: النشأة والتسمية

جماعة نسائية دعوية نشأت في دمشق، تستهدف الطبقة الثرية وصويحبات الكفاءة العلمية، ومن دمشق انتشرت إلى دول أخرى، ويختلف الاسم الذي يطلق عليهن باختلاف البلد الذي ينتشرن فيه. ففي دمشق قبيسيات نسبة إلى منيرة القبيسي، وفي لبنان السحريات نسبة لسحر حلبي(ت2020م) زعيمة الجماعة هناك، وفي الأردن طباعيات نسبة لفادية الطباع، وفي فلسطين بنات فدوى نسبة لفدوى حميض[14]، وفي الكويت بنات البيادر نسبة لجمعية بيادر السلام التي تهيمن عليها آنسات الجماعة[15].

وتأسيسًا على ما سبق، فنساء الجماعة منظمات ولسن تنظيمًا، كما أنها تختلف عن الحركة النسوية التي تنادي بمساواة الجنسين سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، ودعم المرأة والاهتمام بها[16].

تعود التسمية إلى منيرة القبيسي (تولد دمشق عام 1933م)، ما تزال على قيد الحياة حتى اليوم وقد أقعدها مرضٌ عضال، تخرجت من جامعة دمشق كلية العلوم، وعملت مدرسةً لتلك المادة في إحدى مدارس دمشق، ثم تابعت تحصيلها الديني في كلية الشريعة بدمشق؛ لتبدأ نشاطًا دعويا في ستينيات القرن الماضي، لا نعرف كثيرًا عن تاريخ هذه المرأة سوى أنها من أتباع الشيخ أحمد كفتارو وطريقته الصوفية، وقد تربت على يديه ولازمت مجالسه[17]، ولكنها انفصلت عن الجماعة في ما بعد؛ لأسباب عدة، منها:

أ. تعرضها لمضايقات سببها طبيعة عمل الجماعات الدينية؛ إذ تمارس على أفرادها نوعًا من الوصاية الدينية[18].

ب. إن مفارقتها لهم ترجع إلى المنافسة العدائية في ميدان الدعوة النسائية بين الآنسة منيرة ووفاء بنت أحمد كفتارو، غير أن ابن المفتي صلاح الدين نفى ذلك؛ لأن وفاء تلميذة منيرة، وليست قرينةً لها[19].

ج. رغبة الآنسة منيرة بتشكيل جماعة نسائية لا تتبع لأحدٍ؛ بما تملك من مؤهلات، فالنفس البشرية تنزع إلى الاستقلالية؛ إذ ملك صاحبها إرادةً وطموحًا وكان مثقلا بالهموم الدعوية بعد أن ضاق ذرعا بالممارسات الدينية

(14) تخابرت مع بعض الأخوة في فلسطين بتاريخ 3/9/ 2020؛ فزودوني بمعلومات عنهن وجدتها مطابقة لمنهج "القُبَيسيّات».

(15) انظر: «القُبَيسيّات التّنظيم النّسائي الصّوفيّ»، 2006م.https://saaid.net/feraq/sufyah/t/11.htm

(16) انظر ثائر الحلاق، الفكر المعاصر قضايا وأعلام، بحث الجندر، نشرة خاصة بطلبة الدراسات العليا، (دمشق: جامعة دمشق، 2018م) ص 128-135.

(17) انظر صلاح كفتارو، رد من صلاح الدّين كفتارو على تحقيق القُبَيسيّات، 2006م.

https://www.voltairenet.org/article139528.html

(18) انظر محمد حبش، «القُبَيسيّات الملفّ المجهول»، كلنا شركاء، 2014/06/09.

https://mohammadhabash.org

(19) انظر: صلاح كفتارو، مرجع سابق.



القاصرة والخاطئة.

د. إن انفصالها عن جماعة المفتي كفتارو يعد ضربًا من العبقرية؛ إذ لا تريد أن تحمله نتائج ما قامت به[20]؛ فهي المسؤولة أولًا وآخرًا.

وقدمت إحدى المعلمات تفسيرًا منطقيًا _ له حظٌ من النظر _ يتعلق بطبيعة العلاقة بين المريد والشيخ؛ إذ من لوازمها أن تجلس الطالبة بين يدي آنستها؛ لبناء رابطة متينة تمهيدًا للبوح بأسرارها ومشكلاتها، ثم تنمو هذه الصلة رويدًا رويدًا لتغدو ضربًا من الهيام بالآنسة، وهذا العشق هو الذي يدفع المريدة لطاعة الله تعالى بطاعة المعلمة، وهذا أمر لا يمكن أن يتحقق لو كانت التلمذة على يد رجل ذكر، لأن تربيته لها ساعتئذ ستكون قاصرة ناقصة[21].

وقد ظلت منيرة وفية للشيخ كفتارو حتى وفاته؛ إذ طلبت من أهله أن تختلي بجثمانه في مستشفى دار الشفاء عام (2004م)، وبقيت بجواره باكيةً نحو ساعتين.

وبذلك يظهر أنها ليست واعظة تقليدية، وإنما تتصف بصفات أهلتها لتحقيق مشروعها الدعوي منها:

1. ذكاؤها وشخصيتها "الكارزمية"، وقد تجلى ذلك في الأثر الذي تركته؛ إذ اكتمل البناء الهرمي للجماعة في حياتها ووضعت لبناته الأخيرة على نحو لا يزال حتى الآن غير قابل للتطوير والزيادة.
2. الضبط الإداري وحسن توظيف الطاقات البشرية[22].
3. قدرتها الكبيرة في التواصل مع الاتجاهات الدينية كافة؛ مع ما بين بعضها من تنافر مستور وسافر؛ إذ حظيت بتأييد معظم أقطاب تلك الجماعات كزيد والكفتارية على ما بينهما من فوارق جوهرية.
4. الحدث الأهم في نظري تكوينها المعرفي؛ إذ أخذت من عدة مدارس «روحية» و«فكرية» و«دعوية» و«حركية» أهمها: أحمد كفتارو، وكلية الشريعة، وجماعة زيد[23]، وسنفصل في ذلك لاحقًا.
5. تمتاز بقدرتها على الوصول إلى بيوت معظم الشخصيات الدينية؛ إذ من الصعب جدا أن تجد زوجة شيخ بارز لا صلة لها بها، وهذا ما أكده الشيخ عبد الله دك الباب مدير معهد الأمينية في كتابه "ازدواجية المعايير"، ولهذا الأمر أهميته البالغة؛ ذلك أن قرارات بعض الرجال قد تتخذ تحت تأثير زوجاتهم.
6. اختيار البيئة المناسبة لنمو الجماعة وتمددها، ولهذا لم يلاحظ انتشارها في حلب؛ التي تعد من أهم

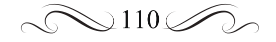
(20) انظر: عمر عمادي، مرجع سابق.

(21) مقابلة، س، 2020.

(22) انظر محمد حبش، مرجع سابق.

(23) راما الجمرقاني، «نساء سوريّات يعملن في الظلّ»، 2009م.

http://superpressramamais.blogspot.com/2009/10/blog-post.htm



المدن السورية بعد العاصمة دمشق كونها محافظة مغلقة لا يمكن أن تقبل دعوةً وافدة من خارجها، وهكذا زهدن بها تخوفًا من حدوث صدام مع تيارات إسلامية أكثر انغلاقًا وتعصبًا، وهذا بطبيعة الحال يعارض سياستهن القائمة على فكرة التقرب من الاتجاهات جميعها؛ اتقاء لنقدها ورغبة في الإفادة من إيجابياتها.

7. ابتعادها عن الظهور الإعلامي حتى لا تصنف، وبذلك تضمن فرصةً أكبر لقبول أفكار الجماعة وانتشارها عالميا[24].

كما أن عزوفها عن الزواج مكنها التفرغَ لاستثمار جهدها ووقتها في خدمة مشروعها الدعوي.

ثانيًا: الهيكل التنظيمي والمظهر العام

يتوزع هيكل الجماعة على النحو الآتي:

1. "طبقة أولى" تسمى الحجات، ترتدي الحجاب الأسود، ومهمتها إدارة الجماعة، ووضع خططها والإشراف على تنفيذها، فهن المرجع الأعلى، وتحتاج إحداهن لبلوغ تلك المرتبة إلى شخصية قوية مؤثرة، ومرحلة زمنية، وتزكيات خاصة، ونشاط كبير، وولاء مطلق للجماعة.

2. ثم "الآنسات"، وهن المنفذات لبرامج الجماعة التعليمية والدعوية، والمسؤولات عن الوصول إلى الشرائح المستهدفة؛ يتميزن بألوان حجابهن -الذي يربط بطريقة معينة يشبه ربطة العنق عند الرجال- من الأزرق السماوي إلى الكحلي الغامق بحسب درجتهن في الجماعة.

ويلاحظ أن بعض النساء قد ترتدي الحجاب الأزرق الغامق تعبيرًا عن قناعتها بفكرهن، وتعاطفًا معهن من غير انتساب حقيقي لهن[25]، كخلود السروجي المقربة من النظام حيث صنفت من الجماعة بسبب ارتداء لباسهن.

3. ثم "المريدات"، وهن قاعدة عمل الجماعة، يتوزعن على حلقات، وكل حلقة تتبع لآنسة تجتمع بتلميذاتها دوريًا وفق مناهج خاصة يقررها مجلس الإدارة، والتلميذة قد تصبح آنسة في حلقة أخرى ووقت آخر، لكن على فئة عمرية أصغر منها بشرط موافقة آنستها، وهكذا ينتقلن من حلقة إلى أخرى بعد تحقيق شروط معينة[26].

ومن الشروط الواجب توافرها لتصبح المريدة مقربة من "الآنسة" ومشرفة على إحدى الحلقات هي ولاؤها المطلق للجماعة، وأقدميتها في الانتساب لهن، وتمكنها في حفظ القرآن الكريم وتجويده، مع إلمام مقبول بالعلوم الشرعية، ولا بد أن تخضع لدراسة دقيقة حول حالتها العائلية وعلاقاتها الشخصية، فمن كانت من أسرة تضم رمزًا سياسيا أو عضوًا منتميًا لجماعة لا ترضى عنها الدولة يصعب جدا تقريبها، ولا بد أن تمتلك قدرة التأثير في

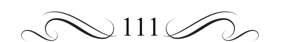
(24) ناصر الزين، «القُبَيسيّات وإثارة الجدل... دراسةٌ عن السّلطة والدّين»، 2014م.

https://www.zamanalwsl.net/news/article/49879

(25) انظر: عمر عمادي: (مقالة سابقة).

(26) انظر: ليلى الرّفاعي، القُبَيسيّات تنظيم نسوي مقالة نشرت في 5/7/ 2017م

https://www.aljazeera.net/midan/intellect/groups.



المريدات وإقناع غيرهن بالانتساب للجماعة[27].

ومن محظورات اللباس: تغطية الوجه كاملًا، ويستثنى البيئات التي تلتزم نساؤها بذلك، ويستبدلن بالعباءة (المانطو) الذي يصل إلى نصف الساق أو أدنى قليلًا، وهو على هذا النحو لا يكون موافقًا لشروط اللباس الشرعي، تقول إحدى المعلمات : «سمعت من آنستي المباشرة _ ولها مكانتها الكبيرة في الجماعة _ أن سبب تقصيره رؤية الحجة منيرة النبي صلى الله عليه وسلم في المنام؛ فأشار بيده إلى تقصير (المانطو) شبرًا فوق الأرض[28]، ويلبسن تحته «التنورة المكسرة» وجوبًا؛ ويمنعن لبس (البنطال) مهما كانت صفته أمام محارم البنت أو صديقاتها، وأما (القمطة) - وهي قطعة قماش تجمع بها المرأة شعرها – فيجب لبسها من باب الأدب أمام المحارم في البيت، أو النساء في الجلسات الخاصة، أو سكن الطالبات، إلا عند الوضوء أو إعادة ترتيب الحجاب، ولا يستحسن نزعها حتى لو كانت المرأة وحدها بوصفها لباسًا شرعيًا يكمل ستر المرأة أو بعبارة أخرى إنها من «لباس التقوى» المذكور في القرآن الكريم[29]، فالملائكة _ بحسب قناعة الجماعة _ لا تحضر إلا بوجود ثلاثة أشياء «الستر» و«الطهر» و«العطر»[30]، ويمنع أيضا ارتداء ثياب قصيرة الأكمام حتى في المنزل، وقد ثارت بعض المشكلات لدى المتزوجات منهن مع أزواجهن بسبب قيود اللباس؛ فاستثنين من تطبيق بعض هذا التعلميات[31].

ثالثًا: النشاطات الدعوية

إن أساس فكرة الدعوة لديهن تقوم على بناء صلة سليمة بالله -عز وجل- ولا يتحقق ذلك في نظرهن إلا من خلال الانتماء للجماعة والولاء المطلق لها، ومن ثم قطع أي صلة بغيرها، ولا بد أن يسبق أي نشاط دعوي تهيئة نفسية للذات قبل مخاطبة الآخر ودعوته، ومن هنا يحرصن كل الحرص على أداء الشعائر والتهجد وملازمة الأوراد والأذكار كدعاء الرابطة[32] (وهو من مأثورات حسن البنا)، والصلاة النارية[33] (التي غدت علمًا على جماعة زيد)، فضلًا على ورد الرابطة النقشبندية الذي يقوم على ذكر الله بالاسم المفرد وإغماض العينين واستحضار صورة الشيخ، وتقام لبعض الأوراد عند تسليمها للمريدات مراسم احتفالية خاصة بعد تجاوزهن

(27) انظر مقالة: القُبَيسيّات.. النّشأة والتّكوين (نشرت بدون اسم الكاتب).

(28) مقابلة، س، 2020.

(29) وهو قوله تعالى:﴿يَا بَنِي آدَمَ قَد أَنزَلنَا عَلَيكُم لبَاسًا يُوَاري سَوآتكُم وَريشًا وَلبَاسُ التَّقوَىٰ ذَٰلكَ خَيرٌ﴾ [الأعراف: 26]

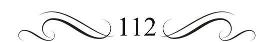
(30) مقابلة، س، 2020.

تقول إحدى الأخوات: يعدّ الطيب(العطر) مطلبًا أثناء جلسات الذكر؛ لأن الملائكة تحبّه، فقد كانت تأتي الآنسة وبعض المريدات للمجلس ورائحته تفوح منهنّ، وفي المجلس يضعنه أيضًا، وإن تعللت واحدة مثلًا بأنها لا تريد أن تتطيّب؛ حتى لا تقع في الإثم عند الخروج، يقال لها: إن كانت الآنسة تفعل ذلك فمن أنت حتى ترفضي، أو لا تقلقي؛ رائحته خفيفة جدًا ولن يدوم طويلا، مع أن الطيب المستخدم عادة زيتي (أو ما يسمى عطر المشايخ)، وهذا النوع تبقى رائحته، وكان أهلي ينهونني كثيرًا إلى الرائحة عند دخول البيت مع أنني كنت أضع شيئا يسيرًا، ثم أحاول مسحه مباشرة بمحرمة(مقابلة: س، 2020م)، وهذا الأمر لا ينطبق على الجميع؛ بل كثير منهنّ لا ترتضيه.

(31) انظر محمد خير موسى، ص 44.

(32) صيغتها: « اللهم إنك تعلم أن هذه القلوب قد اجتمعت على محبتك، والتقت على طاعتك، وتوحدت على دعوتك،وتعاهدت على نصرة شريعتك، فوثق اللهم رابطتها وأدم ودها واهدها سُبُلها وأملأها بنورك الذي لا يخبو، واشرح صدورها بفيض الإيمان بك، وجميل التوكل عليك، وأحيها بمعرفتك، وأمتها على الشهادة في سبيلك، إنك نعم المولى ونعم النصير، اللهم آمين وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم».

(33) صيغتها: «اللهم صل صلاةً كاملةً، وسلّم سلامًا تامًّا على سيدنا محمّد، الذي تنحلُّ به العقد وتنفرجُ به الكرب، وتُقضى به الحوائجُ، وتُنالُ به الرغائب وحسن الخواتيم، ويُستسقى الغمام بوجهه الكريم، وعلى آله وصحبه وسلم».



المستوى المعين[34].

وكن بعيدات عن السياسة بحسب الظاهر سوى "الدعاء للرئيس بشار الأسد" الذي يلزم به الدعاة كافة، ولديهن دروس أسبوعية عامة للنساء، تبدأ بذكر الله تعالى والصلاة على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ثم يشرعن بدرسهن التخصصي في الفقه، أو التفسير أو السيرة، أو تراجم الرجال، يتخلل ذلك جملة من المواعظ والنصائح، ثم تختم الجلسة كما بدأت بالدعاء والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وأحيانًا يصاحب تلك الجلسات إنشاد ديني وضرب على الدف.

ولهن حلقات خاصة لحفظ القرآن والإجازة فيه مع تطبيق برنامج منظم تخضع له المريدة حتى تنهي الحفظ، ويحدد لهن دراسة كتب خاصة -وسنخصص لها مبحثًا مستقلا– وتمنع الطالبات من سماع الغناء، وحضور الأعراس غير الدينية، والاختلاط بالشباب، ويقمن حفلات خاصة لتشجيع المريدات على التزام لباس معين مع تركيز بعضهن على رسم صورة مشوهة لغير المحجبات ونبذهن، ويلاحظ ههنا أمور منها:

1. شدة ولائهن للجماعة والانغلاق عليها، وقد ذكرت الأستاذة سهير أومري أنه كان يقال لها عندما كانت لا تزال معهن: "يشم منك رائحة الجماعات الأخرى"، وتعقبتها بعض القبيسيات بأن حديثها عن الجماعة بعد مفارقتها لها يحمل في طياته كثيرٌ من التحامل وعدم الإنصاف.
2. أن تشبيه دعوة القبيسيات بجماعة الدعوة والتبليغ من حيث التركيز على الرقائق والأذكار والعبادات والبعد عن السياسة لا يستقيم، فالقبيسيات أكثر تنظيمًا واهتمامًا بالقرآن الكريم حفظًا وتجويدًا، كما لهن عناية أكبر بالتأصيل العلمي والفقهي، فضلا عن نخبوية الجماعة وانحصارها في نطاق أضيق، بينما الثانية كما قيل دعوة الدراويش.

ويلاحظ أنه في المرحلة الأخيرة بعد أن فرضت عليهن وزارة الأوقاف منهاجا خاصا لتدريسه في الحلقات المسجدية يتضمن: «دورات» عامة؛ لتحفيظ القرآن الكريم تفرز بحسب العمر والمستوى، و«دروسًا» متاحة للجميع، تلقيها آنسة قوية الشخصية تمتلك مهارةً كبيرة في جذب المريدات واستقطابهن؛ فتختار عددًا معينًا ممن التمست فيهن فطنة ومواظبة على اللقاء؛ لحضور درسٍ أعلى من مستوى درس العوام، وهكذا يتم التصفية مع التركيز على التزكية أو ما يسمى بـ«العلاقة الروحية»؛ فتلبس لباسهن وتطيع أوامرهن وتنتسب لجماعتهن، وساعتئذ تلتزم بمقرراتهن الخاصة ودروسهن وتعليماتهن.

ومن الملاحظات التي لا ينبغي إغفالها في هذا المقام أن نسبةً _ ليست قليلة _ من المعلمات لسن مؤهلات للتدريس، فقد تدرس كتابًا في الفقه لم تقرأ غيره، ويظهر ضعفها جليا خلال الدرس، فقد تبلغ طالباتها أحكاما خاطئة، ولا تملك شجاعة التراجع عن خطئها حتى لا تهتز صورتها أمام مريداتها بوصفها محيطة بكل شيء.

رابعًا: طبيعة العلاقة بين المعلمة والمتعلمة

ورثت المؤسسة منيرة من الشيخ كفتارو اتجاهًا صوفيًا نقشبنديًا، ولهذه الطريقة حضورها الواسع في نمط

(34) انظر محمد خير موسى: القُبَيسيّات الجذور الفكرية والمواقف السلوكية»، ط1(إستنبول، كتاب سراي، 2020م)، ص 60، 61.



التدين الشامي، وقد أفادت الآنسات من هذا الموروث الثري منذ بواكير انطلاق دعوتهن في فرض سلطة روحية مطلقة على الطالبات؛ فالآنسة ليست شخصًا عاديا تربطه بغيره علاقة هامشية؛ بل رتبة علمية كبيرة وسلطة روحية مطلقة، فهي -كما قالت إحداهن وهو أمر استنتاجي وأخذ باللازم- تصيب ولا تخطئ وتطاع فلا تعصى وتأمر وتنهى، وهي ملاذ الأمان ومستودع الأسرار وكنز الحقيقة، طاعتها من طاعة الله تعالى وغضبها من غضبه، وتقول معلمة أخرى: «وصلت إلى حال لو أمرتني الآنسة أن ألقي بنفسي من (شرفة) المنزل لما ترددت لحظة واحدة؛ اعتقادًا بوجوب طاعتها وثقةً بأن ملاكًا سيتدخل في الوقت المناسب ويبسط كفيه لينقذني من الموت[35].

وقد رخصت بعض المعلمات للمقربات من الطالبات بالكذب لمصلحة الدعوة، ولجأت أخريات لاستخدام بعض المقربات وسيلة تجسس على زميلاتهن؛ فتظهر المعلمة ساعتئذ وكأنها تعلم الغيب ومن أهل الكشف والولاية، وبهذه الوسيلة يزداد نفوذها وهيمنتها وتزداد التلميذات خضوعًا لها واستسلامًا، ويلاحظ أن كثيرًا من الطالبات يكذبن هذه الأمور؛ لأن من يقوم بها قلة مقربة، فالطالبة الجديدة أو التي يشك في ولائها تبقى علاقتها هامشية جدا مع الآنسة وقاصرة على اللقاء في مجالس العلم، وعموما كلما زاد ولاء المريدة للآنسة؛ زاد التحكم بها والاستئثار، مع محاولة توظيفها لمصالحها واستخدامها.

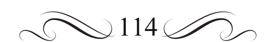
وتلجأ بعض الآنسات إلى القسوة بوصفها علاجًا مهمًا؛ لتقويم اعوجاج البنت، وجعلها أكثر قابلية للاستقامة، وهذه الطريقة تركت أثرًا سلبيًا في علاقة البنت مع محيطها الاجتماعي.

ومن آثار تلك العلاقة أن المريدات لم يجدن حرجًا في تدخل الآنسة في خصوصياتهن؛ بل في أدق تفاصيل حياتهن؛ إذ يفرض على الطالبة إعلام الآنسة بكل شيء حتى خواطر النفس وأحلام النوم وأمنيات المستقبل وذنوب الخلوات؛ تأخذ رأيها بطريقة قص الشعر وانتقاء صديقة الحي وزميلة الجامعة، وفرع الدراسة ومكان الوظيفة، وخصوصيات البيت ولا سيما المتزوجات منهن، فلا تستطيع إحداهن حضور مجلس أو إلقاء محاضرة أو نشر مقالة إلا بموافقة الطبقة العليا[36]، ومن غضبت عليها الآنسة فهو غضب إلهي، فتراها نادمة أشد الندم، باكية مستغفرة تعيش حالة مضطربة من الكآبة بحثًا عن حل يرضي الآنسة وسط شفقة صديقاتها ولومهن، وهذه الوساطة الربانية جعلت الفتيات يعترفن للآنسات طواعية بذنوبهن، مهما بلغت، وهي حالة أشبه ما تكون بكرسي الاعتراف الكنسي، لأن الآنسة بحكم اطلاعها على السرائر تعلم ما أخفته عنها أو بعبارة درجت على ألسنة بعض الآنسات أنها تشم معاصيهن شمًا، أو تبصرها على وجنات الوجه، وفي فلتات اللسان، كما تعرف المعلمة، من خلال هذه السلطة الغيبية، مقدار تمسك الطالبة بمبادئ الجماعة، أو انحرافها، أو قصورها وتقصيرها، وهكذا ترسخ في ذهن المريدات امتلاك المعلمة قدرة روحية كبيرة مصدرها معرفة الغيب، ومن غريب ما يحصل في هذا السياق أنه قبيل الامتحانات تلجأ المريدات للمعلمة كي تطلعهن على الأسئلة؛ حيث تمسك المعلمة الكتاب، وتتمتم ببعض الآيات لتفتحه بعد ذلك، وتحدد المقطع المهم، ويتكرر ذلك مرات عدة، فإن جاء سؤال أو أكثر من تلك المواضع نسبن الفضل للمعلمة، وأشعن ذلك عنها.

ولعل أخطر ما في هذه العلاقة أن أي قصور من جانب الآنسة تتحمل وزره الطالبات نتيجة معاصيهن وغفلتهن، فتغدو عصمة المعلمة واتهام المتعلمة قاعدةً تحكم جدلية العلاقة بين طرفين: مقدس ومدنس، تقول

(35) مقابلات، 2020.

(36) انظر ليلى الرّفاعي، «القُبَيسيّات تنظيم نسوي»، شبكة الجزيرة.



إحدى المعلمات: «عندما تتأخر الآنسة الكبيرة عن موعد درسها أو يحصل طارئ يحول دون الحضور، أو تتلكأ في قراءتها يتجه التقريع للمريدات والتأنيب؛ إذ معاصيهن هي التي حرمتهن من نعمة رؤية الآنسة وبركتها والتمتع بصوتها؛ ثم يطلب منهن أن يستغفرن مع إظهار شدة الندم والنحيب[37]، كما أن بعض المعلمات لديهن وسوسة في الطهارة، فبدلًا من معالجة نفسها؛ فإنها تورث هذه الحالة المرضية إلى بعض مريداتها.

ومما ينبغي ذكره في هذا السياق أن الثورة السورية قد أحدثت زلزالًا كبيرًا من خلال الأثر العميق الذي تركته في نفوس كثير من أفراد الجماعة، وبدأن يتساءلن عن صحة هذا الطريق الذي يسلكنه، وعن حقيقة عصمة الآنسة، وإلى أي حد يجب طاعتها في ما تأمر وتنهى، وعن سبب التحول من الحياد إلى مساندة النظام مع وضوح الأمر، وقد أدت تلك التساؤلات إلى انشقاق فعلي ممن تستطيع أو قلبي ممن تعجز.

خامسًا: أهم الشخصيات والمؤلفات

أ. الشخصيات

هناك شخصيات نسائية عدة تشكل العمود الفقري للجماعة، ومن أهمها: خيرية جحا فهي تلي الشيخة منيرة في رتبتها الروحية ومنزلتها، وتعد أكثرهن حظًا في خلافتها، ودرية العيطة، ومنى قويدر، وفائزة الطباع، ورجاء تسابحجي، ونبيلة الكزبري، وفاطمة الخباز، ولا يفوتنا أن نذكر شخصية محورية، وهي أميرة جبريل التي لها حضور كبير وتأثير في انتشار الجماعة في لبنان أولا ثم الكويت[38]، ومن حمص: وفاء حمدون وأمية أبو زيد، وستأتي الإشارة إليهما لاحقًا.

ويلاحظ أنه قد يطلق اسم حركي على بعض آنسات الصف الأول، أو أي آنسة أخرى حتى إن كثيرًا من المريدات لا يعرفن اسمها الحقيقي.

ب. المؤلفات

هناك جملة من الكتب التي يدرسنها ويتدارسنها: ففي مجالس الذكر والإنشاد كتاب يسمى "مزامير داود"، لم يوضع عليه اسم كاتبه ولا دار نشره، ويرجح أنه لفق من مصادر شتى وأضيف إليه بعض الجمل والعبارات كقولهن: "شيختنا معنا أينما كنا لا تضيعنا"، وكتاب "المتاح من الموالد والأناشيد الملاح" تنقل فيه صاحبته عبارات من "مزامير داود"، ولبعض معلمات الجماعة كتاب: "مجلس النور في الصلاة على الرسول" كما يقرأن كتاب "دلائل الخيرات".

وفي السيرة النبوية: "فقه السيرة" للبوطي، و"الجامع في السيرة النبوية" لسميرة الزايد الذي قدم لطبعته الأولى الدكتور البوطي عام (1994م)، ثم اختصرته صاحبته في كتاب سمته: "مختصر الجامع"، وفي أصول الدين: "عقيدة التوحيد من الكتاب والسنة" للآنسة سعاد ميبر، و"جوهرة التوحيد"؛ وهو المتن التقليدي لدى متأخري المذهب الأشعري، و"كبرى اليقينيات الكونية" للشيخ البوطي، و"العقيدة" لعبد الرحمن حبنكة الميداني.

---

(37) مقابلة، س، 2020.

(38) انظر: ناصر الزين، «القُبَيسيّات وإثارة الجدل... دراسةٌ عن السّلطة والدّين»، 2014م.https://www.zamanalwsl.net/news/article/49879

وأما في الفقه: فتحت مسمى "فقه العبادات" وضعن كتابًا لكل مذهب، فعلى المذهب الشافعي لدرية العيطة، وعلى الحنفي لنجاح الحلبي، وعلى الحنبلي لسعاد زرزور، وعلى المالكي لكوكب عبيد، وفي التراجم والرقائق: "نجوم في فلك الدعوة" لأسماء الطباع، و"نساء حول الرسول" و"رجال حول الرسول" لخالد محمد خالد، وفي مجالسهن الخاصة أو خارج سورية يتدارسن "رجال الفكر والدعوة" للندوي. وهو محظور في سورية؛ لأنه يتحدث فيه عن بعض الشخصيات المحظورة كابن تيمية وحسن البنا، إلا الجزء الأخير منه فقد كان مقررًا عليهن في مساجد جماعة زيد، كما يرشدن طالباتهن المقربات لقراءة كتب السيد قطب والقرضاوي والغزالي، وفي التفسير مختصر الصابوني لتفسير ابن كثير[39].

وللجماعة منهج في «انتقاء» الكتب و«تصنيفها» وتحديد «مستوياتها» ليلائم الطالبات؛ فلا يدرس الفقه قبل العقيدة، ولا الحفظ قبل التجويد، وعموما تصنف على النحو الآتي: أولها _ مدرسة الإسلام، وثانيها _ مدرسة الإيمان، وثالثها _ مدرسة الإحسان، وهذه المرحلة خاصة بالداعيات اللاتي قطعن شوطًا بعيدًا في خدمة الجماعة وصار لهن مكانة ومريدات، ومن الكتب التي تدرس فيها «المعين في الوعظ والإرشاد» للحاجة حسناء صلاحي الأصبحي كان يتناقل سرًا ثم طبع، وكتابا تاريخ وجغرافية العالم الإسلامي، وهما عبارة عن مذكرات لإحدى آنسات الجماعة يطبع بلا اسم، وآخر مواد هذه المرحلة (التزكية) لتطهير النفس من ذنوب الخلوات، لم يكن لها كتاب معين وإنما كانت تمليه آنسة كبيرة، وفي هذه المرحلة تكثر الطالبات من الذكر على الطريقة النقشبندية (الذكر الخفي) ويكون بتكرار اسم الله تعالى سرًا مع حبس الهواء وإخراجه على دفعات، وبانتهاء هذه المرحلة تصبح الدارسة حجة، ويلاحظ أن عدد من وصل إلى هذه الدرجة قليلٌ جدا؛ إذا قورن بعدد الجماعة[40].

وأي كتاب يصدر عن إحداهن لا بد أن تفحصه الآنسات الكبار بدقة كبيرة، ولا يشترط أن يكتب على كل كتاب اسم صاحبته الحقيقية، فربما تكتب حجة كبيرة كتابًا ثم ينسب لآنسة صغيرة كونها مجازة في الشريعة أو لأمر آخر.

ويلاحظ أنه بعد انتشارهن في المساجد، فرضت عليهن وزارة الأوقاف دراسة «المنهج الموحد»، وبعد الانتهاء من تدريس المقررات المعتمدة من الوزارة أو الجماعة تقوم الآنسات بامتحان الطالبات بمحتواهن، ويعد تجاوز الامتحان شرطًا من شروط الانتقال إلى المستوى الأعلى.

المطلب الثاني: القبيسيات والسياسة

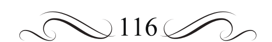
نتناول في هذا المطلب المراحل التي مرت بها الجماعة في طبيعة العلاقة بينها وبين السلطة:

أولًا: الدعوة البيتية السرية من أوائل سبعينيات القرن الماضي حتى 2006م

تبدأ مع بواكير نشأة الجماعة، من أواخر ستينيات القرن الماضي حيث اتخذت منيرة القبيسي بيوت أنصارها

(39) قارن أيضًا: محمد خير موسى، «القُبَيسيّات الجذور الفكرية والمواقف السلوكية»، ط1(استنبول/الفاتح: كتاب سراي، 2020م). ص 58-59

(40) مقابلة، س، 2020.



المقربات مكانًا لممارسة عملها الدعوي، وكانت أحوال سورية آنذاك تسمح بهذا اللون من النشاط؛ ذلك أن الصدام مع السلطة لم يكن قد بدأ، ومع بداية أحداث الإخوان المسلمين في أواخر السبعينيات توقف نشاطهن تمامًا خوفًا من بطش النظام وملاحقته؛ إذ كان الجميع متهمًا حينذاك، وليس الإخوان فحسب، وبعد أن استقر الأمر للنظام، واجتث حركة الإخوان، سمح لبعض رجال الدين المقربين منه ممن ضمن ولاءهم، كما أسلفنا، بنشاط دعوي في أشهر مساجد دمشق، من مثل أحمد كفتارو والبوطي وآل فرفور، وفي الوقت نفسه سمح للقبيسيات -لملء الفراغ أولًا، ولتحسين صورته ثانيًا- بالعمل سرًا في البيوت تحت رقابته وهو مطمئن تمام الاطمئنان بأن هذا الاتجاه الذي يمثل امتدادًا للجماعات التقليدية التي عزلت نفسها عن السياسة واستبعدت من أدبياتها فكرة الخروج على الحاكم مهما فعل[41]، لا يمكن أن تشكل خطرًا عليه، فضلًا على أن هذه الجماعة التي تضم في صفوفها الأولى نساءً مقربات من مسؤولي النظام، ومن حلفائه التجار لن تحيد عن المسار المرسوم، وهكذا وجد النظام أن هذه الدعوة السرية ستمكنه من اختراق الأسر النخبوية والوقوف على اتجاهاتها وعلاقاتها وأحوالها، وستستقطب النساء اللواتي لهن موقف سلبي منه؛ إذ إن سرية الدعوة تعني ضمنًا موقفًا مناهضًا للسلطة.

ومن مميزات هذه المرحلة والملاحظات عليها:

1. لا يمكن أن نتحدث -على وجه اليقين- عن صلة ظاهرة لهن بالسلطة، لأن الجماعة كانت تعمل سرا، أو بعبارة أدق سمح لها أن تعمل بهذه الطريقة غير المعلنة، لأنه يستبعد أن يبقى أي عمل دعوي سرا -ولو صغر- في بلد تحكمه الأجهزة الأمنية، فضلًا عن أن بعض معلمات الصف الأول تربطهن ببعض السياسيين وشائج قربى قريبة كأميرة جبريل وغيرها.
2. ادعاء الجماعة النأي بالنفس والتبرؤ من أي مشروع إسلامي سياسي حرصًا على استمرار النشاط الدعوي واستقراره، مع أنه لا يمكن تنمية المرأة وتوعيتها إلا بتمكينها من المشاركة السياسية الفاعلة، وفي هذا السياق يذكر أن منيرة القبيسي رفضت عام (2006م) ترشح إحدى القبيسيات لمجلس الشعب؛ كي لا يتهمن بممارسة العمل السياسي[42]، وبهذا أصبح الاهتمام قاصرًا على الحيز الفردي والروحانيات مع إهمال كبير للشأن العام[43]، وقد ردت الجماعة -على لسان أحد معلماتها- بأننا لسنا ملزمين بتبني مشروعٍ سياسي تنكرت له الجماعات الأخرى، ولكل جماعة أن تختار ما يناسبها، وما تستطيع التميز فيه، وتحمل نتائجه[44].
3. هذه المرحلة السرية بمفهومهن كانت ترعاها فئتان ظاهرتان: أولاهما تجار دمشق بتقديم الدعم المادي لاستمرار النشاطات وزيادتها، وثانيهما تزكية بعض المشايخ لهن، وهذا عامل مهم في كسب ثقة الناس.

---

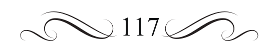
(41) Religious7-9-2019 Feminism, from Sufism to Ideologization Qubaisyats is an examplehttp://mena-studies.org/

وانظر محمد حبش، القُبَيسيّات الملفّ المجهول.

(42) انظر: هوازن خداج، مرجع سابق.

(43) شاهد: مركز جسور، جماعة القُبَيسيّات النشأة والتكوين.

(44) مقابلة، ع، 2020.



4. ومن مقتضيات هذه السرية منع التصوير والتسجيل في تلك اللقاءات حتى لا يخرج شيء من نشاطهن إلى العلن، وبعد انتشار الهواتف المحمولة حظر إدخالها إلى مكان الاجتماع مع ضرورة تذكير الآنسات للمريدات بأن المجلس بالأمانة وأن إفشاء السر جريمة، وأن كل شخص خارجهن يعد في حكم الغريب والعامي وإن أظهرن احترامًا له وتقديرًا، ومن هنا لا يجوز أن يطلع أحد _ حتى الوالد والزوج _ على ما تقرره الجماعة إلا بمقدار الضرورة، ويستشهدن بقول لا يصح نسبته للنبي صلى الله عليه وسلم: «حدثتك _ والخطاب لعلي _ حديث العقلاء فحدثت به الجهلاء».
5. وتأكيدًا لذلك تأتي «القطعة» والتي تعني توقف اللقاءات والنشاطات احتياطا عند وقوع أي حدث أمني كي لا تتهم الجماعة أو يضيق عليها، والمخول باتخاذ هذا القرار رأس الهرم من آنسات الصف الأول، والمشافهة هي الطريقة المفضلة لهن في إبلاغ المريدات بالانتقال من بيتٍ إلى آخر[45]؛ وأما استخدام الهاتف فلا يكون إلا عند الضرورة وبطريقة مشفرة؛ كأن تقول إحداهن: أمي ستسافر شهرين(المراد أن الدروس ستوقف تلك المدة أو نحوها)، أو اذهبي مساء غدٍ إلى فلانة من أجل محاضرات مادة العلوم (أي هناك درس مع الآنسة في الموعد المذكور) ونحو ذلك[46].
6. ومما يذكر أيضا في هذه المرحلة استجرار بعض الآنسات والطالبات للتحقيق معهن بين الحين والحين؛ للتذكير بأنهن جميعًا ونشاطهن السري تحت المراقبة الدائمة.

ثانيًا: من البيت إلى المسجد (2006م - 2012م)

بعد تولي بشار الأسد السلطة كان لوزير الأوقاف محمد زياد الأيوبي الذي -يعد نفسه مريدًا لكفتارو- الفضل الأكبر مع بعض المشايخ المقربين من مثل الشيخ البوطي بإقناع السلطات بالسماح للقبيسيات بممارسة دعوتهن في المساجد[47] بوصفهن وطنيات مخلصات ولا صلة لهن بالسياسة بأي حال، وافق النظام على ذلك ثم أولاهن اهتمامًا خاصا لأسباب عدة منها: أنه لم يحظ بشعبية كتلك التي نالها والده بعد حرب تشرين عام (1973م) التي جعلت منه بطلًا قوميًا، مع أن نتائج الحرب كانت في صالح إسرائيل؛ إذ أول مرة في تاريخ الصراعات يفرض المغلوب شروطه على الغالب؛ حيث أخليت المنطقة من الوجود العسكري السوري؛ لتوضع تحت وصاية الأمم المتحدة حتى إن أبناء المنطقة كانوا لا يستطيعون زيارتها إلا بموافقة رسمية من الأجهزة الأمنية، فوظف الأسد الأب إنجازات وهمية في ظل غياب الوعي المجتمعي المطلوب.

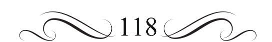
أما الأسد الابن الذي اغتصب السلطة مع افتقاره إلى مقومات القيادة، فقد وجد نفسه في ظل ظروف المنطقة المتقلبة، وتنامي وعي الشعب السوري وجد نفسه مضطرا للاستناد إلى عكاز شرعي في مقابل العكاز الأمني؛

(45) انظر محمد خير موسى، مرجع سابق، ص 48،49.

(46) مقابلة، س، 2020.

(47) انظر: عمر عمادي، علمانيةً تنظيميًّا: الحركات الإسلاميّة الدّمشقيّة والثّورة السّوريّة، حمزة عامر(مترجمًا)، (د.م: معهد العالم للدراسات، 2020م)

https//:alaalam.org/ar/translations-ar



فاقترب من الجماعات الإسلامية، لكن وعلى غير المتوقع فقد همش «الكفتارية» حلفاء الأمس كما تراجعت صلته بالبوطي لصالح الجماعات التي أدار والده ظهره لها، وهم:

1. جماعة الشيخ حسن حبنكة: إذ خص الدكتور مصطفى ديب البغا، وهو من تلامذة الشيخ بعدة زيارات بيتية ومسجدية؛ توجها بتعيين نجله الدكتور محمد الحسن عميدًا لكلية الشريعة خلفًا للدكتور محمد فاروق العكام الذي بقي في العمادة نحو (18) سنة.

2. جماعة زيد: تساهل معها النظام في مرحلة الأحداث بسبب شعبيتها الكبيرة، وأملًا في تدجينها كسائر الجماعات الأخرى، فلم يستأصل كوادرها على الرغم من تأييد بعض أفرادها لجماعة الإخوان وقتالهم معهم، لكنه لم ينجح إلا في استقطاب قلة غير مؤثرة آثرت السلامة على حساب دينها، وساعتئذ اضطر بعض كبار مشايخها للخروج من البلد إلى أن عادوا في منتصف التسعينات، فاستأنفت الجماعة نشاطها الدعوي من جديد وكسبت شعبية كبيرة وأنصارًا، وفي وقت ضئيل نسبيا استعادت نشاطها في أربعة مساجد كبيرة: زيد، وعبد الكريم الرفاعي، والإيمان، والحمزة والعباس، ثم تمكنت تأسيسَ بعض المشروعات الخيرية بشقيها الإغاثي والطبي، فضلًا على الثانوية الشرعية، والقناة الفضائية التي أغلقت بعد وقت قصير من افتتاحها[48].

وفي هذا المضمار سعى النظام لتوظيف الدعوة النسائية مستفيدًا من النفوذ الكبير للمرأة الشامية وشخصيتها القوية، فكان مضطرًا لزيادة نشاطهن وتأثيرهن، فأذن بنقل دعوتهن من السر إلى العلن. وتقول في ذلك سلمى عياش معاون وزير الأوقاف في عهد بشار الأسد: "نقل العمل الديني النسائي من البيوت حيث الظلام والضبابية، إلى المساجد حيث النور والضبط"[49]، فغدت مساجد دمشق تحت سيطرتهن نتيجة تسهيلات كبيرة في منح الموافقات الأمنية حيث تحصل إحداهن على رخصة من وزارة الأوقاف ثم تدخل معها بقية الآنسات بوصفهن مساعدات لها، ثم مع الوقت وجد نوعان من الرخص:

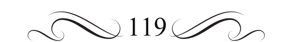
أ. رخصة حفظ: ويشترط لها أن تجتاز صاحبتها امتحان وزارة الأوقاف في حفظ القرآن وإتقان تجويده، عن طريق لجنة تختبر حفظها مع أسئلة أخرى تتعلق بدراسة الآنسة والشخصيات الدينية التي تحضر دروسها، وهنا توجه المريدات إلى ذكر أسماء مشهورة لها قبول عند الأمن، فتقول إحداهن: أنا تلميذة البوطي، أو من جماعات كفتارو، أو من مريدات أبي النور خورشيد، مع أنهن مميزات بلباسهن وهذا أمر لا يخفى على اللجنة الممتحنة.

ب. رخصة تدريس: لا يشترط لها حفظ القرآن، ولكن يجب أن تخضع من تريدها لاختبار شرعي في سبعة كتب تقريبًا، وفي عهد الوزير الحالي قدمت لهن تسهيلات كثيرة مع زيادة في التنظيم والمتابعة حيث ألزمهن باجتماعات دورية في مسجد الكويتي بمنطقة (الميسات) الدمشقية، إذ وضع على كل مجموعة مساجدٍ مشرفةٌ خاصة تتابع العمل المسجدي وترفع تقاريرها إلى الوزارة عن عدد الطالبات وأسمائهن ومستواهن مع زيارات تفقدية للتأكد من سير العمل وفق خطة الوزارة، مع أن الذهاب للمسجد قبل عام (2006م) كان شبه محظور عندهن، وبمعنى أدق ليس مستحبا.

وقد رافق شيوع نشاطهن تسليط الإعلام المحلي والعالمي الضوء عليهن، ونظرًا لعدم وجود هيكل تنظيمي ظاهر للجماعة يوضح مبادئ عملها وهو أمر مقصود، كثرت الشائعات عنهن والتوصيفات والتكهنات.

(48) مقابلة مع بعض أنصار الجماعة، 2020.

(49) انظر، لمى راجح، «رحلتي مع القُبَيسيّات» https://www.aljumhuriya.net/ar/content



وهنا يثور التساؤل الآتي: ما المكاسب التي حققها النظام من خروجهن للمسجد؟

يمكن أن نشير إلى بعضها على النحو الآتي:

1. حاول النظام تصدير فكرة أن الجماعة على رأي واحد في موقفها منه تتبنى خطابه وتدعو له في خطابها، وليس لمن يخالف هذا الموقف أي تأثير يذكر، وإنما هو قرار فردي يمثل صاحبه فقط.

2. إن خروجهن للعلن بتلك الأعداد الكبيرة في معظم مساجد دمشق، أظهر النظام أمام الرأي العام بصورة الراعي للإسلام والوصي عليه.

3. من أكبر الخدمات التي قدمتها الجماعة للنظام أن طريقة تربيتهن، وهذا ينطبق على كثير من الجماعات الدينية، قائمة على تغييب الوعي، وتربية جيل لا يثق بنفسه ولا يملك قرارًا، فلا قيمة لحفظ القرآن وإتقان القراءة من شخص ضعيف لا حول له ولا طول[50].

ثالثًا: من المسجد إلى الوزارة إلى القصر

بدأت هذه المرحلة عام (2014 - 2015م) مع بلوغ النظام ذروة تقهقره؛ إذ وجد نفسه بحاجة إلى اتجاه ديني يسوغ أعماله الإجرامية ويضفي عليها شرعية دينية تتمثل بمحاربة إرهاب مزعوم مدعوم بمؤامرة عالمية[51]، وهنا وجدت الجماعة نفسها جاهزة _على كره _ للقيام بذلك الدور الوظيفي مقابل الحفاظ على مكتسباتها الدعوية، فتصدر بعضهن المشهد، ويلاحظ أن الحجة والشيخات الكبيرات لم يظهرن في أي مشهد مع رأس النظام ورموزه، وإنما آنسات من الدرجة الثانية أو ما يمكن تسميتهن بـ«المتسلقات» باسم الجماعة، ولكن يستحيل ذلك دون موافقة رأس هرمها، ولا بد أن نذكر هنا _ تحريًا للإنصاف _ أن اللقاء الأول مع بشار الأسد لم يكن مخطط له من قبل، وسقن إليه سوقا؛ إذ دعا وزير الأوقاف لاجتماع عادي مع صاحبات الرخص المسجدية، وبعد اجتماعهن نقلن بحافلات إلى القصر الرئاسي، وفي هذا السياق تم إبراز مكانة الآنسة سلمى عياش بوصفها معاون وزير الأوقاف _ وهي طبيبة وشقيقة زوجته _ مكافأة لهن على اصطفافهن معه، إذ تحولت الوزارة بعد الثورة إلى مؤسسة أمنية خالصة (مقابلة م. ع 2020)، فوزيرها الحالي محمد عبد الستار السيد عضو مكتب الأمن القومي؛ الذي يعد أعلى سلطة مخابراتية في سورية، وهو الذي:

1. قوض استقلالية الدعوة؛ بجعلها حكرًا على أنصار مؤسسته التي غدت رهينة في يد إيران.
2. سعى جاهدًا لتطبيق مخطط نشر التشيع من خلال افتتاح مؤسسات علمية شيعية وحوزات زينبية تعليمية في منطقة السيدة زينب وبجوار المسجد الأموي بدمشق وفي حلب المدينة والرقة وغيرها.
3. يعد المسؤول الأول عن إصدار قرارات منعت دخول المنقبات إلى المدارس والجامعة، وطردت بعض المعلمين من مدارسهم كي يعملوا في وظائف بعيدة جدا عن تخصصهم موظفين في

---

(50) مقابلة، م.ع، 2020.

(51) ينظر: برهان غليون، عطب الذّات، وقائع ثورة لم تكتمل، سورية2011 - 2012م، ط2 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2020م)، ص292.

مستشفيات، أو محاسبين في بلديات، أو أمناء في مستودعات[52].

4. تبنى خطابًا غايته تدجين الإسلام وتقزيمه من خلال تبني مشروع فهم الإسلام وفق مرتكزات الرئيس بشار الأسد الذي يشرف عليه حاليا الشيخ الحافظ محمد نعيم العرقسوسي.

وبهذا يكون منصب عياش منصبًا سياسيًا بامتياز، وبذلك تحولت الجماعة إلى مؤسسة أمنية ناعمة بقناع ديني تحاول إضفاء شرعية مصطنعة على نظام قاتل، وزيادة في توظيفهن كذراع أمني يعنى بالجانب الدعوي والتعليمي؛ فقد نشر إعلام النظام السوري مقطعًا آخر للقبيسيات عام (2014م)، وهن يعلن تحت قبة المسجد الأموي بدمشق ولاءهن لبشار الأسد وتجديد البيعة له[53] كما كانت الحافلات بين الحين والحين تذهب بصورة دورية إلى مدارس القبيسيات؛ لتأخذهن إلى بعض الفعاليات التي ينظمها أمن النظام للتعبير عن ولائهن للقائد! كما تكررت زيارة القبيسيات وبعض الداعيات من الجماعات الأخرى للقصر الرئاسي؛ إذ أصبح مألوفًا جدا رؤية جمع غفير من النساء يملأن قاعة كبيرة يتوسطهن بشار الأسد محاضرًا عن طبيعة الإسلام الذي يريده[54].

وبمناسبة الاستحقاق الرئاسي رأت سوسن فلاحة - تحمل دكتوراه من كلية الدعوة والإعلام معهد الشام العالي- أنه في مثل هذه الظروف يتطلب أن نقول كلمة الصدق مع الله تعالى أولًا ومع الوطن ثانيًا، فنعم للوحدة الوطنية التي كانت وستبقى عنوانًا لسورية الحبيبة، ودعت فلاحة إلى اختيار بشار الأسد الذي يتكلم بلسان أبناء الأمة ونبض شارعها ويحمل هموم الوطن والمواطن ويدعم المقاومة والمقاومين[55]، ولا يمكن ههنا تجاهل أميرة شقيقة أحمد جبريل الزعيم الفلسطيني المقرب من إيران وأحد أهم أدوات الأجهزة الأمنية السورية؛ إذ لهذه الشخصية مكانتها في الجماعة، كما أن صلتهن بالتجار الذين تربطهم مصالح قوية بالنظام يكشف بلا ريب عن عمق اختراق النظام لبعض تلك الجماعات والتحكم بتوجهها وتوجيهها.

ويلاحظ أنه في الوقت الذي سمح فيه النظام تحقيقًا لمآربه بممارسة القبيسيات للدعوة بلا قيود خشي من أمر آخر وهو "أسلمة" المجتمع في بلد تحكمه الطائفية بشعار علماني[56]، ولهذا سلط عليهن الإعلام، تحت دعوى حرية الرأي المزعومة في بلد أمني، لتشويه صورتهن والتحذير منهن. فأنتجت عدة مسلسلات عرضت بالجماعة من أهمها "عصي الدم" عام (2005م) الذي نقد أفكار الجماعة وتصوراتها الدينية التقليدية، و"المارقون" عام (2006م) الذي عرض بأسلوبهن الدعوي المتطرف، وثالث تلك الأعمال وأكثرها إثارة وخطورة "ما ملكت أيمانكم"[57] عام (2010م)، وقد اعترفت إحدى الممثلات بأنها كانت تتنكر بلباسهن وتحضر مجالسهن دون أن يعلم بها أحد حتى تنجح في تأدية دورها عنهن بنجاح[58] حيث تناولت تلك الأعمال الجماعة بطريقة سلبية غير أخلاقية ولا مهنية، وهو ما دفع الشيخ البوطي لمهاجمة مخرجه ومطالبة الدولة بإيقافه، وعندما لم يستجب

(52) كنا نظن أن القرار صدر من وزيري التربية والتعليم حتى اجتمع وزير الأوقاف بنا -نحن أساتذة كلية الشريعة- في مبنى جامعة دمشق، وصرح ساعتئذٍ بأنه هو من أوصى بذلك، وهو من يتابع تطبيق هذه القرارات.

(53) انظر: لمى راجح، مرجع سابق، 2017.

(54) انظر: عمر عمادي، علمانيةً تنظيميًا، مرجع سابق.

(55) يرى بعض أنصار الجماعة أن الكلمات التي تلقيها بعض الآنسات في بعض المناسبات كانت تأتيهن جاهزة من فروع الأمن، ومن عرف النظام عن قرب لا يستبعد ذلك، بل يستغرب عدم حصوله، ولكن لا يعذرن في ذلك، ولا يقاربن.

(56) انظر: كاثرين زويبف، «سورية: النّساء يقدن التّجديد الإسلاميّ»، 2006م. https://elaph.com/Web/NewsPapers/2006/8/173164.html

(57) انظر: عبد الرّحمن الحاج، «الأخوة القُبَيسيّات»، https://wefaqdev.net/art874.html.

(58) https://islamsyria.com/site/show_articles/5451



له؛ بل على العكس كرم مخرجه ساعتئذ سكت الشيخ البوطي، وقيل أسكته الأمن؛ فتراجع عن رأيه تاركًا الأمر للناس في الحكم له أو عليه[59].

وهكذا فإن تجنب السياسة أول الأمر ليس حيادًا أو موقفًا راشدًا، وإنما ممارسة لوظيفة سياسية سلبية بإبعاد الجيل عن التفكير في السلطة والمطالبة بحق المشاركة في الحكم، ثم انهزم هذا الحياد الموهوم لصالح ولاء تام للنظام وإشادة بجهوده ودوره في رعاية الدين والمحافظة على سلامة الوطن وحفظ وحدته.

وإذا كان خطاب الجماعات الإسلامية كافة خطابًا مسالمًا يتجنب السياسة ويعتمد على فقه تقليدي يحرم الخروج على الحاكم الظالم، فلا ينبغي أن نحمل هذه الجماعة النسائية مسؤولية تجنبها السياسة بداية، وإنما تنتقد لتخليها عن مبدئها ذلك إلى اصطفاف كامل مع النظام ولو كرهًا.

إن انتقال الجماعة من السر إلى القصر يعد نتيجة طبيعية للعقلية التي أنشئت عليها هرمية الجماعة، فالولاء المطلق هي صفات مثالية لأنصار الطغاة، والجماعة نهجت سبيل الطوائف المغلقة Cults التي تتمحور حول شخص المؤسس وخلفائه، ومن ثم تحاول ربط الخلاص الفردي الأخروي للأتباع بمدى الانقياد الدنيوي للقائد؛ الذي يسعى جاهدًا لضمان البقاء والانتشار، ولن يتحقق شيء من ذلك إلا من خلال تعاون وثيق مع النظام[60]، فما كان محظورًا بالأمس غدا مستحسنا اليوم، ما دام يحقق مصالح الفريقين.

(تعقيب):

في هذا الموقف السياسي رجحت كفة مؤيدات النظام، مع أن هناك شريحة لا بأس بها وقفت في صف الثورة وأعلن ذلك صراحة، وأخريات أعلن موقفا أمام المقربات منهن فقط مع استمرارهن في الحلقات الدرسية؛ لأن في المجاهرة بذلك أمام الآنسات مخاطرةً كبيرة؛ فقد تطرد صاحبة الموقف، أو تشوه سمعتها، أو تعرض نفسها للخطر إن علمت بذلك من لها صلة من الآنسات بمخابرات النظام اللائي كن يحذرن من الثورة بوصفها فتنة وأن الخروج بالمظاهرات سيعرض صاحبته للاعتقال وانتهاك الأعراض، ومن جانب آخر فالقبيسية الملتزمة ليس لها معارف وصداقات خارج دائرة الجماعة، فمن تترك الجماعة ستعيش عزلة اجتماعية حقيقية؛ فضلا عن أن آنسات الجماعة سيمارسن ضغطا على عائلتها وأقربائها كلونٍ من ألوان التأديب والعقوبة.

إن انعدام البديل يجعل نسبة منهن يتمسك _ ولو صوريا _بهن، وفق القاعدة القائلة: «نأخذ ما صفا وندع ما كدر»، أو أن استمراري قد يساهم في التقليل من تلك الأخطاء والخطايا؛ فلا تترك الساحة لصالح رديفات النظام، تقول إحدى المعلمات: لأربع سنوات خلت قبل مغادرة سورية، ابتعدت (بقلبي)عنهن، حاولت الآنسة الكبيرة جهدها معي ولامتني كثيرًا على تغيري معها وابتعادي عنها، ولكن تابعت درسي في تحفيظ القرآن، خوفًا من أن أفقد ثواب التعليم، كما كنت أحضر دروس التفسير مجاملة لوالدتي وهي داعية في الجماعة وصديقة الآنسة، ومع ذلك ضغط عليها وسئلت عني كثيرا، وهي تعرف سبب تحول موقفي، ولكن كانت تتجنب الإجابة الصريحة وتلجأ إلى الترقيع والتذرع بخدمة زوجي وأطفالي، وأعرف كثيرًا من الحالات المشابهة».

(59) http://sham.fm/ar/article

(60) Ahmad Dadosh.2020 ،

المطلب الثالث: الجانب الاجتماعي

نتحدث في هذا الطلب عن موقف القبيسيات من الرجال، وأثرهن في المجتمع، وأسباب انتشارهن.

أولًا: القبيسيات والرجال

ليس للقبيسيات موقف عدائي معلن من الرجل أو على الأقل ليس في أدبياتهن الخاصة ومجالسهن ما يستوجب تحذيرًا منه أو انتقاصًا، ومن هنا يأتي التساؤل الآتي: من أين جاء إذًا موقفهن السلبي منه؟

إن التيار انتشر في دمشق أولًا، وغالب المنتسبات له ينتمين إلى وسط ديني محافظ غالبًا، وجعلن من جملة أولوياتهن التركيز على التربية التقليدية الشائعة في أدبيات التصوف المتمثلة بعلاقة الشيخ بالمريد، ومن جانب آخر فإن طبيعة هذه الجماعة قائمة على هندسة هيكلية تسعى لضبط سلوك المريدات ضبطًا لا يسمح بأي تجاوز أو مخالفة، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال صلة كبيرة بين المعلمة والمتعلمة ولكل منهما طريقتها في صياغة هذه العلاقة وتوطيدها؛ فالمعلمة حريصة كل الحرص على إظهار درجة كبيرة من الصرامة والتوجيه؛ كي تصنع المريدة على عينها وتربيها تربية خاصة ويرافق هذا المنهج الصارم جانب من الشفقة والرأفة بحيث يتنامى للمريدة أن ما تفعله المعلمة لمصلحتها في المقام الأول، وهو المنهج الراشد لتحقيق أهداف الجماعة، ومن جانب آخر على المريدة إظهار جانب كبير من الحب للمعلمة والطاعة العمياء كي تنال رضاها وتقترب منها، ومع تطاول العهد تتحول -وهو الجانب الأكثر خطورة- تلك السيطرة العاطفية إلى حال من هيمان حقيقي للمريدة بشيختها يصحبه بكاء المريدة عند ذكر المعلمة وخفقان قلبها وهيجانه عند مرورها، وتعد هذه الأشياء ظاهرة صحية في نظرهن وصحيحة، لأنها وسيلة تفريغ عاطفي، فتعلقها بآنستها أفضل من تعلقها بشاب، فتصبح الفتيات يدرن في فلك الآنسة وينسلخن عن المجتمع تدريجيا، لصالح التلاشي في الجماعة[61]؛ إذ تشعر المريدة أنها خلقت لخدمة الجماعة على نحو لا يتناهى فتجعلها تعيش حالة اغتراب معقدة لا ترى في مجتمعها سوى آنستها، وآلية التخدير هذه التي برمجت عقل المريدة وغسلته قد أفاد منها النظام كثيرًا في الدعاية له، فموقف الآنسة هو موقف آلاف الطالبات.

هذه العلاقة تطورت من علاقة مريدة بمربية إلى نوع من التآخي الروحي وحال من اللاشعور تفنى من خلالها شخصية المريدة بالشيخة، فتسيطر عليها بحيث تصبح أداة بيدها ومستودع سرها وملاذها الآمن، ثم تتطور لتحاكيها؛ بأن تصبح صورة مصغرة عنها تقلدها في الأمور الفطرية والجبلية كطريقة الكلام أو المشي أو الطعام، وتبقى في خاطرها حضرت أو غابت فهي النموذج الأمثل وبوصلة الحق، ومآل تربية المعلمة لطالباتها بهذه الطريقة أن تورثها عصمة، وتأخذ بيدها نحو الكمال.

إن برمجة المريدة بهذه الطريقة لن تسمح بأي اهتمام خارج هذه الدائرة. فتهزم فطرة البنت في السعي نحو الزواج وتكوين أسرة لصالح تلك المنظومة المغلقة التي تهدف لتحقيق حال من الفناء بالشيخة.

ويضاف إلى ذلك أنهن استندن إلى الأدبيات الفقهية في الدين الإسلامي التي لا تسمح بالخلوة مع الرجال ولا مخالطتهم، فاتجهت المعلمات للتحذير من أي سلوك يفهم منه الاقتراب من عالمهم؛ بأي فعل أو قول أو ارتداء ما

(61) انظر: ليلى الرّفاعي، مرجع سابق.

يثيرهم أو يتشبه بهم، فعلى المريدة أن تمشي في طريقها على نحو لا يثير شبهة، فعيونها في الأرض وإذا اضطرت لمحادثة بائع في متجر مثلًا فلا تكلمه ولا تنظر إليه ولا تبتسم، وعليها أن تضع النقود في مكان خشية أن تلمس يدها يده، ولا تلبس (بنطالًا)؛ لأنه تشبه بالرجال، وبعضهن _ وهن قلة _ توصي تلامذتها أن يكون لباسها محتشما أمام محارمها خشية أن يتصورها الذكور _ في لحظة ضعف بشري _ على نحو يثير الشهوة، ويدللن على ذلك بوقائع زنى المحارم التي ترجع غالبًا إلى إهمال آداب الحشمة والعفة.[62]

وهذه المريدة التي التزمت معهن في سن مبكرة، وتتوالى عليها هذه الأوامر والإرشادات التي لا مناص من تنفيذها لنيل رضا المعلمة، تصبح في حالة عداء لا شعورية للرجل؛ إذ يتحول في مخيلتها إلى مفترس ينتظر أي فرصة للإيقاع بفريسته، ومن هنا تتأخر فرصة زواج بعضهن، وشريحة أخرى منهن لا ترى ضرورة للزواج أصلًا؛ لأن حياتها مبرمجة لخدمة الجماعة وأن الزواج أو التفكير فيه قد يؤثر على رسالتها، ومن تتزوج منهن قد تعاني عدم استقرار أسري وهناك حالات كثيرة انتهت بالطلاق، ويرجع سبب ذلك _ في المقام الأول _ إلى تعلق المريدة بشيختها تعلقًا روحيا بحيث تصبح أداة في يدها توجهها كيف شاءت، فهي الآمر الناهي وصاحبة الكلمة العليا، ومن ثم تهزم قوامة الرجل لصالح تلك الطاعة العمياء، فلا يرى الرجل في ذلك سوى تمرد عليه وانتقاص من قدره وتجاوز لفطرة المرأة ولوظيفتها المتمثلة في العناية بالبيت والزوج.

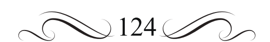
ومن الأسباب التي تذكر هنا أن الطريقة التي تربين عليها من قسوة وانضباط وحزم يجعل من إحداهن شخصية قوية عصية على الخضوع لأوامر الزوج فضلًا على حال من الغرور العلمي تؤدي إلى عقد نفسية ولا سيما إذا كان الزوج أميا، أو لا يملك ثقافة دينية جيدة. فإنها تتعالى عليه كونها تحفظ القرآن فضلًا على تحصيل علمي لبعض المواد الدينية، وهذا يجعل الرجل أمام خيارين: إما أن يحطم الرابطة الزوجية؛ إذ يفسر تصرفات زوجته نوعًا من النشوز الذي يأبى العلاج، أو القبول بهذا الوضع، فيبقى لا رأي له ولا قوامة تابعًا لها راضيًا بهذا المستوى من العلاقة التشاركية التي يمثل فيها الجانب الأضعف، ولا بد من الإشارة إلى أنه لما سلكت الحجات هذا المسلك، أعني عدم الزواج، تأثر بهن بعض المريدات في ذلك.

أما رمي الجماعة بمسلك الرهبانية النصرانية في العزوف عن الزواج، فلا دليل عليه، ولبعض المعلمات تفسير لحالة عدم الزواج أو تأخرها بأن هذه الأمر لا بد أن يفهم من خلال معيارين: الأول شخصي يرجع إلى ظروف كل فتاة، والثاني موضوعي وهو أن غالبية نساء الجماعة من النخب الاجتماعية المثقفة، ومن هنا قد لا تتوفر في الرجل العروس ما يشترطنه من صفات خاصة تناسبهن، فتتضاءل فرص الزواج،[63] وهذا الأمر _ إن صح _ ليس حكرًا على القبيسيات، وإنما هو شأن معظم النخب الاجتماعية، كما أن اتهامهن بالمثلية ضربٌ من ضروب الظلم المر والوهم البعيد.

وعلى ضوء ما سبق؛ فإن هذه العلاقة «الإجلالية» التي تتجاوز الحب إلى التقديس _ كما يرى ماكس فيبر _ لا تختص بجماعة معينة ولا بيئة معينة ولا عصر معين؛ ذلك أن لها ظواهر مشابهة عند البوذيين والكونفشيوسيين وجميع نظم التربية الرهبانية والتي تتجسد في لزوم الخضوع للشيخ ذي السلطة المطلقة، وبحيث يكون الوفاء له مقدما على حق الأسرة، بل يصبح الشيخ عند بعضهم مصدرًا للحياة، ولما كانت تلك الحياة تحتاج إلى مبدأي

(62) مقابلة، ع، 2020.

(63) مقابلة، ي، 2020.



التولد(ذكر وأنثى)، فإنهما يتمثلان في الشيخ كما تتمثل فيهاالبركة والقوة والقهر، وهكذا فإن سلطة الولي تتجسد في سلسلة الرجال مع تغييب النساء واقصائهن إلا في الانجاب للحفاظ على التسلسل الذكوري، وضمان استمرار تسلط «الأب» و«الشيخ» و«ولي» الأمر[64].

وهذا الاقصاء للمرأة سيقابله عند أي جماعة نسائية حالة من الإقصاء اللاشعوري للرجل، وقد بلغ الأمر ذروته عند الاتجاه النسوي الذي يجاهر بعدائه المسرف للرجل وشهوة الانتقام منه، من خلال إلغاء دور الأب في الأسرة والتمرد عليه ورفض الزواج والإنجاب، ولخص ذلك كله شعارهن الآتي: (Your bodyis your Own) [65]

ثانيًا: أثر القبيسيات في المجتمع

هناك عوامل عدة جعلت نسبة من هذه الجماعة مغيبة عن الواقع وفاقدة للرؤية الصحيحة للدين والحياة، وهناك نسبة أخرى تملك وعيًا ونضجًا ولكن لا قيمة لذلك في ظل عقل جمعي يجذب البنت لتبقى في فلك المجموعة، ومن أهم أسباب ذلك:

1. أنها جماعة نسائية، والمرأة الشرقية مهما بلغت في تحصيلها العلمي ودرجة ثقافتها؛ فإنها تعاني من قصور الرأي والرؤية تحت وطأة مجتمع ذكوري يعاملها بفوقية معرفية وحذر وعدم ثقة.
2. اختيارهن لطريقة سرية الدعوة لمرحلة زمنية طويلة جعل تأثيرهن لا يتجاوز الوسط الاجتماعي الذي ينشطن فيه، فهن مجتمع مستقل صغير ضمن مجتمع كبير.
3. إن طريقتهن في انتقاء الأعضاء واختيار بيئة الدعوة جعلهن جماعة «نخبوية» فضلًا عن أن نشاطهن يتجه لخدمة الجماعة على نحو يوازي خدمة الدين، وهذه الأمور أفقدت القبيسيات شريحة واسعة من المجتمع السوري، وقد زادت النظرة السلبية إليهن بعد تأييدهن النظام السوري خلال سنوات الثورة؛ إذ نظر إليهن بوصفهن جماعة سعت جهدها وجاهدت لترميم نظام طائفي متهالك، وإعادة تأهيله بوصفه حارسًا للدين والدنيا.
4. المادة المعرفية التي يتلقينها في المقررات الدراسية تتناول العبادات والأخلاق والمواعظ وتستبعد القراءات الفلسفية والفكرية، وهذا الموروث الثقافي الضئيل غير كافٍ لتحقيق النمو المعرفي القادر على أن يترك أثرًا إيجابيا في مجتمع تقليدي مغلق، فضلا عن افتقار كثير من المعلمات للمؤهلات العلمية المطلوبة.
5. غالبًا الجماعات المغلقة التي بنت هيكلها التنظيمي على أساس طبقي متأثرة بالطريقة الصوفية في جدلية العلاقة بين المريد والشيخ، تتضرر كثيرًا بوجود وعي معرفي؛

(64) انظر حول هذا المعنى: عبد الله حمودي: الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، عبد المجيد جحفة(مترجما)، ط4، (المغرب: دار توبقال للنشر، 2010م)، ص190 _ 192.

(65) انظر ثائر الحلاق، مرجع سابق، ص 130، 131.



بل قوتها الدعوية تتجلى في قدرتها على التحكم بأعضائها في تغييب الوعي وتشجيع التعصب لها والتقليد. فلو سمحت بنشر الوعي أو تركت له مساحة في أدبياتها؛ لكانت أول ضحاياه وأكثر المتضررين به، وهذا شأن أكثر الجماعات؛ إذ يجد المفكر الذي ينتسب إليها نفسه مضطرا أن يوقف حياته للدفاع عن أخطاء الجماعة وتسويغها.

6. تجنب الوعي ضرورة كي تستمر دعوتها في ظل أنظمة طائفية شمولية، فالأنظمة الدكتاتورية كما قيل لا تتضرر بشيء تضررها من وعي الشعوب، والمجتمع المحكوم بالطغيان تتعطل فيه القيم كافة وتهدر الطاقات. وهكذا فالسلطة الدكتاتورية والوعي المجتمعي في حرب ضروس، ومن هنا يصعب جدا أن تسمح بنشر فكر قد تعجز عن السيطرة عليه، وهذا ما يفسر أن المقررات التي تدرسها القبيسيات في المسجد غير التي في مجالسهن الخاصة؛ إذ تقتصر تلك الجلسات على عدد محدد وشخصيات محددة.

7. الوعي السليم لا ينمو إلا في جو من الحرية المطلقة، وهذه مفقودة في الجماعات الدعوية ولا سيما عند القبيسيات حيث كبلت المريدة وحوصرت بما لا يحصى من النصائح والأدبيات التي تجعلها تابعة لا حول لها ولا قوة، فهي محاصرة بالآنسة الواحدة والرأي الواحد والمذهب الواحد والاتجاه الواحد، وهذا يجعلها نسخة عن معلمتها، وأي خروج عن هذا النسق خروج عن الصواب، وهكذا فالتشدد في ربط المريدة بالمعلمة يؤدي إلى سلب إيجابيات الطرف الأضعف لتقتصر وظيفته على الدوران في فلك الأول.

8. أن الجماعة ليست على مستوًى واحد من التفكير بالضرورة، ويوجد منهن من تمتلك وعيًا جيدًا، ولكن لا قيمة لهذا الوعي الفردي طالما كانت تبعية الفرد للجماعة قائمة. ومن ثم ا يستطيع التفرد برأي أو إحداث أي تغيير داخل بنيتها، كما أن طبيعة التدين التقليدي قائمة على مبدأ التسليم للواقع وعدم الخروج عن المألوف، ومن جانب آخر إن اكتساب الوعي ضريبة لن تقوى هذه الجماعة على دفعها، فلن تستبدل بمساحة الأمان أي شيء ولو كان أفضل حالًا وأحسن مآلًا.

9. وهناك قاعدة تسير عليها القبيسيات وسائر الجماعات الأخرى أن الاهتمام بصلاح القاعدة الشعبية سيلزم عنه بالضرورة تبدل المجتمع نحو الأفضل، ولو احتاج إلى زمن طويل، فالطريق الآمن، وإن طال كثيرًا، أفضل من طريق قصير محفوف بالمخاطر.

10. أن هذه الجماعة التي تنتمي قادتها إلى بيئات ثرية لا تتفطن إلى الآثار السلبية الناتجة عن غياب الوعي، ما دامت مقومات الحياة الأساسية متوافرة.

ثالثًا: أسباب الانتشار

حظيت الجماعة بقبول كبير في دمشق وريفها، مهدها الأول وساحتها الدعوية الأساسية، ولها امتداد داخل سورية خارج دمشق، ففي حمص انقسمت الجماعة إلى قسم تزعمته وفاء حمدون، معلمة اللغة العربية، التي لها أصول إخوانية وقد مارست نشاطها من خلال جمعية البر والخدمات الاجتماعية المرخصة قانونيا، وهذا التيار منفتح فكريا، وآخر تقليدي مشابه لنهج القبيسيات في دمشق تقوده أمية أبو زيد التي اشتهرت من خلال إدارتها لمدرسة طلائع النور التي حظيت بزيارة خاصة من أسماء الأسد[66].

وللجماعة حضورٌ خارج سورية في بلدان عربية عدة، من مثل لبنان والأردن والكويت ومصر، ومع هجرة السوريين إلى أوربة ظهر لهن نشاطٌ في بلدانها، وقدر عددهن في الداخل والخارج بأكثر من (75) ألفًا[67]، ولانتشار هذه الجماعة أسبابٌ كثيرة ومتنوعة منها[68]:

1. ولدت الجماعة في بيئة ثرية ينتمي أعضاؤها إلى أسر دمشقية مشهورة، ولهذا لاقت قبولًا وذيوعًا منذ نشأتها الأولى، ولكن استمرار الربط بين الجماعة والطبقة الثرية لا يستقيم فقد انتشرت كذلك في الطبقتين الوسطى والصغيرة.
2. استطاعت المؤسسة منيرة وتلامذتها كسب ود الاتجاهات الدينية كافة متجنبة أي تصادم بأي تيار، وبطريقة المهادنة هذه تمكنت المعلمات من استقطاب نساء الجماعات، فضلًا على أن رموز تلك الجماعات أشادوا بهن ومدحوا طريقتهن الدعوية.
3. استحواذ الجماعة على رصيد مالي كبير سخر باحترافية شديدة لخدمة نشاطات الجماعة الدعوية. فالاحتفالات بختم القرآن أو إتقانه وتجويده كانت تضم عددًا كبيرًا منهن ومن ضيوفهن، وهذه الطريقة أسهمت بالتعريف بالجماعة.
4. عرفت الجماعة بالاعتماد كثيرًا على الهدايا والهبات مع ملاحظة أن قيمتها تختلف من بيئة إلى أخرى، فما يقدم في مناطق يسكنها أثرياء كالمالكي والمهاجرين والمزة البيضاء يختلف كثيرًا عما يهدى لأبناء ريف دمشق وضواحيها كالحجر الأسود والقابون وجوبر، حتى المساجد اللائي يشرفن عليها كانت مجهزة بغرف الهدايا ومطابخ الخدمة، وهكذا فالهدايا التي تقدم للمريدات كانت عاملًا مهما في تشجيع الحفظ والاستمرار فيه، والتزام دروس الجماعة وملازمتها، ولم تقتصر الهدايا على الطالبات؛ إذ كانت تقدم لبعض الرموز الدينية تقربًا وتوددًا، فبيت الدكتور البوطي في ركن الدين كان هدية من الحاجة منيرة القبيسي[69].
5. القدرة التنظيمية والإدارية للجماعة بالإضافة إلى مهارة عالية في الدعوة قد جذبت عددًا كبيرًا من الفتيات، بينما لم يتوافر ذلك في أي عمل دعوي نسائي عند أي جماعة أخرى؛ إذ بقي فرديًا

(66) انظر: د.م، «القُبَيسيّات، النشأة والتكوين»، مركز جسور.

(67) انظر: عمر عمادي، علمانيةً تنظيميًا، مرجع سابق.

(68) انظر: هوازن خداج، مرجع سابق.

(69) انظر: محمد خير موسى، مرجع سابق، ص34.



غير منظم منقطعًا غير مستمر فقيرًا لا يسعى لهدف ناضج.

6. إن دعم النظام لنشاطهن الدعوي على نحو يخدم مصالحه؛ قد أغرى بعض الداعيات للالتفاف حولهن؛ حماية لأنفسهن من المساءلة الأمنية.

7. يمتلكن أكثر من (50 بالمئة) من المدارس الخاصة التي تنتشر في دمشق كالبوادر في كفر سوسة، والبشائر في المزة، ودوحة المجد في المالكي، ودار الفرح بالمهاجرين، وعمر بن عبد العزيز في الهامة، وقد نجحن في إدارة تلك المدارس نجاحًا كبيرًا، فكانت بيئة مناسبة؛ لانتقاء فتيات جديدات وتقديم صورة ناصعة عن الجماعة، كما أن المساكن التي أسسنها لطالبات الجامعة تتصف بقدر كبير من الانضباط والنظام والأمان[70]، وهذا باب كبير من أبواب الدعاية لهن.

8. اعتمدت الجماعة كتب مشاهير مشايخ دمشق كالبوطي والعتر والزحيلي، ولكتب هؤلاء قبولٌ عريض عند الناس، فاكتسبن مصداقية كبيرة نتيجة ذلك، ثم خطت الجماعة خطوة إيجابية أخرى عندما اتجهن للتأليف، فصدر لهن مجموعةٌ متنوعة من المؤلفات التي قدم لها بعض علماء دمشق، وهذا باب آخر لانتشار فكر الجماعة وشهرتها.

9. للعاصمة دمشق التي نشأت فيها الجماعة خصوصيةٌ كبيرةٌ، ذلك أنها تحتضن أشهر الجامعات وأعرقها، ومن هنا فقد استقطبت دمشق طلابًا من المناطق السورية كافة، فاستغلت الجماعة ذلك بالتواصل مع الطالبات الوافدات والتعرف عليهن ودعوتهن لحضور مجالسهن مع وعود سخية بمساعدتهن علميا وماديًا؛ فانتسب لصفوف الجماعة كثيرٌ منهن، وبعد تخرجهن وعودتهن إلى مدنهن ساهمن بنشر فكر الجماعة وطريقتها.

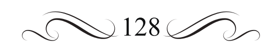
10. ركزن في دعوتهن على أمرين مهمين:

أولهما: حفظ القرآن وكتب السنة، ولهذين المصدرين أهمية كبرى عند المتدينين؛ فانتسب إليهن عدد كبير تحقيقًا لهذا الأمر، وثانيهما: الدعوة إلى التمسك بالحجاب الذي أخذ رمزية كبيرة، ولا سيما بعد أن حورب من قبل النظام إلى أن صدر قرار بمنعه في المدارس ولا تزال مشاهد انتزاع الحجاب بالقوة في الشوارع العامة بدمشق من قبل عناصر سرايا الدفاع بقيادة رفعت الأسد حاضرة في ذاكرة السوريين؛ فاتخذ الحجاب رمزية شديدة وغدت الدعوة إليه دعوة إلى الإسلام.

11. الاهتمام بالرقائق والمواعظ مع حضور الإنشاد الديني، وهذا أمر تستهويه النفوس وتركن إليه، وبهذا الأسلوب استقطبن كثيرًا من المريدات الجدد، مع مهارة كبيرة في الدعوة من لين في الكلام ولباقة في مخاطبة الآخر واهتمام به ومتابعته.

12. استفادت بعض القبيسيات اللائي هاجرن إلى أوربة من مناخ الحرية الدينية؛ إذ لم يجدن عائقًا يقف في وجه الدعوة، كما استفدن من نساء الجاليات اللواتي يتعطشن للدعوة الدينية ولا سيما الاهتمام بالقرآن الكريم حفظًا وتجويدًا.

(70) انظر: محمد حبش، «القُبَيسيّات الملفّ المجهول»، 2014م، http://www.all4syria.info/Archive/



13. كان لزواج بعض الشخصيات الكبيرة في الجماعة من نخبة العلماء والأثرياء في الداخل والخارج أثرٌ كبير في التعريف بالجماعة والتبشير بدعوتها، فـ«أميرة العرجا» تزوجت من البوطي، و«آمال الشيشكلي» من يوسف ندا، و«نهيدة طرقجي» من رجل الأعمال هيثم السيوفي، وأختها «رصينة» من الدكتور محمد الهواري المقرب من عصام العطار[71].

14. الإعلان بالابتعاد عن السياسة مع الاهتمام بالدعوة الدينية والتركيز على الجانب الروحي الذي يلقى قبولًا عند الشرائح الاجتماعية كافة.

وأخيرًا إن إيمان الجماعة بمبدئها وحرصها على الدعوة ببذل المال والوقت والجهد من أعظم العوامل في استمرار الجماعة وانتشارها.

المطلب الرابع: الأصول الدعوية والفكرية للقبيسيات

لا يعدم الناظر أن بين القبيسيات وبعض الجماعات الأخرى التي ظهرت في القرن الماضي وشائج قربى، فقد نجحت هذه الجماعة وباحترافية شديدة من الإفادة من أفكار تلك الاتجاهات في بناء هيكلها التنظيمي والدعوي، ويمكن رصد ثلاثة اتجاهات رئيسة اضطلعت بدور كبير ومؤثر في تشكلها وتوجهها، وهي:

أولًا: الاتجاه الصوفي النقشبندي

نشأت النقشبندية في «بخارى» نحو منتصف القرن الثامن الهجري على يد الشيخ محمد بهاء الدين بن نقشبند، ومن سمرقند انتشرت فوصلت الهند، ثم أدخلها العراق ضياء الدين خالد الشهرزوري المعروف بالنقشبندي (ت.1827)، وقد أجازه بها غلام علي شاه عبد الله الدهلوي، ثم غزت بلاد الشام في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بحسب أقدم إجازة منحها الشيخ خالد النقشبندي لأحد مريديه إذ دون عليها تاريخ دخولها.

كان شيخ الطريقة تعينه السلطة العثمانية وتغدق عليها من أموال الأوقاف، ومن أبرز أسباب انتشار الطريقة النقشبندية على رقعة جغرافية واسعة هو قدرتها على التكيف مع الظروف السياسية والاجتماعية لكل دولة؛ إذ قسمت نفسها إلى قطاعات، وهذا ما يفسر وجود عدة اتجاهات لها في المنطقة الواحدة[72]، فهناك اتجاهان مثلا في سورية: أحدهما في منطقة الجزيرة السورية، والآخر في دمشق يتمثل في عصرنا بجماعة أبي النور، أو ما باتت تعرف حاليًا بجماعة الشيخ أحمد كفتارو؛ ففي عام (1936م) أصبح أحمد كفتارو شيخ الطريقة النقشبندية بدمشق خلفًا لوالده أمين بعد وفاته عام (1936م)،[73] ويمكن أن نرصد تأثر الجماعة القبيسية بجماعة أبي النور في الأمور الآتية:

1. تمثل فرعًا نسائيًا مستقلًا للطريقة النقشبندية المحدثة في مقابل الفرع

(71) انظر: محمد خير موسى، ص33.

(72) انظر عباس المرشد، الجغرافيا المتدينة: الامتداد والاستيعاب لدى متصوفة الشام، ضمن كتاب الإسلام النائم، ط1، (الإمارات: مركز المسبار للدراسات والنشر، 2013م)، ص412-422.

(73) للمؤلف بحث لما ينشر بعد عن الجماعات الدينية في سورية، عرض فيه لجماعة الشيخ أحمد كفتارو وصلتها بغيرها.



الذكوري التقليدي.

2. تأثرت بها في الجانب الروحي التربوي القائم على ذكر الله تعالى والأناشيد الدينية بطريقة تأملية يعقبها صمت كامل مع ضوء خافت[74] وعلاقة المريد بالشيخ وآدابهما.

3. للولي قداسة كبيرة في التراث الصوفي بوصفه محفوظًا، ومن هنا لا يتردد بعض المتصوفة (لا الصوفية) في تقديم رأي الولي على ظاهر حكم الشرع، مستدلين بقصة الخضر _ عليه السلام _ مع الغلام ومساكين السفينة في سورة الكهف، ومن خلال المقابلات تبين أن بعض القبيسيات يقدمن رأي الحجة الكبيرة ولو خالف في الظاهر أمرًا شرعيًا، ومن ذلك تقصير (المانطو)، ولبس حجاب يظهر الرقبة ويشف عن الأذنين غالبًا، وإباحة دخول الحائض للمسجد وتساهل بعضهن في بقاء أثر الطيب خارج المنزل وكلها محظورات شرعية، وتأكيدًا لهذه الفكرة فرقت بعض المعلمات بين كلمتي (الرسول)، و(رسول الله، أو رسوله)؛ فالثانية يقصد بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، أما الأولى فتعني كل مربٍ صادق، وعلى هذا النحو تصبح طاعة الشيخ/الآنسة واجبة بنص الآية: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ [التغابن:12][75]، ولا يخفى خطل هذا الرأي وشذوذه.

4. وأخيرًا تشابه موقف القبيسيات وجماعة كفتارو في موقفهما النفعي التخادمي مع السلطة.

ثانيًا: جماعة زيد

أسسها الشيخ عبد الكريم الرفاعي (1901ـ1973م) الذي تتلمذ على يد اثنين من مشاهير شيوخ دمشق علي الدقر (1877ـ1943)، وبدر الدين الحسني (1851–1935) درس في الجمعية الغراء التي ضمت خيرة رجالات دمشق من مشايخ وتجار وأطباء وغيرهم، ثم بعد ذلك اتخذ من جامع زيد مركزًا لنشاطه الدعوي فقصده طلاب العلم، وكانت الآنسة منيرة مع ثلة من المقربات منها تحضر بعض مجالسه الخاصة (مقابلة ج، س 2020)، وقد أفادت منه الجماعة القبيسية في طريقته الإدارية المتمثلة بالأمور الآتية[76]:

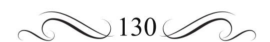
1. تنظيم الحلقات من خلال توزيع الطلاب إلى مستويات حسب مراحلهم الدراسية، مع مراعاة فصل الكبار عن الصغار، والمثقفين عن العامة.

---

(74) انظر: عمر عمادي، مرجع سابق.

(75) مقابلة، س، 2020.

(76) انظر عبد المجيد البيانوني، رسالة المسجد في سورية في النّصف الثّاني من القرن الرّابع عشر الهجريّ، دراسة تأصيليّة تطبيقيّة على مدرستي الشّيخ أحمد عز الدّين البيانوني في حلب والشّيخ عبد الكريم الرّفاعي في دمشق، (السودان: رسالة دكتوراه بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، 1996م)، ص 455-470.



2. تنظيم نشاطات المتعلم من خلال جدول أعمال يومي وأسبوعي مع ضرورة الاهتمام بالأسرة.

3. الأخذ من كل جماعة أحسن ما في جعبتها، فالحكمة ضالة المؤمن، ولهذا نال محبة معظم مشايخ الجماعات الدعوية وتقديرهم.

4. التركيز على العلم والعمل مع كثرة الذكر والتبليغ بشرط أن يكون هذا التنظيم ليس سريا، ذلك أن بعض الجماعات الدعوية السرية قد دخلوا في مجاهيل لا تنتهي واضطرابات أثرت في دعوتهم.

5. الجمع بين علوم الدنيا والدين واعتماد كتب مقررة في كل علم بحسب مستويات المتعلمين وأعمارهم.

6. انتقال المتعلم المتقن إلى معلم، بمعنى يمكن للطالب أن يكون في حلقة متعلمًا، وفي أخرى معلمًا مع التركيز على بث روح التنافس بين الطلبة.

7. تقسيم العمل المسجدي إلى لجان متخصصة تشمل: التدريس والقرآن الكريم والإدارة ومتابعة الحلقات...إلخ.

8. جعل الأولوية للقرآن حفظًا وتلاوة من خلال برنامج واضح متدرج، وبعد حفظ كل جزء يختبر به مع ضرورة مذاكرة الطالب مع أخٍ له لمراجعة الحفظ، فإذا أتم ختمةً على حافظٍ مجاز انتقل ليقرأ ختمة كاملة على الشيخ القارئ أبي الحسن الكردي؛ الذي يعد بحق أحد أهم مؤسسي النهضة القرآنية في الشام حيث أجاز مئات الحفاظ[77]، وقد لاحظت أن كثيرًا من طالباتنا القبيسيات في كلية الشرعة قد أجزن منه؛ بتشجيع حثيث من معلماتهن.

9. إقامة حفل سنوي لتخريج الحفاظ بحضور جمع غفير من الناس تشجيعًا لهم في توجيه أولادهم لتلك الحلقات القرآنية.

10. لم يهمل شأن النساء فقد خصص -رحمه الله تعالى- لهن درسي الفقه والتوحيد صباح كل يوم في بيته يدرسهن من وراء حجاب، وكانت السيدة درية العيطة صاحبة كتاب فقه العبادات، وهي من كبار المعلمات القبيسيات، ملازمة لدروسه وقد ذكرت في مقدمة كتابها: "قمت بجمع مادته مما تلقيته عن أستاذي في علم الفقه المرحوم الشيخ عبد الكريم الرفاعي كرم الله مثواه وجزاه عني كل خير"[78].

11. كان يلتقي معظم علماء الشام في مجالس خاصة، ولم يكن يمنح طلابه هذا المزية حتى لا يتضرر الطالب بتعدد المشارب أو يقع ضحية الخلافات بين الجماعات، ولهذا اختار منهجا وسطًا في التزكية؛ إذ انتقى أورادًا سبعة مأثورة ألزم طلابه بها دون غيرها من الأوراد الصوفية.

وعموما يستثنى من مخالطة الجماعات الأخرى من أراد من طلابه أن يتخصص في فن معين كالقراءات أو

(77) توماس بيريه، الدّين والدّولة في سورية، علماء السّنّة منَ الانقلاب إلى الثّورة، حازم نهار(مترجمًا) ط1، (الدوحة/إسطنبول: دار ميسلون، 2020)، ص 86، 87.

(78) مقدمة كتاب فقه العبادات على المذهب الشافعي، (د.م: د.ن، د.ت)، ص3.



يأخذ علمًا ممن يتقنه، بيد أن بعض آنسات القبيسيات غلت في ذلك حتى حظرت على مريدتها أن تحضر درس آنسة أخرى من الجماعة ذاتها؛ تخوفا من فكرة «التشويش».

12. نأى بنفسه وزهد طلابه في كل الانتماءات الحزبية والسياسية، فالانخراط في السياسة _ كما يرى _ يبعد الداعية عن مهمته الحقيقية، ويضطره للمداهنة والتنازل عن بعض مبادئه وقيمه.

وقد كانت الثورة السورية التي بدأت (2011م) حدثًا فارقًا في تاريخ جماعة زيد؛ إذ انحازت أبرز قياداتها للثورة الشعبية منذ أيامها الأولى؛ فأعلنت -على منبر جامع الرفاعي وفي مواقف أخرى- موقفا لا مواربة فيه، أعقبه حادثة اعتداء (الشبيحة) عام(2011م) في شهر رمضان على الشيخ أسامة الرفاعي أحد أكبر رموز الجماعة؛ فاضطر مع بعض كوادرها للخروج بعد أن ضيق عليهم، بينما بقيت أهم القيادات القبيسية في الداخل تحاول التأقلم مع الوضع الجديد؛ فانتهى بها اجتهادها إلى اصطفاف مع النظام؛ بوصفه أفضل الخيارات المتاحة، وأنه ليس في الإمكان سوى ما كان.

ثالثًا: الاتجاه الأكاديمي (أساتذة الجامعة)

كانت دراسة الآنسة منيرة في كلية الشريعة فرصة سانحة للاحتكاك ببعض قادة الإخوان المسلمين الذين كانت لهم الكلمة العليا في كلية الشريعة، وأبرزهم مصطفى السباعي(ت1964م) ومحمد المبارك(ت1981م) وعصام العطار(لا يزال حيا) خطيب مسجد الجامعة[79]، ولا يمكن أن نتوقع علاقة مستمرة مع هذه الجماعة؛ نتيجة موقفها التصادمي مع السلطة، غير أن ثمة علاقة أخرى أكثر تماسكا ربطت بين القبيسيات وبعض الشخصيات الدينية الأكاديمية الأخرى وهم: محمد سعيد رمضان البوطي(ت. 2013م) رئيس قسم العقائد والأديان، ووهبة الزحيلي (ت. 2016م) مدرس الفقه وأصوله، ونور الدين عتر (ت 2020م)، رئيس قسم علوم القرآن والسنة وهو الذي كان يجيز حافظات الصحيحين والسنن الأربعة.

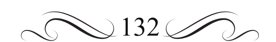
لهؤلاء أكبر الأثر - ولا سيما البوطي - في الجماعة من خلال توجيهها فكريا ومنهجيا[80] والدعاية لها كما كانت بعض كتبهم معتمدة في حلقات الدرس، ويرى الشيخ عبد الله دك الباب أن معظم نساء المشايخ لهن صلة بالجماعة، ويؤكد ذلك الدكتور محمد حبش أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة أبو ظبي حاليا بأن معظم، إن لم يكن جميع زوجات الشيوخ الكبار أو بناتهم هن من الداعيات القبيسيات؛ بل اعترف الدكتور توفيق البوطي عميد كلية الشريعة الأسبق بأن زوجة ابنه وابنته تنتميان لهن[81] وتأكيدًا لتلك الصلة العميقة فقد حضرت خير جحا حفلة زواج ابنته مع أنها لم تكن تلتزم بفكرهن ولا لباسهن، ودافع البوطي الأب عن عدم تغطيتهن الوجه؛ بأن لبس الخمار ليس واجبًا، وقدم لكتاب الجامع في السيرة ولمختصره أيضًا، وقال مادحًا صاحبته: "فتاة من أبرز الفتيات المنصرفات إلى خدمة هذا الدين الإسلامي العظيم علمًا وتعليمًا ودعوة وإحياءً لأصوله ومنطلقاته

(79) انظر: محمد خير موسى، مرجع سابق، ص 21.

(80) انظر: ناصر زين، مرجع سابق.

(81) انظر: أروى الباشا، «القُبَيسيّات بين السّرّيّة والعلنيّة.. نشاط دعويّ أم تعليميّ داخل المدارس السّوريّة»، 2013م،


https://www.alawan.org/201308/12/



العلمية المتنوعة"[82]، مع أنه انتقد في عدة مجالس من دروسه المسجدية -وكنا حضورًا- سلوك الآنسات مع التلميذات من غير تسميتهن، كما انتقد بعض فتاويهن المخالفة للشريعة كإباحة دخول الحائض المسجد؛ مع أنهن كن يفتين بحرمة ذلك قبل انتقال دعوتهن للمساجد.

على الرغم من العلاقة المتينة التي تربط الجماعة بالشيخ البوطي؛ فإن نهجه لم يكن مفضلا بين أعضائها، ومن تحضر عنده منهن تتعرض للنقد الشديد واللوم؛ بل تتهم في ولائها للجماعة، فهي إذن علاقة مصلحية في جوهرها وإن غلفت بغشاء رقيق من الإعجاب الفكري، ولهذا التصرف مسوغاته التي تتمثل في عزل الجماعة عن عالم الرجال مهما كانت مراتبهم العلمية.

خاتمة الدراسة

نتناول فيها النقطتين الآتيتين:

أولًا: حاضر الجماعة ومستقبلها

لقد استفادت الجماعة من الفراغ الذي حصل نتيجة خروج الرموز الدينية واعتقالها وهرب كثير من طلاب العلم فوجدن الملعب خاليًا فسعين لتوطيد أركان دعوتهن وتوسيع دائرة النشاط والانتشار، وبعبارة إحدى المعلمات: "سنصل إلى أصغر مسجد في أبعد حي في أقصى قرية"، استفدن كثيرًا من تقريب النظام لهن لتحسين صورته بعد عقد من جرائم الإبادة، وهكذا فقد استحوذن على الساحة الدعوية بلا منازع يدعمهن معلمات حظين بمناصب دينية رفيعة في وزارة الأوقاف، ولم يعد النأي بالنفس في مسرح الأحداث ممكنًا، فأظهر القسم المهيمن دعمًا سافرًا للنظام، كما تكررت زيارتهن للقصر الجمهوري إعلانًا للولاء وتعميقًا للصلة وردًا للجميل.

ومن جانب آخر؛ فإنه بسبب الأوضاع المعيشية السيئة في دمشق، فضلًا على غياب الأمان اضطرت كثير من العائلات الدمشقية لمغادرة دمشق طلبًا للأمن وبحثًا عن أماكن استثمار جديدة، وكان ممن خرج بعض النساء القبيسيات، وهؤلاء تباين موقفهن على النحو الآتي:

أ. بعضهن التزمن الصمت المطبق؛ بل أنكرن انتسابهن للجماعة أصلًا.

2. وقسم آخر أظهر ولاءه لهن، وأنه ينبغي فصل الدعوة عن السياسة، وأن الجماعة لا تزال على عهدها الأول، فلم ير هذا الفريق في كل ما حصل خروجًا عن الحيادية، فولاء بعض الداعيات يمثل موقفًا فرديا خاصا لا تتحمل نتائجه الجماعة، وحتى اللقاء المتكرر مع الأسد؛ لعله حصل على وجه الإكراه، ويدللن على صحة رأيهن هذا بإعدام الآنسة فاطمة خباز عام (2013م)، واعتقال الباحثة فاتن رجب عام (2012م) واستجرار غيرهما إلى مكاتب التحقيق الأمنية للاستجواب والمساءلة.

3. قسم ثالث أعلن انشقاقهن عن الجماعة، فظهر ما يسمى حرائر القبيسيات في (2011/12/17)، وصدرت لهن بيانات على مواقع التواصل الاجتماعي دعمًا للثورة[83]، وذكرن أسباب ذلك الانشقاق، ومنها:

(82) سميرة الزايد، مقدّمة مختصر الجامع في السّيرة النّبويّة، ط1، (دمشق: المطبعة العلميّة، 1995م)، ص12.

(83) ينظر: https://www.youtube.com/watch?v=SH7N_BawlT8&fbclid=IwAR0GARgWvbdWmIarEyilsz5soMMQAdm9IhxRYYDUQ-



أ. الفكر السلبي وفصل الدين عن الحياة وقصره على الشعائر التعبدية، وتجاهل دور الإنسان وخذلانه بالوقوف مع الظالم.

ب. الفصل التام بين المبادئ الإسلامية وبين التطبيق، ومن ذلك: قذف أعراض الحرائر الثائرات المعتقلات.

ج. المغالاة في تبني اعتقاداتٍ صوفيةٍ يرفضها أئمة الصوفية أنفسهم، والخوض في الخرافات والكرامات بوصفها جزءًا من الدين، والتواكل السلبي بدلًا من العمل.

د. التبعية المطلقة وإلغاء العقل، وتجلى ذلك بتقديس الآنسة وإرضائها وأن التقرب منها تقرب إلى الله تعالى.

هـ. استخدام النصوص للترويج لفكر القطيع، وظهر ذلك في طرد الفتيات الثائرات عن الجماعة.

و. حصر العلم الشرعي بكتبٍ معينةٍ توافق منظومتهن الفكرية والاتكاء على الأحاديث الضعيفة والموضوعة والقراءة التجزيئية للنصوص القرآنية والنبوية بما يخدم منهجهن.

ز. التثبيط عن الوقوف مع الحق والترويج للباطل، مستغلات بذلك تأثيرهن على شريحةٍ واسعةٍ من الطالبات بوصف الثورة فتنة والتشكيك بشهداء الثورة[84].

ولكن لم يظهر أي أثرٍ ملموس لهذه الحركة نظرًا لضعف نشاطها وقلة أعدادها وجهالة القائمين عليها.

ومع ذلك فقد كان موقف بعض قبيسيات الداخل من هؤلاء ومن سائر التاركات للجماعة سلبيا جدًا؛ إذ نعتن بالزهد في الدين والركون لشهوات الدنيا وأهوائها؛ بل التلبس بالفسق والضلال، وحذرن منهن بوصفهن أشبه بالمرتدات، وتناسين الأسباب الحقيقية التي دفعت بعضهن لترك الجماعة والتبرؤ منها، وهي أخطاؤها الدعوية ومواقفها السياسية.[85]

وأما قبيسيات الداخل فقسم عارض النظام ولكن لم يجرؤ على إعلان موقفه وقد تكلمنا عن ذلك من قبل، وأما القسم الأكبر _ وهو الذي يمثل الجماعة رسميا _ فقد وقف مع النظام وراهن على قوته في استعادة الأمور إلى سابق عهدها، وبهذا سيستمر في علاقته بالنظام وسيستثمرها استنادًا إلى مبدأ المخادمة؛ مع ملاحظة أن نسبة الإفادة غير متناسبة.

ومما يذكر هنا أنه مع ازدياد الانتقاد للقبيسيات انتقدت أيضًا وزارة الأوقاف بسبب احتوائها للجماعة ودعمها، فاضطرت الوزارة لإصدار بيان أكدت فيه "بأنه لا وجود لتنظيم اسمه القبيسيات كما أن هذه التسمية كانت تعود لفترة معينة لم تعد موجودة الآن، وإنما توجد حاليًا معلمات مهمتهن تحفيظ القرآن وتفسيره ويعملن في المساجد بناء على رخصة ممنوحة من الوزارة، وفق منهج موحد وأن عددهن بلغ (1200) معلمة، وهن متطوعات لا يتقاضين أجرًا ويعملن تحت إشراف مباشر من الوزارة"[86].

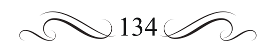
D1ueu7wlWW83a9K0o4

(84) انظر: https://www.facebook.com/women.splition.from.Qubaisiate

(85) مقابلة، س، 2020.

(86) بيان صادر عن وزارة الأوقاف دمشق في 5 رمضان/2 أيار/ 2018.

http://www.anapress.net/ar/articles



إن هذا الارتباط العضوي بالنظام سيجعل مصيرهن مصيره؛ فإن أي تسوية سياسية سيصبح الحديث ساعتئذ عن هيكلية جديدة لهن تنسجم والواقع الجديد.[87]

ثانيًا: رأي الجماعة في الجماعة

ترى بعض المعلمات أن للجماعة إيجابياتٍ كثيرةً لا يجوز غمطها، ومنها: العناية بالكتاب والسنة، وتنشئة الفتيات على التعبد والتزكية لتجاوز الأمية الدينية، وأنهن قدمن _ بحسن إدارتهن للمدارس الخاصة_ أنموذجًا راقيا للتعليم الجيد؛ حيث منحت الأسر المحافظة بديلًا متميزا؛ كما نجحت الجماعة في إقامة حفلات إسلامية كانت_ وبعبارة إحداهن_ بديلًا من الحفلات الهابطة التي يشيع فيها الاختلاط والمجون والأغاني المحرمة، فضلا عن مساهمتهن في الحفاظ على الهوية الإسلامية؛ في أشد الأوقات اضطرابا في تاريخ سورية المعاصر، وأخيرًا أظهرن التصوف التقليدي بوصفه أكثر علميةً وأقل شطحًا وشططًا.[88]

ورد بعض من فارق الجماعة[89] بأنه لا قيمة لهذه الإيجابيات في الواقع ولا أثر؛ ما دامت استخدمت وسيلةً لتحقيق غايتين سلبيتين: نصرة الجماعة بكسب الأتباع، ونصرة الباطل بالانحياز للظالم وخذلان المظلوم، قال تعالى متوعدًا محذرًا: ﴿ ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون ﴾ [هود: 113]، فآفة الدنيا هي الركون للظالمين؛ لأنه يشجعهم على التمادي في الغي، والاستشراء، وما أرسلت الرسل وأنزلت الكتب إلا نصرةً للإنسان وحفظًا لحقوقه.

في نهاية هذه الدراسة يمكن الوقوف على أهم نتائجها:

أولًا: الحديث عن دعوة سرية في العاصمة دمشق في عهد نظام أمني لا يستقيم إلا إن أريد أنها سرية بمعنى أن عامة الناس لا يعرفون شيئًا عن حقيقة هذه الجماعة ومبادئها، أو أنها وصفت بذلك من حيث إن نشاطات الجماعة كانت تقام في البيوت أو أن المريدات، وهن القاعدة العريضة، لا يعرفن شيئًا عن آنسات الجماعة.

ثانيًا: استخدم النظام كثيرًا من مشايخ الدين قبل الثورة لعزل أهل السنة عن السلطة، وبعدها لضبط الشارع السني وإسكاته ورشوته، والجماعة القبيسية ليست استثناء من ذلك.

ثالثًا: لا يمكن الحديث عن استقلال في الخطاب الديني في سورية، وبالتالي فإن مواقف الجماعات ونشاطاتها ينبغي أن تفسر من خلال صلتها المباشرة أو غير المباشرة بالسلطة، ولكل جماعة دورٌ وظيفي ومساحة هامشية تتحرك فيها؛ خاضعة للتقييم المستمر وإعادة التوجيه بحسب مصلحة النظام.

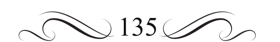
رابعًا: للجماعة محظوران أساسيان: الظهور الإعلامي، والاقتراب من السياسة، فحافظن على الأول منهما. أما في الجانب السياسي فقد أصبحن _ أعني صاحبات النفوذ والقرار_ بعد الثورة حليفا للنظام وجزءًا من بنيته.

---

(87) Ahmad Dadosh م2020،

(88) مقابلة، س، 2020.

(89) مقابلة، ي، 2020.



وننهي هذه الدراسة بكلمات معدودات أرسلت على قصاصة ورقية صغيرة تناشد صاحبتها _ بحرقة شديدة وألم _ زميلاتها من ذوات النفوذ في الداخل:

« يجب مراجعة مواقفكن الدعوية والسياسية، فكم من قارئ للقرآن والقرآن يلعنه، وكم من عابدٍ جاهل أشد خطرًا على الدين من إلحاد سافر صاخب؛ لأن الإنسان يصدق الأول ويقتدي به ويقلده، ويعادي الآخر ويحذره، وما نكبت الأديان في التاريخ إلا برجال دين زخرفوا الباطل وجملوه، وحرفوا الحق وكتموه، اللهم إني قد بلغت اللهم فاشهد».

المصادروالمراجع

1. الحلاق. ثائر، الفكر المعاصر قضايا وأعلام، بحث الجندر، نشرة خاصة بطلبة الدراسات العليا (دمشق: جامعة دمشق: 2018م).
2. الزايد، سميرة، مقدمة مختصر الجامع في السيرة النبوية، ط1، (دمشق: المطبعة العلمية، 1995م).
3. السيد، أسامة أحمد، التنظيم النسائي الخطير، ط1، (بيروت/دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، 1424ه).
4. العيطة، درية، فقه العبادات على المذهب الشافعي، (د.م: د.ن، د.ت)
5. المرشد، عباس، الإسلام النائم: الجغرافيا المتدينة: الامتداد والاستيعاب لدى متصوفة الشام، ط1، (الإمارات: مركز المسبار للدراسات والنشر، 2013م).
6. بيريه. توماس، الدين والدولة في سورية، علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة، حازم نهار(مترجمًا) ط1، (الدوحة/إسطنبول: دار ميسلون، 2020)
7. حمودي. عبد الله، الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، عبد المجيد جحفة(مترجما)، ط4، (المغرب: دار توبقال للنشر، 2010م).
8. غليون، برهان، عطب الذات، وقائع ثورة لم تكتمل: سورية2011 _ 2012م، ط2 (د.م: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2020م).
9. موسى، محمد خير، «القبيسيات الجذور الفكرية والمواقف السلوكية»، ط1(إستنبول/الفاتح: كتاب سراي، 2020م).

هيمنة الإسلام التربوي وضعف الإسلام السياسي في المجتمع الكردي السوري

عبدالباسط سيدا[1]

مقدمة

تعود علاقة الكرد مع الإسلام إلى بدايات انتشار هذا الدين. ومع اعتناق الكرد للدين الجديد، وتمثّلهم قيمه وعقيدته، باتوا من المدافعين المخلصين عنه، وكانوا على الدوام الجند الأوفياء لأولي الأمر من الخلفاء والولاة المسلمين. ولم يفكروا ابدًا - حتى وهم في أوج قوتهم خلال المرحلة الأيوبية على سبيل المثال- باستغلال الأوضاع، والسيطرة على مقاليد الأمور تحت راية الإسلام، كما فعل الآخرون.

وظل الكرد باستمرار يفرّقون بين جوهر التعاليم الإسلامية وأصالتها من ناحية، وسلوكية الخلفاء والولاة وأولياء أمور المسلمين بصورة عامة من ناحية ثانية؛ لهذا لم تدفعهم إساءات حكام المسلمين وظلمهم إلى التشكيك في المبادئ الإسلامية ذاتها التي ظلت بالنسبة إليهم سامية. وكانوا - وما زالوا- يتطلعون بشغف إلى اليوم الموعود، اليوم الذي تُطبّق فيه التعاليم الإسلامية بروحيتها النقية، البعيدة عن الأخطاء والجرائم التي ترتكب باسم الإسلام. أما تفسير هذا الموقف الكردي الذي يقيم حدًا فاصلًا بين عالم المثُل وعالم المحسوسات، وهو فصل يتقاطع في أوجه كثيرة منه مع نظرية المثّل الأفلاطونية الشهيرة؛ فربما يتم بطريقة ما، من خلال العودة إلى الواقع، واقع المجتمع الكردي نفسه الذي يتميّز منذ القديم بطابعه الزراعي المكتفي ذاتيًا. والمجتمع الزراعي يتسم عادة بجملة من الخصائص من بينها: الانتظار والتواكل والمحاكاة، فضلًا على إعادة إنتاج المعهود. أما على الصعيد القيمي، فإن المجتمع المذكور يفرز كثيرًا من القيم الخاصة به، في مقدمتها النيات الحسنة، والثقة بالآخر، والالتزام بالوعود، والتضحية في سبيل الصديق والحليف. إن غياب الكيان السياسي الكردي على مدى أكثر من ألفي عام، أدى بدوره إلى غياب مفهوم الدولة في الفكر الكردي على مختلف المستويات، الأمر الذي حال بين الكرد والسعي من أجل تسخير الإسلام لصالح التوجهات السياسية الكردية. وهذا ما أقدمت عليه الأمم جميعها التي اعتنقت الإسلام.

العلاقة بين الدين الإسلامي والكرد السوريين كانت باستمرار، وما زالت بصورة عامة، علاقة ثقافية، تربوية، اجتماعية، فضلًا على جانبها الإيماني العقيدي. وقد أصبحت القيم والأحكام والعادات والطقوس الإسلامية عبر العصور مَعْلَمًا من معالم الشخصية الكردية على المستويين الفردي والجمعي.

فعقود الزواج مثلًا تتم وفق الأحكام الإسلامية بغض النظر عن درجة الالتزام بها من جانب العروسين. وقضايا الإرث كانت، وما زالت في كثير من الأحيان، تُحل وفق الأحكام الإسلامية، سواء في المحاكم أم خارجها. وغالبًا ما يتوجه الناس بغية حسم خلافاتهم حول قضية إرثية، وحتى تجارية أو زراعية، وغيرها، إلى رجل دين يمتلك في منظورهم الأهلية العلمية، والصدقية الاجتماعية.

(1) عبد الباسط سيدا: أكاديمي سوري، عضو هيئة التحرير في «مجلة قلمون».



إن الأعياد الدينية الإسلامية أيضًا، وحتى الإيزيدية، تمتلك أهمية وقدسية خاصة يحتفي بها الناس، عبر الطقوس الخاصة بها، مثل المشاركة في صلاة العيد، وزيارة المقابر، وارتداء الألبسة الجديدة، وتحضير أنواع من الأطعمة الخاصة بالعيد. وغالبًا ما تُستغل الأعياد، أو تُستثمر، باعتبارها أوقاتًا ومناسبات مقدسة، لترتيب الزيارات بين المتخاصمين، من أجل عقد أواصر الصلح بينهم، أو تكون فرصة لتجديد صلات الرحم، وتقديم المساعدة للمحتاجين.

أما أصول وقواعد تربية الأطفال، والجيل الجديد، فهي غالبًا مبنية على القيم الإسلامية، أو مستلهمة منها. وحتى على مستوى العرف الاجتماعي، والقواعد غير المكتوبة؛ يلاحظ أنها غير متعارضة بالمطلق مع القيم الإسلامية، على الرغم من وجود بعض التباينات التي تفسر من خلال التأثير الكبير الذي يمارسه الموروث الشعبي الكردي والتراث الملحمي الأسطوري، وحتى الأدبي الكردي القديم. وهذا ما نتلمسه بوضوح في حفلات الأعراس، والمناسبات الزراعية في الريف. هذا إلى جانب عدم التزام المرأة الكردية بالحجاب، وعدم التشدد في موضوع اختلاط الجنسين في الميادين جميعها، بل ان مثل هذا الاختلاط يعد من الظواهر الطبيعية في المجتمع الكردي، لدرجة أن مغالاة بعضهم في موضوع ضرورة الفصل بين الجنسين تصبح في كثير من الأحيان مجالًا للتندر.

سمات التدين الكردي

يتسم الإسلام العملي، أو التطبيقي، عند الكرد السوريين، أو الإسلام الكردي - إذ جاز لنا استخدام هذه المصطلحات- بسمات عدة من أهمها: عدم الازدواجية، وإمكان التفاهم والتعايش مع أتباع الديانات وأصحاب المعتقدات الأخرى[2]. وما نعنيه بالسمة الأولى (عدم الازدواجية) هو أن الملتزم بتعاليم الإسلام ومبادئه نادرًا ما يُقْدِم في المجتمع الكردي على ما هو مخالف لتلك التعاليم والعبادات. فهو لا يحتسي الخمر مثلًا، أو لا يمارس الازدواجية، كأن يقلع عن تناول الخمر في شهر رمضان مثلًا، ليعود إليه لاحقًا. ولا يلجأ إلى الحيل الشرعية للالتفاف على الأحكام الفقهية، ومن يفعل ذلك يكون سلوكه مستهجنًا، وموضع سخرية في معظم الأحايين.

أما بالنسبة إلى غير الملتزم، فهو يمارس حريته الشخصية ضمن القواعد الاجتماعية والمعايير المستلهمة بصورة عامة من القيم الإسلامية. ومن اللافت في هذا السياق هو أن هذه الوضعية لا تخص الكرد المسلمين وحدهم، بل تشمل المسيحيين والإيزيديين الذين يعيشون ضمن المجتمع ذاته مع الكرد والعرب والتركمان وغيرهم من المكونات السورية المسلمة؛ إذ غدت الثقافة الإسلامية من دون أي فرض قسري، وجهًا من أوجه المناخ الثقافي الاجتماعي العام الذي يستوحي منه الجميع قيمهم ومعاييرهم السلوكية، وإن من مواقع مختلفة، مع مراعاة خصوصياتهم الإثنية والدينية والمذهبية.

هذه الوضعية تتقاطع في أوجه كثيرة منها مع وضعية المجتمعات المسلمة اليوم في الدول الأوروبية. فهذه المجتمعات تتأثر بوعي أو حتى من دون وعي، بالمناخ العام؛ بل هناك من المسلمين من يؤكد ضرورة الاندماج وأهميته في مجتمعاتهم الجديدة التي تسود فيها معتقدات دينية وثقافات مغايرة لمعتقداتهم وثقافاتهم.

أما السمة الأخرى التي يتميز بها المجتمع الكردي من ناحية دور الدين فيه، وتفاعله مع مختلف الظواهر

(2) للمزيد حول هذه السمات: أحمد محمد الخليل، الشخصية الكردية- دراسة سوسيولوجية، (أربيل: دار موكرياني، 2013)، ص 150-154.

الاجتماعية؛ فهي تتمثل في روحية التعايش والتفاهم بين أتباع مختلف الأديان والمذاهب الأخرى، بل احترامهم، والمشاركة في طقوسهم، وتبادل التهاني معهم في المناسبات والأعياد الخاصة بكل دين.

وفي سياق تناولنا هذه السمة، نلاحظ أن الإسلام السياسي لم يتمكن من إيجاد قواعد ثابتة له بين الكرد السوريين، على الرغم من الجهد الذي بذلته جماعة الإخوان المسلمين منذ خمسينيات القرن الماضي في المنطقة. وهو جهد غالبًا ما كان يصطدم بمواقف رجال الدين الكرد المعتدلين، خاصة من المتصوفة، لا سيما من النقشبنديين الذين كانوا يحرصون على الفصل بين الدين والسياسة، وذلك للمحافظة على نقاء الدين وهيبته، وحماية صدقية رجال الدين. وكان من الواضح أن ذلك ينسجم تمامًا مع المزاج الكردي العام، الذي كان - وما زال- يرى في السياسية ميدانًا للقضايا اليومية والبينية التي تخص أتباع الأديان جميعها، وتهمّهم؛ هذا في حين إن التعاليم الإسلامية تخص المسلمين وحدهم. أو بتعبير أدق تخص الفرد المسلم الذي من حقه أن يعيش قناعاته الإيمانية، ولكن من واجبه في الوقت ذاته أن يحترم قناعات الآخرين ومعتقداتهم.

وفي أثناء الوحدة السورية المصرية 1958-1961 بذل عدد من المدرّسين المصريين من المنتمين إلى جماعة الإخوان المسلمين جهدًا كبيرًا من أجل نشر الفكر الإخواني بين المتنورين والطلبة الكرد المتدينين. وعلى الرغم من بعض النجاحات الجزئية، لم تستسغ البيئة الكردية العامة تلك التوجهات، الأمر الذي حال دون وجود، أو بروز تيار إخواني كردي سوري؛ وذلك على نقيض ما حصل في كل من تركيا والعراق وحتى إيران. ولعل تفسير ذلك هو أن الطابع الريفي - الذي تميز به المجتمع الكردي السوري بعد عملية التقسيم- لم يكن ينسجم مع تلك التوجهات التي كانت تجد صداها عادة بين بعض المثقفين من أبناء الطبقة الوسطى في المدن.

وبعد الوحدة المصرية، كان ثمة جهد من جانب المدرسين من أبناء مناطق الداخل، خاصة حلب وحماة، ممن عملوا في المناطق الكردية بوصفها كانت تعد من المناطق النامية تعليميًا. هذا الجهد لم يتكلل هو الآخر بالنجاح المطلوب الذي كان يتطلع إليه الإخوان.

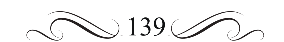
ومع بداية «الثورة الإسلامية الخمينية» في إيران، جرت محاولات لتشكيل تيار إسلامي مناصر للثورة الإيرانية بين الكرد السوريين. وقد أسهم المركز الثقافي الإيراني في هذا المجال عبر توزيع الكتب والمنشورات الخاصة بالدعوة الخمينية، وبنى شبكة علاقات لخدمة هذه التوجهات، ولكن سرعان ما تراجع هذا التيار الضعيف أصلًا؛ وذلك بعد تعرضه لكثير من الانتقادات، خاصة بعد اندلاع الخلافات العملية بين الخميني وكرد إيران، وإصدار الفتوى الخمينية الشهيرة القائلة بأن الأكراد هم من أعداء الله، ويجوز قتالهم[3]. هذا في حين إنه في العراق كان محسن الحكيم قد أصدر في ستينيات القرن المنصرم فتوى تنص على تحريم القتال ضد الكرد في عهد عبد السلام عارف 1963-[4]1966.

(3) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: ماريانا خاروداكي، الكرد والسياسة الخارجية الأميركية: العلاقات الدولية في الشرق الأوسط منذ 1945، خليل الجيوسي (مترجمًا)، ط1، (بيروت: دار الفارابي، أربيل: دار آراس، 2013)، ص 312-315.

(4) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: عمار الحكيم، «نص الكلمة الدينية للسيد عمار الحكيم في الحفل التأبيني بالذكرى السادسة والأربعين لرحيل زعيم الوحدة الإمام السيد محسن الحكيم»، موقع عمار الحكيم 29 ديسمبر 2016.

https//:www.ammaralhakeem.com/ar/news11976/

توفيق التميمي، «صفحات من قصة أطول مرجعية في تاريخ التشيّع المعاصر: الإمام السيد محسن الحكيم...سيرة الجهاد والإصلاح الاجتماعي»، صحيفة التآخي 2016-10-11، موقع التآخي.



إن سمة الاعتدال التي تميز به المجتمع الكردي بصورة عامة، والتدين الكردي على وجه التحديد، هي حصيلة جملة عوامل من بينها طبيعة التركيب الاجتماعي والتوازنات القائمة بين القوى الاجتماعية المختلفة. فهناك علاقة تداخل وتكامل بين الريف والمدينة في المستويين الاقتصادي والاجتماعي، فضلًا على أن الصلات بين مختلف البنى الاجتماعية في مختلف المناطق الكردية هي صلات أساسها التفاهم، والحرص على تجاوز الخلافات، ومعالجة المشكلات التي قد تظهر من حين إلى آخر عبر التوافق بأي شكل من الأشكال. وقد أسهم الظلم العام الذي تعرض له الكرد باستمرار من جانب السلطات في التقريب بينهم، وإقناعهم بأن تفاهمهم يساعد كثيرًا في الحد من الآثار السلبية لأوضاعهم الصعبة. وقد أسهمت المدارس الدينية التي عرفها المجتمع الكردي إلى جانب الطرق الصوفية، خاصة النقشبندية - التي تفاعلت أكثر من غيرها مع البيئة الكردية، وجسّدت التوجهات التوافقية فيها- في ترسيخ أسس الاعتدال المعني، وذلك من جهة تركيزها على روحية التفاهم، وضرورة التواصل بين مختلف المكونات، وبناء أفضل العلاقات بينها. والتزمت المدارس والطرق المعنية على الصعيد الواقعي الحياتي باحترام أتباع الديانات والمذاهب كلها. ولإلقاء المزيد من الضوء على هذا الموضوع لا بد من العودة إلى المرحلة شهدت ترسيم الحدود بين تركيا وسورية بعيد الحرب العالمية الأولى، وهي المرحلة التي ما زالت نتائجها قائمة فاعلة حتى يومنا هذا. ومن ثم تناول واقع تلك المدارس، والطرق الصوفية، وجهد النظام في ميدان استغلال الدين، بمزيد من التفصيل.

1. انعكاسات التقسيم الجغرافي- السياسي في المذاهب والمدارس والطرق الصوفية ضمن المجتمع الكردي السوري

لم تتشكل مؤسسة أو مؤسسات دينية، سواء في صيغة أوقاف، أو جمعيات، خاصة بالكرد السوريين. ولهذه الظاهرة أسبابها، لعل من أهمها أن المناطق الكردية السورية هي في الأصل كانت مناطق ريفية، مرتبطة بالمدن الكردية التي ظلت في الجانب التركي بعد تقسيم الحدود بموجب اتفاقية سايكس بيكو، واتفاقية أنقرة، المعروفة باسم فرانكلين بويون عام [5]1921. فظلت جزيرة بوطان/ جزيرة ابن عمرو، ونصيبين، وماردين، ورها/أورفا، وكلس في الجانب الآخر من الحدود. وعادة كانت المدارس الدينية الكردية ومواطن سكن زعماء الطرق الصوفية التي كانت قد انتشرت بين الكرد، لا سيما النقشبندية، تتمركز في المدن الأساسية أو في المراكز الحضرية التابعة لها. وإلى جانب هذه المدن، شهدت مدن آمد/ديار بكر، وبدليس، خاصة في منطقة هيزان، وموش، ظهور مدارس دينية كبيرة، تخرّج فيها كثير من الملالي الذين كانوا يتوجهون بعد التخرج إلى القرى والبلدات للعمل بصفة إمام مسجد. ولم تكن أدوار هؤلاء تقتصر على الإمامة وحدها، بل كانوا يعتبرون المرجعية الدينية لإصدار الفتاوى، وحل الخلافات، وتوجيه الناس. وغالبًا ما كان يتم الاتفاق بين أهالي القرية والإمام على دخل معين يقدم له من

http//:www.altaakhipress.com/viewart.php?art87746=

(5) "Treaty of Ankara" in The New Encyclopaedia Britannica. Chicago: Encyclopaedia Britannica INC. 15 th, Vol. 1,(ed,1992),p. 423.

موقعBritannica

https://www.britannica.com/event/Treaty-of-Ankara

للاطلاع على الترجمة العربية لنص هذه الاتفاقية راجع: عبدالباسط سيدا، المسألة الكردية في سورية: فصول منسية من المعاناة المستمرة، (الأردن: دار عمار 2013)، ص 208-211.



الحصص المخصصة للزكاة، أو يتكفّل زعيم القرية أو الأغنياء فيها بتأمين مصدر رزق للملا، مقابل أن يكون إلى جانبهم في تعزيز سلطتهم، سواء ضمن القرية أم العشيرة. ولكن مع ذلك لم يتحول هؤلاء إلى جزء من مشروع سياسي كردي متكامل، وإنما كان دورهم يقتصر على الجانب الديني، المعاملاتي. فدور الملا في الأحيان معظمها لم يتجاوز حدود توجيه الناس وحل الخلافات بينهم وفق الأحكام الفقهية الإسلامية.

النسبة الكبيرة من الكرد هي من المسلمين السنة، ومن أتباع المذهب الشافعي[6]. أما كرد منطقة عفرين فغالبيتهم من أتباع المذهب الحنفي[7]. هناك وجود علوي محدود في منطقة عفرين ناحية معبطلي. والجدير بالذكر هنا أن علويي منطقة معبطلي والقرى القريبة منها يُعتبرون الامتداد الطبيعي للمناطق الكردية (مرعش، ملطية، ديرسم) التي تقع حاليًا في تركيا؛ وهي المناطق التي يغلب فيها المذهب العلوي. وكان سكان معبطلي يعتمدون سابقًا على المرجعية الدينية في تلك المناطق. ولكن في ما بعد، خاصة بعد 1980 أي بعد الانقلاب العسكري في تركيا أصبح التواصل صعبًا، لذلك تحولت المرجعية الدينية في منطقة معبطلي نحو التعامل مع الساحل السوري[8]. وهنا تجدر الإشارة إلى تزامن هذا التوجه مع بداية المشروع الإيراني في سورية.

أما المذاهب الإسلامية الأخرى فهي غير موجودة. ولكن هناك نسبة محدودة من الكرد الإيزديين موزعين بين منطقتي عفرين والجزيرة.[9]

وبعد تقسيم الحدود كما أسلفنا، انتقل عدد من الملالي وشيوخ الطرق الصوفية إلى الجانب السوري. وقد كان الاتفاق الفرنسي - التركي قد سمح بذلك، ومنحهم الحق بطلب جنسية هذه الدولة أو تلك.

أما دوافع الانتقال فقد كانت بصورة عامة هي أحوال الحرب؛ ومن ثم مجيء مصطفى كمال إلى الحكم، واعتماده سياسة علمانية صارمة، منع بموجبها المدارس الدينية والطرق الصوفية؛ خاصة بعد أن تيقن أن تلك المدارس والطرق قد أدت دورًا مهمًا في سياق الحركة القومية الكردية في تركيا، وطالبت باستمرار بضرورة احترام الحقوق القومية الكردية، فكان اتهامها بالرجعية، وبأنها تدعو إلى إحياء الخلافة التي كانت قد أُلغيت رسميًا في تركيا بتاريخ 3 آذار/ مارس [10]1924، وتمت محاربة تلك الحركات بقسوة غير مسبوقة.

ووفق المعطيات المتوافرة لدينا حتى الآن، فمدرسة عامودا الدينية التي أسسها ملا عبيدالله الهيزاني[11]،

(6) للمزيد حول هذا الموضوع راجع:

.Martin Van Bruinessen, Agha, shaikh and state. New Jersey: Zed Books Ltd,1992

.Martin Van Bruinessen, Mullas, sufis and heretics: The role of religion in Kurdish society. Istanbul: Isis 2000

(7) محمد عبدو علي، جبل الكرد: دراسة تاريخية اجتماعية توثيقية، (عفرين: 2003)، ص 444.

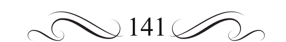
(8) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: محمد عبدو علي، المرجع السابق نفسه، ص 445-447.

(9) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: أحمد حسن، «الحياة الدينية والثقافية للإيزيديين الكرد السوريين»، مجلة قلمون، ع2، (آب/أغسطس 2017)، ص 173-190.

(10) م. س. لازاريف، المسألة الكردية (1917-1923)، عبدي حاجي (مترجمًا)، (بيروت: دار الرازي، 1991)، ص279.

للمزيد حول موضوع إنهاء الخلافة وسقوط الدولة العثمانية راجع: يوجين روغان، سقوط العثمانيين: الحرب العظمى في الشرق الأوسط، معين الإمام (مترجمًا)، (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2018).

(11) نسبة إلى منطقة هيزان التابعة لولاية بدليس. وقد ولد في قرية كولات التابعة لمنطقة هيزان، توفي عام 1929 في قرية إيلجاخ على نهر الفرات في منطقة كوباني، وهو في طريقه من حلب إلى عامودا، ونُقل جثمانه إلى عامودا حيث دفن.



الملقب بـ: سَيْدايي مزن Seydayê mezin.[12] تخرج فيها كثير من الملالي الذين تحولوا في ما بعد إلى مؤسسين لمدارس دينية في مناطق أخرى[13].

والأمر ذاته حصل لاحقًا مع الشيخ رمضان البوطي، والد الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي[14] وغيرهما من الملالي من الذين هاجروا من تركيا، للأسباب ذاتها، واستقروا في دمشق حيث أسسوا المدارس الدينية. أما الشيخ أحمد كفتارو، فإن جده ملا موسى كان قد هاجر إلى دمشق من قرية كرما التابعة لولاية ماردين عام 1877، حيث ركز على تعليم وإعداد ابنه محمد أمين - والد الشيخ أحمد كفتارو- الذي أتقن اللغة العربية وعلوم الفقه والأصول والحديث وتجويد القرآن، والتزم الطريقة النقشبندية التي أخذها عن الشيخ عيسى كردي[15]. وقد تمكن ابنه أحمد كفتارو في ما بعد من توسيع دائرة نشاطه، خاصة بعد أن عُيِّن مفتيًا عامًا للجمهورية، وبات مقربًا من قمة النظام، لا سيما في عهد حافظ الأسد، حتى بات وجهًا من أوجه نظام حكمه.

أما محمد سعيد البوطي، ابن الشيخ رمضان البوطي، فقد توجه إلى العمل الأكاديمي البحثي، وترك، بناء على توجهات والده، مسافة بينه وبين مؤسسات النظام، خاصة الإعلامية منها. وقد حظي لقاء ذلك على احترام وتقدير أوساط واسعة من السوريين من العرب والكرد. وكان موضع احترام الجميع، حتى من جانب غير المتدينين الذين كانوا يقدرون صدقه مع ذاته، ومع المبادئ التي كان قد اقتنع بها. ويُشار في هذا المجال إلى أن ترجمته لقصة مم وزين[16]، وهي قصة حب فولكلورية كردية، صاغها الشاعر الكردي ملا أحمد خاني عام 1693-[17]1694، قد أكسبته شعبية واسعة بين الكرد؛ هذا على الرغم من الثغرات التي عانتها تلك الترجمة، والانتقادات التي تناولتها من قبل الباحثين المختصين.[18]

ولكن الذي حدث لاحقًا هو أن النظام، في عهد حافظ الأسد تمكن من استقطاب البوطي، حتى غدا مع الوقت عبر برامجه وحواراته ولقاءاته التلفزيونية وجهًا من أوجه النظام وماكينته الإعلامية. واستمر في توجهه هذا في عهد بشار الاسد إلى بدايات الثورة السورية. ولكن في ما بعد كان اغتياله المأسوي في ظروف متداخلة. وعلى الرغم من أن النظام قد حمّل القوى «الإرهابية مسؤولية الاغتيال»؛ إلا أن مؤشرات كثيرة تعزز فرضية وقوف النظام نفسه وراء الاغتيال لأسباب عدة، ربما من بينها خشيته من مغادرة البوطي سورية[19]. ولعل المواقف

---

(12) كلمة سَيْدا Seyda في الكردية تعني أستاذ، ومزن Mezin تعني الكبير، أي الأستاذ الكبير. (ع. س.)

(13) حول هذا الموضوع راجع: محسن سيدا، «ملا عبيدالله العمري الهيزاني: سيرة مدينة». موقع مدارات كرد، 18-07-2013.

https//:www.medaratkurd.com/07/2013/ملا-عبيد-الله-العمري-الهيزاني-سيرة-مدي/

محسن سيدا، «ملا محمد عبداللطيف في سيرته الذاتية (1899-1976) : ومضات تاريخية وتدوين ما لم يدون». موقع مدارات كرد، 15-02-2014.

https//:www.medaratkurd.com/02/2014/ملا-محمد-عبد-اللطيف-في-سيرته-الذاتية-1899-1976/

(14) . حول هذا الموضوع راجع: محمد سعيد رمضان البوطي، هذا والدي: القصة الكاملة لحياة الشيخ ملا رمضان البوطي، (دمشق: دار الفكر1995).

(15) . للمزيد حول هذا الموضوع راجع: محمد حبش، الشيخ أمين كفتارو 1875-1938، عمر أحمد كفتارو (محققًا)، (دمشق: دار ندوة العلماء، 2008).

(16) أحمد الخاني، ممو زين: قصة حب نبت في الأرض وأينع في السماء، محمد سعيد رمضان البوطي (معربًا)، (دمشق: دار الفكر، 2010).

(17) أحمدي خاني، مم و زين، آماده كرن: حسين شمرخي، (Istanbu: Nubihar 2009) ,p, 5

(18) من الدراسات والترجمات الرصينة التي تناولت قصة مم و زين، نشير هنا إلى شرح وترجمة جان دوست.

أحمد خاني، مم و زين، جان دوست (شارحًا ومترجمًا)، (دمشق: دار الزمان، 2008).

(19) أماني بهجت، «بعد 3 سنوات على حادث اغتياله من قتل الشيخ البوطي؟»، موقع مصراوي 22 مارس 2016.

التي كانت من قبل بعض المعارضين للنظام، ممن علقوا على نبأ اغتيال البوطي، قد أفصحت عن تقدير الناس لقدراته المعرفية، ولكنهم أخذوا عليه طيبته، وانجراره خلف نظام يتقن لعبة تسويق الواجهات التزيينية بكل أشكالها وألوانها.[20]

2. دور المدارس (الحجرات) الشرعية (الفقهية) الدينية في المجتمع الكردي السوري

تعبير الحجرة هو الذي كان يُستخدم للإشارة إلى المدرسة الدينية الشرعية التي كان يتخرج منها الملالي بعد دراستهم للمواد المقررة، وإقرار استاذهم بأنهم قد أصبحوا في موقع القادر على أداء دور الملّا بين الناس، وكان هذا الدور يشمل الإمامة، والإجابة عن الأسئلة الخاصة بأحكام الشريعة التي تتناول المسائل الحياتية اليومية؛ هذا فضلًا عن أداء دور المصلح والقاضي في بعض الأحيان لحل الخلافات وفض المنازعات. وفي ظل عدم وجود مؤسسة دينية عامة مدعومة سياسيًا من قبل الدولة، لم يكن لدى الملالي أي سلطة تتجاوز الجانب الأدبي الأخلاقي. فضلًا على أن اعتماد هؤلاء في معيشتهم على سكان القرية كان يضفي على العلاقات بين الملّا وأهالي القرية صيغة من التفاهم والود. وإذا وضعنا في حسباننا أن سكان القرية كانوا يقررون بأنفسهم حاجتهم إلى ملّا، ويتعاقدون معه للعمل في قريتهم بموجب شروط يتوافقون عليها، ندرك أن دور هذا الأخير كان دورًا توجيهيًا تنظيميًا، أساسه الاحترام والتفاهم. وفي ظل أجواء الانتفاح التي تميز بها الريف الكردي، لم يتدخل الملالي في قضايا الحجاب، أو الحد من اختلاط الرجال والنساء، سواء في أثناء القيام بالأعمال الموسمية، أم في المناسبات العامة والخاصة[21].

وقد استمرت هذه الوضعية في القرى حتى بعد اخضاع الجوامع والمساجد للأوقاف، وجرى حصر التعليم الديني في المعاهد والكليات الرسمية، ما عدا حالات خاصة؛ وبذلك أُخضِع الجميع لمراقبة الدولة، وإلزامهم بالعمل وفق التوجيهات والتعليمات التي تخدم سياسة الدولة. فالريف الكري لم يعرف التزمت الديني، ولم يتمكن جهد حركات الإسلام السياسي - كما أسلفنا- من إيجاد مواقع لها إلا على نطاق محدود في المجتمع الكردي. وغالبًا ما كانت هذه الاختراقات تتم عبر بعض الأشخاص ممن درسوا في كليات الشريعة سواء في دمشق أم القاهرة، أو من خلال أولئك الذين عملوا في دول الخليج، وتأثروا بأفكار قيادات الإسلام السياسي سواء السلفي أم الإخواني. ولكن على العموم كانت هذه الحالات تظل محدودة التأثير غير قادرة على مواجهة نشاط وفاعلية الأحزاب القومية والشيوعية واليسارية بصورة عامة. فالأحزاب القومية الكردية كانت تتبنى موضوع مناهضة

---

https//:www.masrawy.com/news/news_press/details-بعد-3-سنوات-على-حادث-اغتياله-من-قتل-الشيخ-البوطي/773169/22/3/2016/

(20) . حول هذا الموضوع يمكن مراجعة: محمد خير موسى، «البوطي طباع وسمات نفسية خلف المواقف السلوكية»، الجزيرة نت، 15 يونيو 2020.

http//:mubasher.aljazeera.net/opinion/البُوطي؛-طباعٌ-وسماتٌ-نفسيَّةٌ-خلفَ-المواقف-السّلوكيّة/

للمزيد حول مواقف وآراء البوطي والآراء المختلفة حوله راجع: عصام عيدو، البوطي: «الفتى والثورة»، موقع العالم للدراسات في أسئلة الواقع وإجاباته، 05 كانون الأول/ ديمسبر 2018

http://alaalam.org/ar/politics-ar/item/746-576051218

(21) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: محسن سيدا، «ملا عبيدالله العمري الهيزاني: سيرة مدينة». مرجع سابق.

محسن سيدا، «ملا محمد عبد اللطيف في سيرته الذاتية (1899-1976): ومضات تاريخية وتدوين ما لم يدون».

الاضطهاد القومي المزدوج الذي يتعرض له الكرد السوريون، وذلك من جهة حرمانهم من الحقوق القومية المشروعة، وتعرّضهم في الوقت ذاته لجملة من المشروعات التمييزية العنصرية[22]. وقد عُدّ هذا الموضوع من الأمور الحياتية المهمة التي تلامس الحياة اليومية للكرد في المستويين الفردي والجمعي بصورة مباشرة.

أما الأحزاب الإسلامية فقد كانت تتحاشى تناول الظلم القومي الذي تعرض له الكرد، ويتعرضون له، تحت شعارات: أهمية وحدة الأمة، وضرورة نبذ المسائل «العرقية»، وأن الإسلام هو الحل، ولكن من دون أن تقدم برامج واضحة ملموسة تحدد الموقف من الظلم القومي الذي كان، وما زال، يعانيه الكرد، وسبل المعالجة.

هذا الموقف الإسلاموي، إذا صح التعبير، كان يتقاطع مع مواقف الشيوعيين عمومًا الذين كانوا من جانبهم يخضعون كل شيء لصالح الأممية العالمية التي كان يمثلها في المرحلة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى الاتحاد السوفياتي. وغالبًا ما كانت الدعاية الشيوعية تتم من خلال أن الحل الاشتراكي في صيغته الشيوعية سيضمن حقوق سائر الشعوب، ومنها الشعب الكردي.

والأمر اللافت في المشهد هو أن عددًا من دعاة الفكر الشيوعي والقومي بين الكرد كانوا من الملالي الذين كانوا قد تخلوا عن دورهم الديني، والتزموا العمل السياسي، ويُشار هنا على سبيل المثال لا الحصر إلى الشاعر الكردي الشهير جكرخوين، وملا شيخموس قرقاتي، وكلاهما كانا من تلامذة ملا عبيدالله سيدا في حجرة عامودا. وهناك أسماء أخرى كثيرة منها: ملا أحمد نامي وملا علي توبز[23] وآخرون.

والأمر الذي تجدر الإشارة إليه هنا هو أن هذا التدين المعتدل كان من السمات البارزة في مناطق الجزيرة وكوباني وعفرين ليس بين الكرد وحدهم، بل بين العرب والمكونات الأخرى أيضًا. وكانت العلاقات بين مختلف المكونات المجتمعية على الرغم من السياسات الحكومية التمييزية في أفضل حال، وقد كان هذا التدين من بين القواسم المشتركة التي تجمع بينها ضمن إطار الدولة السورية الفتية نسبيًا التي تشكلت بصورة أولية بعد الحرب العالمية الأولى، وفي عام 1920 تحديدًا.

ولكن الذي حصل لاحقًا، خاصة في مرحلة السبعينيات، هو أن عددًا من الأحزاب الكردية قد التزمت الماركسية اللينينية بوصفها أيديولوجية رسمية لها، وذلك بناء على مشروعات فردية في الأحيان معظمها، ومن باب السير في ركاب الموضة، وتقليد بعض الفصائل الفلسطينية واللبنانية، وفي محاولة للتقرب من الأحزاب الشيوعية، ولكن من دون دراسة الاحتياجات الفعلية للواقع الكردي السوري، وتأثيرات مثل ذلك الالتزام على العلاقات مع المحيط العربي.

والغريب في الأمر أن هذه الأحزاب كانت تدعي بأن التزامها بالماركسية سيمكنها تركيزَ جهدها للدفاع عن

---

(22) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: عبد الباسط سيدا، المسألة الكردية في سورية: فصول منسية من المعاناة المستمرة، ص 125-154.

(23) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: خليل شاخكي، الأحزاب السياسية الكوردية في سوريا 1957-2000، (عمان-الأردن: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2018).

حسين أحمد، «مقتطفات من مسيرة الحركة الكردية في سورية». موقع الحوار المتمدن 1-7-2020.

https//:www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid683249=

عبد الباسط سيدا، «عامودا مدينة الأنفة والمعرفة». موقع الحوار المتمدن، 3-2-2010

https//:www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid&202122=r0=



الحقوق الكردية بصورة أفضل، وسيكون في وسعها الاستفادة من جهد جبهة الأحزاب العمالية والاشتراكية على المستوى العالمي بقيادة الاتحاد السوفياتي، وطاقاتها، وكانت تتجاهل بأسلوب يثير كثيرًا من الاستغراب والتساؤل حقيقة أن نظام حافظ الأسد كان قد تمكّن تدجينَ الأحزاب الشيوعية السورية عبر «الجبهة الوطنية التقدمية»[24]. وكان على أفضل العلاقات مع الاتحاد السوفياتي، وقد تجسد ذلك في معاهدة الصداقة مع الأخير.[25]

والجدير بالذكر هنا هو أن هذه الخطوة قد أثرت كثيرًا بصورة سلبية بطبيعة الحال، وذلك من جهة تراجع تأييد المجتمع العربي المحلي - خاصة بين العشائر والقبائل العربية التي لم تستسغ يومًا نشاط الأحزاب الشيوعية واليسارية بصورة عامة - للقضية الكردية، وتفهمها مشروعيةَ المطالب الكردية. فقد شعر هذا المجتمع أن الكرد قد باتوا يتحدثون لغة أخرى، ويستخدمون مصطلحات لم تتحول إلى جزء من لغة التفاهم المشتركة بينهما. هذا في حين إن جملة من الأحزاب الكردية ممن لم تلتزم بالايديولوجية الماركسية استطاعت أن تحافظ على العلاقات السوية مع العرب. ولم تتأثر العلاقات العشائرية العربية-الكردية كثيرًا بتلك الأطروحات.

وقد أسهم رجال الدين الكرد المعتدلون في المحافظة على الجسور بين الكرد والعرب، بل بين الكرد ومختلف المكونات المجتمعية الأخرى، بما فيها غير الإسلامية من المسيحيين والإيزديين.

3. دور الطرق الصوفية في المجتمع الكردي السوري

المجتمع الكردي السوري هو مجتمع ريفي بالأصل؛ وهذا الأمر هو حصيلة التقسيمات الاعتباطية التي طالت المنطقة بعد الحرب العالمية الأولى كما أسلفنا. وهي التقسيمات التي جاءت لتتناسب مصالح كل من فرنسا وبريطانيا بالدرجة الأولى بعد انتصارهما في الحرب. ولم تأخذ بالحسبان مصالح السكان وتطلعاتهم. ولهذا انتشرت الطرق الصوفية بصورة أوسع بما لا يقارن مع انتشار المدارس الفقهية التي كانت تدرّس العلوم الشرعية واللغوية، إلى جانب بعض العلوم الوضعية[26] . وربما نجد تفسيرًا لهذه الظاهرة في واقع المجتمع الكردي الزراعي الريفي من ناحية، وضعف المستوى التعليمي فيه من ناحية أخرى، الأمر الذي جعله يتقبّل الروحية والسلوكيات الصوفية على نطاق أوسع، وذلك مقارنة مع تفاعله مع المدارس الشرعية. ومن أشهر هذه الطرق: النقشبندية، إلى جانب كل من القادرية والرفاعية. ولكن الأولى هي التي الأكثر انتشارًا في الساحة. وذلك بعد أن التزمها الشيخ أحمد الخزنوي، وأصبحت تل معروف التابعة لقامشلي مركزًا لها.

وللنقشبدية تاريخ طويل ضمن المجتمع الكردي، تعود بجذورها إلى الشيخ خالد المعروف بـ «مولانا خالد»

---

(24) حول تشكيل هذه الجبهة والمشاركين فيها ودورها راجع:

قسم البحوث والدراسات في الجزيرة، «أحزاب الجبهة الوطنية التقدمية». الجزيرة نت 3-10-2004

https//:www.aljazeera.net/أحزاب-الجبهة-الوطنية-التقدمية/03/10/2004/

(25) حول هذه المعاهدة راجع: تاريخ سورية المعاصر، «معاهدة الصداقة والتعاون بين الجمهوريات السوفيتية وسورية 1980». موقع تاريخ سورية المعاصر.

https//:syrmh.com/معاهدة-الصداقة-والتعاون-بين-الجمهوري/08/10/1980/

(26) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: توفيق الحسيني، ضرب زيدا عمروًا في مدارس عامودة وما حولها، (دم: د.ن، د.ت).

الذي يعتقد بأنه قد أتى بها من الهند. ثم انتشرت في مختلف أنحاء كردستان في ظل الدول العثمانية. وما يميز الطريقة النقشبندية عن الطرق الصوفية الأخرى، خاصة القادرة، والرفاعية، هو أنها تستوجب ضرورة توافر قسط من الجانب الفقهي في الشيخ إلى جانب التعاليم الصوفية. هذا في حين إن الطرق الأخرى لا تأخذ هذا الموضوع بالحسبان؛ وإنما تركز على الطقوس الصوفية، بما في ذلك الكرامات والأساليب الإبهارية التي تسلب المريدين تفكيرهم وملكتهم النقدية، وتحولهم إلى أدوات طيّعة بيد الشيخ[27].

أما النقشبندية، خاصة في بداياتها الأولى، فقد كانت تركز على ضرورة التحصيل العلمي الكافي في العلوم الفقهية واللغوية وغيرها بالنسبة إلى الشيخ. لذلك نلاحظ أن أقطاب هذه الطريقة معظمهم كانوا شيوخًا وملالي في الوقت ذاته. ومن هؤلاء الشيخ عبيدالله النهري[28]، ملا سليم البدليسي[29]، والشيخ سعيد بيران[30]، والشيخ عبد السلام بارزاني[31].

إلى جانب هذه الخاصية، هناك ظاهرة أخرى جديرة بالدراسة والبحث، وهي أن الثورات والحركات الكردية التي طالبت بالحقوق القومية للشعب الكردية، خاصة بعد تنامي نفوذ القوميين الأتراك في المراحل الأخيرة من حكم الدولة العثمانية، وبداية تشكل الدولة القومية التركية الحديثة؛ كانت معظمها بقيادة شيوخ الطريقة النقشبندية. ويبدو أن المدارس الفقهية التي كان يشرف عليها هؤلاء قد أدت دورًا رئيسًا في ذلك. فالتعليم في هذه المدارس كان باللغة الكردية. وكانت تضم بين جنباتها الشعراء والأدباء الكرد ممن كانت لديهم أفكارًا قومية، ويعتبرون في ذلك الحين من النخبة المثقفة في مجتمعهم إذا صح التعبير.

---

(27) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: نوبار محمد، «النقشبندية الخالدية من تركيا إلى الجزيرة». موقع مدارات كرد 29-3-2019

https//:www.medaratkurd.com/النقشبندية-الخالدية-الكردية-من-تركيا/03/2019/

عبد الرحمن دمشقية، الطريقة النقشبندية: عرض وتحليل، (الرياض: دار طيبة، 1984).

محمد أحمد درنيقة، الطريقة النقشبندية وأعلامها، (بيروت: جرس برس، د.ت.)

مارتن فان برونسين، «الطريقة النقشبندية أداة للاحتجاج السياسي»، راج آل محمد (مترجمًا)، موقع مدارات كرد، 22-4-2017

https//:www.medaratkurd.com/الطريقة-النقشبندية-آداةً-للاحتجاج-ال/04/2017/

أنابيله بوتشر، «الإسلام الرسمي: الشبكات الإسلامية العابرة للحدود، السياسات المحلية، سوريا انموذجًا»، موقع العالم للدراسات في أسئلة الواقع وإجاباته، 18 أيلول/ سبتمبر 2016.

http//:alaalam.org/ar/k2-listing/itemالإسلام-الرسمي،-الشبكات-الإسلامية-العاب-391/

نوبار محمد، «علاقة الكرد بالتصوف من خلال الطريقة النقشبندية»، موقع مدارات كرد، 1-5-2015

https//:www.medaratkurd.com/علاقة-الكرد-بالتصوف-من-خلال-الطريقة-ال/05/2015/

(28) محمد أمين زكي، خلاصة تاريخ الكرد وكردستان: تاريخ الدول والامارات الكردية في العهد الإسلامي، محمد علي عوني (مترجمًا)، ج1، ط1، (مصر: د.ن، 1961)، ص 241-244.

(29) المرجع السابق نفسه، ص 257.

(30) Ana Sayfa، «من هو الشيخ الشهيد سعيد البيراني؟». موقع dogruhabar 30-6-2019

https//:dogruhaber.com.tr/haber/من-هو-الشيخ-الشهيد-سعيد-البيراني؟-603751/

(31) علي صالح ميراني، «الشيخ محمد البارزاني: الثائر الكوردي ونصير المحرومين». موقع مدارات كرد، 24-6-2019

https//:www.medaratkurd.com/الشيخ-محمد-البارزاني-الثائر-الكوردي/06/2019/

وكانت الطريقة الصوفية توفر لهذه الأفكار الحاضنة الاجتماعية، والحامل الاجتماعي بين المريدين التابعين، خاصة في المناطق الريفية. هذا في حين أن المتنورين الكرد، وبعض الضباط الكرد ضمن الجيش العثماني، والنخب الثقافية، والزعامات المجتمعية، كانوا يحرصون على إقامة العلاقات الوثيقة مع شيوخ الطرق النقشبندية، ويسعون من أجل الاستفادة من تأثيرهم في المجتمع، وقدرتهم على حشد الجمهور وتوجيه الناس وتعبئتهم.

وقد تنبه مصطفى كمال لدور رجال الدين والطرق الصوفية التحريضي ضمن المجتمع الكردي - كما أسلفنا في موقع سابق- هذا المجتمع الذي كان يفتقر إلى وجود أحزاب، كان من شأنها في ذلك الحين القيام بدور تنظيمي تعبوي. فقرر ضمن سياق سياسته العلمانية المتشددة ملاحقة شيوخ الطرق المعنية، بعد أن أعدم الشيخ سعيد، ومنع المدارس الدينية؛ وقد كان يحقق بذلك هدفين في الوقت ذاته: الأول مصادرة كل احتمالات العودة مجددًا إلى نظام الخلافة. أما الهدف الثاني فقد كان يتمثل في وضع حدٍ لكل الجهود الكردية التي كانت تطالب بالحقوق الكردية، وذلك أسوة ببقية الشعوب التي كانت خاضعة في ما مضى للسلطنة العثمانية.

وقد أدى هذا الأمر إلى توجه شيوخ الطريقة النقشبندية، وأساتذة المدارس الدينية نحو الجنوب إلى منطقة ماردين التي كانت قد أصبحت ضمن دائرة النفوذ الفرنسي. وبعدها انتقل قسم من هؤلاء إلى الجانب السوري الذي أصبح خاضعًا لسلطة الانتداب الفرنسي بصورة رسمية بناء على اتفاقية سايكس بيكو، والاتفاقيات الفرعية المتمحورة حولها، خاصة الاتفاقيات التي تم التوصل إليها خلال مؤتمر سان ريمو 19-26 نيسان/أبريل 1920، وموافقة عصبة الأمم المتحدة عليها في 25 نيسان/ أبريل 1920.[32]

ولعل ما تقدم، يلقي بعض الضوء على أبعاد وجوانب بروز واتساع نطاق تأثير الطريقة النقشبندية في صيغتها الخزنوية ضمن مناطق الجزيرة، ومن ثم امتدادها إلى المناطق الكردية الأخرى، خاصة كوباني/عين العرب، بل امتد تأثيرها إلى الداخل التركي وبين كرد لبنان.

الشيخ أحمد الخزنوي هو مؤسس الطريقة النقشبندية الخزنوية، وقد ورثها منه ابنه الشيخ معصوم، ومن بعده الشيخ علاء الدين، ومن ثم الشيخ عزالدين[33]. وقد كان النظام الذي أقر به الشيخ احمد هو أن تنتقل الخلافة في الطريقة بين الأخوة، إلا أن الشيخ عزالدين عدّل في هذا النظام، وأسند الخلافة إلى ابنه محمد، الأمر الذي أثار حفيظة أخيه الشيخ عبد الغني؛ وكان ذلك بداية ظهور الخلاف بصورة علنية ضمن البيت الخزنوي.

وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى أن المدارس الدينية التي وجدت في منطقة الجزيرة منذ أوائل القرن المنصرم، أي مع تأسيس الدولة السورية عام 1920، بل وقبل تأسيسها (حجرة عامودا تأسست عام 1918) لم تكن تحبذ الأسلوب الذي اعتمده الشيخ أحمد الخزنوي في استقطاب الناس؛ إذ ركز على الحشد الشعبي، وعلى زيادة عدد المريدين، ومن دون مراعاة لجانب الوعي. وضمن هذا السياق، يُشار عادة إلى قول يُنسب إلى ملا عبيدالله سيدا، أستاذ المدرسة الدينية في عامودا، وهو: «كل فقه، أي طالب في علوم الفقه، يعادل لدي أكثر من 100 صوفي أي

(32) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: كمال ديب، تاريخ سورية المعاصر من الانتداب الفرنسي إلى صيف 2011، (بيروت: دار النهار2013)، ص 37- 43.

د.م، «مؤتمر»سان ريمو« وليس اتفاقية»سايكس بيكو«.. هكذا تقاسمت فرنسا وبريطانيا كعكة الشرق الأوسط قبل مئة عام»، موقع الجزيرة نت، 27-4-2020

(33) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: عبد الرحيم الشيخ معصوم، الطريقة النقشبندية نشأتها وأصولها وتطورها، (تركيا: مكتبة سيدا للطباعة والنشر والتوزيع، 2014)

عبد الرحيم الشيخ معصوم، الرابطة النقشبندية: أثرها في تزكية النفوس وأقوال العلماء فيها، (تركيا: مكتبة سيدا للطباعة والنشر والتوزيع، 2015).

مريد».

ولكن العلاقة لم تصل إلى حد الخصومة المطلقة؛ وإنما كان هناك برود ملحوظ من جانب الملالي الذي كانوا يرون أن الشيخ يركز على الجانب الشعبوي؛ هذا في حين إن الشيخ كان يرى في الملالي خصومًا فعليين، يهددون سلطته ونفوذه ومصالحه.

والأمر الذي كان يقلق شيوخ الطريقة النقشبندية الخزنوية أكثر من غيره يتمثل في دور الملالي الذين كانوا يتخرجون من المدارس الدينية التي لم تكن ضمن نطاق تأثيرهم، الأمر كان الذي يحد من سلطاتهم ونفوذهم في المناطق الريفية، وذلك بعد انتقال الخريجين/الملالي للعمل في مختلف القرى بصفة أمام مسجد ومرجع ديني.

وعلى الرغم من هذه الخصومات المفهومة إلى حد ما بين الطريقة الخزنوية والمدارس الدينية والملالي، وبينها وبين أتباع التيار السلفي، هذا إلى جانب خصومتها مع رواد الفكر القومي الكردي السوري من جهة أخرى؛ يُسجل للشيخ علاء الدين بأنه تمكن من فرض احترامه على الأوساط المجتمعية خارج نطاق المريدين، سواء بين العرب أم الكرد. وهو الأمر الذي لم يرق للسلطات، وهذا ما انعكس في دعوة محمد طلب هلال إلى التضييق على آل الخزنوي، حتى إنه دعا إلى إبعادهم عن مركزهم (تل معروف) بحجة أنهم يجمعون التبرعات، ويرسلونها إلى ثورة البارزاني في كردستان العراق. وأشار إلى رفض الشيخ علاء الدين استنكار عمل البارزاني، وعده - بناء على ما كانت الأجهزة الأمنية تطلب منه- بارتيًا شيوعيًا، وليس مسلمًا. وقد كانت حجة الشيخ، وفق هلال، هي أنه يريد دليلًا على أن البارزاني ليس مسلمًا، وادّعى أن القتال بين الإسلام بعرفه ليس لصالح الإسلام، «فهو أن تُرك الأمر له لأرسل برقية يدعو فيها إلى عدم إراقة دماء المسلمين»[34].

وفي عهد الشيخ عز الدين الذي تزامن مع عهد حافظ الأسد، غضت السلطات نظرها عن فعاليات الطريقة الخزنوية. وكان الشيخ يؤكد صراحة عدم تعامله مع السياسة. ولم يطرح نفسه زعيمًا قوميًا، بل أكد الجانب الديني الصوفي، ولكنه كان يتحرك تحت مراقبة السلطات التي سمحت له بعقد اللقاءات، وإقامة الطقوس في مختلف البلدات والمدن، ومن دون أي منع، حتى في مرحلة الثمانينيات، وهي التي شهدت قمعًا كبيرًا للإسلام السياسي في سورية الذي تمثل بصورة خاصة في جماعة الإخوان المسلمين.

ولكن بعد وفاة الشيخ عزالدين، تبدلت الأمور بصورة لافتة ضمن البيت الخزنوي. إذ تعامل عدد من أبناء الشيخ نفسه، وأبناء الأسرة الخزنوية مع الأمور السياسية؛ وطالبوا صراحة بضرورة إنصاف الكرد. وقد كان الشيخ عبد الغني أخ الشيخ عزالدين قد مهد لهذا الاتجاه مسبقًا. ومن ثم بلغ هذا الجهد الذروة في نشاط الشيخ الشهيد محمد معشوق الخزنوي الذي تمكن عبر خطبه القوية من استمالة كثير من المثقفين الكرد؛ وكان يتعرض لقاء ذلك لعدد من الانتقادات من شقيقه الشيخ محمد الذي كان قد ورث الطريقة عن والده الشيخ عز الدين.

ومع بدء الانتفاضة الكردية في ربيع 2004 في إثر أحداث ملعب قامشلي في 12آذار/ مارس، وإطلاق قوات النظام النار على المدنيين العزل؛ الأمر الذي تسبب في استشهاد العشرات، تضامن الشيخ معشوق بقوة مع تلك الانتفاضة، وألقى عددًا من الخطب الحماسية[35] . وذلك كله أثار مخاوف السلطات التي أوعزت إلى عملائها

(34) محمد طلب هلال. دراسة عن محافظة الجزيرة من النواحي القومية، الاجتماعية، السياسية، (الحسكة/ سورية: 12-11-1963)، ص 143.

(35) . حول هذا الموضوع راجع: بيرين يوسف، «نبذة عن حياة الشيخ معشوق الخزنوي في الذكرى الـ 14 لاختطافه». موقع المجلس الوطني الكردي في سوريا،

باختطاف الشيخ، وتصفيته؛ وفبركة قصة مخابراتية بشأن ما حصل، قصة لم تقنع أحدًا. واللافت هو أن أخاه الشيخ محمد قد تعرض مع أبنائه لحادث سير في السعودية ما زالت تحوم حوله الأسئلة[36]. وقد أدت تلك الحادثة إلى زوال التأثير المعنوي الروحي للطريقة الخزنوية، وتشتت أبنائها وأتباعها.

ولم تقتصر محاولات النظام استغلال ورقة التدين الصوفي في مواجهة الإخوان المسلمين وغيرهم من تيارات الإسلام السياسي المناهضة له على الطريقة النقشبندية الخزنوية، وعلى جهد الشيخ أحمد كفتاور في المجال الصوفي النقشبندي والدعوي والتربوي عبر مؤسساته، خاصة معهده الديني[37]. ولم يقتصر ذلك الجهد على استغلال السمعة الحسنة لمحمد سعيد رمضان البوطي، ومؤهلاته العلمية، وذلك قبل أن يتحول في نهاية المطاف إلى وجه من وجوه النظام الإعلامية في مجال الدعوة الدينية؛ وإنما حاول أيضًا استغلال حركات القبيسيات[38]، خاصة ضمن الوسط الديني والتجاري الدمشقي، وذلك لإدراكه أهمية تأثير المرأة في المنزل، وفي تربية الأطفال، وتوجيه الجيل الجديد. ولكن تأثير هذه الحركة في الوسط الكردي لم يتجاوز حدود دمشق؛ وربما ظهرعبر حالات فردية في بعض المناطق الكردية، وذلك من خلال جهود طالبات درسن في دمشق، وأصبحن عضوات في الحركة المعنية. ولكن هذا التأثير ظل محدودًا هامشيًا، لم يتحول إلى ظاهرة تستحق الدراسة، ومتابعة أبعادها في المجتمع الكردي.

وقبل ذلك، كان قد حاول التأثير في المجتمع الكردي عبر جمعية الإمام مرتضى الذي كان قد أسسها جميل الأسد، شقيق حافظ الأسد في اللاذقية عام [39]1981. وقد تمكنت الجمعية المعنية عبر بعض الزعامات المجتمعية افتتاحَ مقرات في عدد من المدن والبلدات في المناطق الكردية، ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل كانت هناك صيغة من التعاون بين تلك الجمعية وحزب العمال الكردستاني الذي كان النظام قد تبناه منذ أوائل ثمانينيات القرن الماضي من أجل ضبط المجتمع الكردي، وتوجيه أنظار أبنائه نحو الخارج، واستغلال ورقة الحزب في حساباته مع تركيا. وكان ذلك يأتي ضمن إطار سياسية التحكم بمختلف الأوراق الإقليمية، وهي السياسة التي اتبعها حافظ الأسد من أجل القيام بدور إقليمي مؤثر، خاصة بعد خروج مصر من دائرة التأثير في القرار العربي، ومجيء الحكومة الإيرانية الإسلامية التي بنى معها حافظ الأسد علاقات استراتيجية[40] منذ اليوم الأول، وذلك للحد من خطر تدخلات وتأثيرات خصمه اللدود صدام حسين الذي كان ينافسه على ورقة حزب البعث، ويقيم العلاقة مع بعض فصائل المعارضة السورية في ذلك الحين، ومع الإخوان المسلمين على وجه التخصيص.

---

10 أيار/ مايو 2019

https//:www.r-enks.net?/p19009=

(36) ابراهيم حميدي، «وفاة الشيخ محمد الخزنوي بعد أشهر على قتل أخيه معشوق: حادث سير قضى عليه مع والدته وزوجته وابنه وابنته»، الحياة، 10-1-2007، موقع سعورس.

https//:www.sauress.com/alhayat31240629/

(37) للمزيد حول هذا الموضوع راجع موقع المجمع على الرابط الآتي:

https//:shamkuftaro.org/

(38) ليلى الرفاعي، «القبيسيات تنظيم ديني «نسوي» لا يدخله الرجال». موقع الجزيرة نت، 8-5-2017

https//:www.aljazeera.net/midan/intellect/groups/8/5/2017/القبيسيات-نافذة-على-أكبر-تنظيم-ديني/

(39) للمزيد حول هذه الجمعية راجع: عبد الرحمن الحاج، البعث الشيعي في سورية 1919- 2007، (بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2017)، ص 60- 66.

(40) . للمزيد حول هذا الموضوع راجع: عبد الرحمن الحاج، المرجع السابق نفسه.



ولكن في ما بعد حُلَّت جمعية الإمام مرتضى نتيجة خلافات داخلية ضمن زمرة الحكم. ولم يعد لها وجود في مختلف المناطق السورية، خاصة في المناطق الكردية التي من اللافت أنها لم تتأثر بجهد التشييع والتبشير الذي كان يرعاه النظام الإيراني، ولم تتجاوز حدود التأثير نطاق بعض الأفراد من المريدين الشباب الذي سرعان ما عادوا إلى مواقعهم، وذلك تحت تأثر التوجه العام للمجتمع الكردي الذي يرى أن قضيته هي قضية تمييز قومي عنصري، وليست قضية مذهبية أو دينية. فالمجتمع الكردي الذي هو في غالبيته العظمى مسلم سني شافعي كما أسلفنا، لم يشهد أبدًا نزعات ضد أتباع المذاهب والأديان الأخرى، سواء من الكرد أم من غير الكرد. فلم تحدث مثلًا مواجهات على خلفية دينية بين الكرد والأرمن والسريان؛ ولم تكن هناك حادثة واحدة استهدفت المسيحيين بوصفهم مسيحيين. وتعامل الكرد المسلمون مع أشقائهم من الإيزيديين والعلويين بالنفَس ذاته، بل كان عدد من هؤلاء يعملون، وما زالوا، يعملون ضمن مختلف الأحزاب الكردية التي تسعى من أجل إيجاد حل عادل للقضية الكردية السورية ضمن إطار وحدة البلاد، وعلى قاعدة الاعتراف بالخصوصيات والحقوق.

والجدير بالذكر هنا هو أن المجتمع الكردي السوري لم يتجاوب مع الحركات الإسلاموية المتشددة، مثل القاعدة وغيرها، ولم تكن هناك إسهامات من جانب الكرد السوريين في العمليات الجهادية التي استهدفت القوات الأمريكية في العراق، وهي العمليات التي كانت بدعم وتنسيق مع أجهزة الأمن السورية التي كانت تسهل عملية إرسال المقاتلين إلى الساحة العراقية[41].

ولم يبق الأمر في مستوى عدم التفاعل مع تلك الحركات، بل أصبح التوجه العام في المجتمع الكردي معاديًا لتلك الحركات، خاصة بعد التفجير الذي استهدف المرحوم سامي عبد الرحمن ومجموعة من رفاقه عام 2004[42]؛ وهجمات الفصائل الإسلاموية على رأس العين/ سري كانيي 2012-2013؛ وبعد هجوم تنظيم داعش على الإيزديين في منطقة سنجار/شنكال صيف عام [43]2014؛ وكوباني خريف عام 2014.

4. جهد المعارضة الإسلاموية في تأسيس حركات إسلامية ضمن المجتمع الكردي وتشجيعها

لقد بُذلت جهود عدة من قبل الجماعات الإسلامية، خاصة من قبل جماعة الاخوان المسلمين قبل الثورة السورية آذار/ مارس 2011، وبعدها من أجل إيجاد مرتكزات ضمن المجمتع الكردي السوري.

ويُشار هنا على سبيل المثال إلى وحدة العمل الوطني لكرد سورية، والحزب الإسلامي الكردي السوري،

(41) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: كاميران قره داغي، «هكذا كان الأسد يلعب في العراق». موقع DW، 13-9-2013

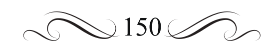
https//:www.dw.com/ar/هكذا-كان-الأسد-يلعب-في-العراق/a-17083364

(42) للمزيد حول هذا الموضوع راجع: شيزارد شيخاني، «50 قتيلًا و 200 جريح في هجومين متزامنين ضد مقري الحزبين الكرديين الرئيسيين في أربيل»، صحيفة الشرق الأوسط، 2 شباط/ فبرايد 2004.

https//:archive.aawsat.com/details.asp?article&215733=issueno.#9197=X0uH8nduI2w

(43) حول هذا الموضوع راجع: ماتياس فون هاي،» 6 سنوات على هجوم»داعش» كابوس لا ينتهي لأطفال الإيزيديين». موقع ، DW، 3-8-2020

https//:www.dw.com/ar/6-سنوات-على-هجوم-داعش-كابوس-لا-ينتهي-لأطفال-الإيزيديين/a-54419433



ورابطة علماء ومثقفي الجزيرة في سورية، وحركة الحياة الجديدة، وحركة الحق والعدالة الإسلامية الكردية في سورية والجبهة الإسلامية[44].

وجُنِّد بعض الكرد، سواء من خلال تلك الحركات، أم بجهد فردي- غالبًا ما كانت الإمكانات المادية والامتيازات هي الدافع وراء ذلك- في عدد من الفصائل المسلحة ذات التوجه الإسلامي. ولكن ذلك الجهد ظل محدودة التأثير، ضعيف المردود، لأنه لم ينسجم أصلًا مع هوية المجتمع الكردي السوري، وتوجهاته العامة. فهو مجتمع يتصف، كما أسلفنا، بالتدين المعتدل، ويشدد على قيم التفاهم والتسامح والعيش المشترك مع المكونات جميعها، ومع مختلف التيارات.

خلاصة القول

المجتمع الكردي يحترم رجال الدين والتدين الأصيل الصادق، غير المصلحي. فهو يرى أن الدين في نهاية المطاف يتناول علاقة الإنسان مع ربه. ويدعو إلى الالتزام بجملة من القيم فيها صلاح الفرد والجتمع. ولكنه يحرص على ضرورة الفصل بين الدين والسياسية، وذلك مراعاة للطبيعة المختلفة لكل منهما. فالدين يقوم على الحقائق المطلقة التي يعتقد المؤمن بصحتها في كل زمان ومكان، وبمعزل عن الشروط المشخصة. وليس من حق أي فرد أن يفرض حقائقه المطلقة على الآخرين الذين يؤمنون بحقائق مطلقة أخرى. لذلك لا بد من الاحترام المتبادل ما دامت هذه الحقائق تظل في نطاق علاقة الإنسان مع ربه. هذا في حين إن الحقائق/ الوقائع في عالم السياسة نسبية متغيرة. ولا بد من التفاهم والعمل المشترك، والتجادل بخصوص مشروعية واقعية. وقد تقبل هذه الخطوة أو تلك من باب أن كل ما تجري مناقشته، ويتم التوصل إلى توافقات بشأنه، لا يخرج عن نطاق الحقائق النسبية التي تتغير وتتبدل بتبدل الأزمان والأماكن والظروف.

المصادروالمراجع

باللغة العربية

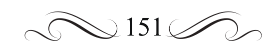
1. البوطي. محمد سعيد رمضان، هذا والدي-القصة الكاملة لحياة الشيخ ملا رمضان البوطي، (دمشق: دار الفكر، 1995).

2. الحاج. عبد الرحمن، البعث الشيعي في سورية -1919 2007، (بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2017).

3. الحسيني. توفيق، ضرب زيدا عمروًا في مدارس عامودة وما حولها، (د.م: د.ن، د.ت).

(44) للمزيد حول هذه الأحزاب والحركات راجع: وحدة الدراسات في جسور للدراسات، «الحركات الدينية في المشد السياسي الكردي في سورية». موقع جسور، 2017-5-29

https://jusoor.co/details/283/-الحركات-الدينية-في-المشهد-السياسي-الكردي-في-سورية/ar



4. الخليل. حمد محمد، الشخصية الكردية: دراسة سوسيولوجية، (أربيل: دار موكرياني 2013).

5. حبش. محمد، الشيخ أمين كفتارو 1875-1938، عمر أحمد كفتارو (محققًا)، (دمشق: دار ندوة العلماء، 2008).

6. حسن. أحمد، «الحياة الدينية والثقافية للإيزيديين الكرد السوريين»، مجلة قلمون، ع2، (آب/أغسطس، 2017).

7. خاروداكي. ماريانا، الكرد والسياسة الخارجية الأميركية: العلاقات الدولية في الشرق الأوسط منذ 1945، خليل الجيوسي (مترجمًا)، ط1، (بيروت: دار الفارابي، أربيل: دار آراس، 2013).

8. خاني. أحمد، ممو زين: قصة حب نبت في الأرض وأينع في السماء، محمد سعيد رمضان البوطي (معربًا)، (دمشق: دار الفكر، 2010).

9. خاني. أحمدي، جان دوست (شارحًا ومترجمًا)، (دمشق: دار الزمان، 2008).

10. ـــــــــــ، مم و زين، آماده كرن: حسين شمرخي، (.Istanbul: : Nubihar, 2009)

11. درنيقة. محمد أحمد، الطريقة النقشبندية وأعلامها، (بيروت: جرس برس، د.ت.).

12. دمشقية. عبد الرحمن، الطريقة النقشبندية: عرض وتحليل، (الرياض: دار طيبة، 1984).

13. ديب. كمال، تاريخ سورية المعاصر من الانتداب الفرنسي إلى صيف 2011، (بيروت: دار النهار، 2013).

14. روغان. يوجين، سقوط العثمانيين: الحرب العظمى في الشرق الأوسط، معين الإمام (مترجمًا)، (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2018).

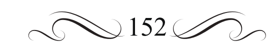
15. زكي. محمد أمين. خلاصة تاريخ الكرد وكردستان- تاريخ الدول والامارات الكردية في العهد الإسلامي، ترجمة محمد علي عوني، الجزء الأول. مصر: الطبعة الثانية 1961.

16. سيدا، عبد الباسط. المسألة الكردية في سورية- فصول منسية من المعاناة المستمرة، (الأردن: دار عمار، 2013).

17. شاخكي. خليل، الأحزاب السياسية الكوردية في سوريا 1957-2000، (عمان/ الأردن: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2018).

18. علي. محمد عبدو، جبل الكرد: دراسة تاريخية اجتماعية توثيقية، (عفرين: 2003).

19. لازاريف. م. س، المسألة الكردية (1917-1923)، عبدي حاجي (مترجمًا)، (بيروت:



دار الرازي 1991).

20. معصوم. عبد الرحيم الشيخ، الرابطة النقشبندية: أثرها في تزكية النفوس وأقوال العلماء فيها، (تركيا: مكتبة سيدا للطباعة والنشر والتوزيع، 2015).

21. معصوم. عبد الرحيم الشيخ، الطريقة النقشبندية نشأتها وأصولها وتطورها، (تركيا: مكتبة سيدا للطباعة والنشر والتوزيع، 2014).

22. هلال. محمد طلب، دراسة عن محافظة الجزيرة من النواحي القومية، الاجتماعية، السياسية، (الحسكة/ سورية، د.ن، 1963).

بلغة الأجنبية

1. Bruinessen. Martin Van, Agha, shaikh and state, (New Jersey: Zed Books Ltd,1992).

2. ____________ Mullas, sufis and heretics: The role of religion in Kurdish society, (Istanbul: Isis 2000).



المحور الثاني: التصوف؛ حضوره و آثاره



الصوفية في دمشق

بين الطريقة والسياسة

محمد نفيسة[1]

يطلق الباحثون المعاصرون وصف (الصوفية) على جميع الاتجاهات الإسلامية المقابلة للاتجاهات السلفية، والمختلفة عنها في البنية الفكرية العقائدية، والأسس.

والصوفية بهذا المعنى تضم طيفًا واسعًا من التيارات والجماعات والطرق. وعلى الرغم من تمايز بعضها من بعض إلى حد الاختلاف أحيانًا، فإن عددًا من الصفات قد جمعت بينها، ما مكن الباحثين إدراجَها كاتجاه واسع شبه متجانس، مقابل الاتجاه الآخر الذي يضم بدوره عددًا من المدارس والرؤى والتوجهات.

أثبتت الصوفية تميزها منذ البداية، من خلال إيلائها عناية خاصة بما أسمته مقام (الإحسان)، الذي عُرِّف في حديث جبريل المشهور بأنه: "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"[2]. وهو ما عنى عمليًا الاهتمام بالأبعاد الروحية والعاطفية والوجدانية للعلاقة بين الإنسان والله، وانعكس واقعيًا في بنية الفكر الديني ومجمل العلاقات والقيم الإنسانية التي يتضمنها.

دمجت الصوفية بين المبادئ الدينية التي حملتها، والثقافات والعادات المحلية التي وجدتها في البلاد التي نشطت فيها، وكان من ميزاتها اهتمامها بالشعر، وإدراجها فنون الموسيقى والرقص والغناء في برامجها وطقوسها السلوكية والتربوية، واشتهرت بأنها كانت الحامل لروح الاعتدال والود والتسامح وقبول الاختلاف والتعاطف الذي شمل حتى الضالين والعصاة. وكان من ميزاتها المرونة في التعامل مع النصوص، وانفتاحها على مختلف مستويات التأويل.

وإذا كان الجدل قد اكتنف الانتشار الأول للإسلام عبر الفتوحات، فإن أحدًا لا يجادل في سلمية انتشار الإسلام عبر الطرق الصوفية في وسط وغرب أفريقيا، وشرق ووسط أسيا.

ترتبط الجماعات الدينية في دمشق معظمها بالتصوف، فقد درج العلماء وطلاب العلوم والمعارف الدينية على اعتبار السلوك على يد شيخ صوفي وأخذ الطريق عليه ومبايعته ركنًا أساسًا في تشكيل البنية المعرفية والروحية المتكاملة للعالم والداعية. لذلك تكاد لا تجد شيخًا أو عالمًا إلا وقد سلك في إحدى الطرق الصوفية، واتخذ لنفسه شيخًا مربيًا، وينطبق هذا حتى على خريجي التعليم الأكاديمي وحاملي شهادات الدكتوراه.

وعلى الرغم من أن كثيرًا منهم لا يمارسون الدعوة باسم الطريقة الصوفية، فإنهم يراعون في مناهجهم

(1) محمد نفيسة: باحث سوري.

(2) جزء من حديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، ويتضمن الحديث تعريفًا لكل من الإسلام والإيمان والإحسان.

ودروسهم المضامين والمفهومات الصوفية، ويوجهون أتباعهم إلى ضرورة تزكية النفس والالتزام بالأذكار والأوراد والعبادات والنوافل، ويمكن أن نعدد منهم: الشيخ علي الدقر (ت 1943)، والشيخ حسن حبنكة الميداني (ت1978) وجماعته، والشيخ عبد الكريم الرفاعي (ت1973) وجماعته، والشيخ صالح فرفور (ت1986) وجماعته. ومن أبرز الأعلام في هذا الاتجاه: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، والدكتور مصطفى البغا، والشيخ كريم راجح، والشيخ راتب النابلسي، وغيرهم.

لسنا في وارد الدفاع عن الصوفية، وتعداد مزاياها وفضائلها، ولا تشمل دراستنا الجماعات والشيوخ الذين يرتبط فكرهم بالتصوف، ويتضمن منهجهم مبادئ ومفهومات الصوفية من دون بنيتها التربوية والتنظيمية، وإنما قصدنا رصد حركة الطرق الصوفية في دمشق منذ أواخر العهد العثماني وحتى نهاية القرن العشرين، وأهم شيوخها، وارتباطها وعلاقتها بالأطر السياسية.

ولأن الموضوع في غاية التشعب والاتساع، فقد آثرنا أن تقتصر الدراسة التفصيلية على نموذجين رئيسين يمثلان كبرى الطرق الصوفية في المدة المذكورة، وفق منهجية الاستقراء ودراسة الحالة، وهما: الطريقة الشاذلية، والطريقة النقشبندية.

إن تناول الجماعات الصوفية في سورية بالبحث، يضعك أمام حقيقة الفقر الشديد في الدراسات التاريخية والنقدية في هذا المجال، ويمكن تصنيف غالبية الكتب والدراسات العربية التي تتناول هذا الموضوع في أحد اتجاهين:

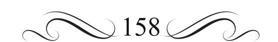
1. اتجاه الأتباع والمريدين المأخوذين المصدقين المبجلين.
2. واتجاه الخصوم المناوئين المتهمين المتهجمين.

وفي الحالين كلتيهما أنت أمام كم كبير من المعلومات، تختلط فيها الحقائق الموضوعية بالمبالغات الأدبية الإنشائية، والسرديات والتأويلات اللاتاريخية.

أما إذا ذهبت باتجاه الدراسات الأجنبية المترجمة، التي تعد بلا شك بالغة الأهمية لشموليتها واستقصائها ومحاولتها النظر بموضوعية بعيدًا عن تحيزات الأتباع والمناوئين معًا، فسيدهشك الواقع المرير للترجمة والمترجمين الذين لا يعرفون ثقافة بلادهم، ولا يكلفون أنفسهم عناء التحقق من أسماء أعلام ما زال بعضهم على قيد الحياة، ويجهلون المفهومات والمقولات الأساسية لتيارات كبيرة في مجتمعهم.

لا يمكن فهم سبب إعراض المثقف العربي عن تناول البنى الثقافية والدينية لمجتمعه، بينما يأتي الباحث الغربي ليعيش سنوات في هذه البلاد، فيتعلم اللغة واللهجات، ويذرع الأزقة والحارات، باحثًا عن تفاصيل المعلومة، راصدًا إرهاصات الحركة، مسجلًا أعماق التوجهات.

قد يعرف المثقف العربي الكثير مقدمات الثورة الفرنسية، وأطوار النهضة الأوروبية، وربما تثير فضوله معاناة سارتر في طفولته، والبيئة الفكرية والثقافية التي نشأ فيها ماركس، لكنه لا يعرف شيئًا عن جيرانه الذين يسمع من بيته أصوات احتفالاتهم وطقوسهم، فهو يأبى أن يخالط الأطر العتيقة البالية، ولا يكلف خاطره عنت السؤال والتعرف والاستفسار، وله طقوسه الثقافية المنتقاة بعناية، أصدقاؤه، قراءاته، مقهاه الذي يرتاده... إلخ، حتى صرنا بحاجة إلى وسيط أجنبي يعرفنا بأنفسنا.



أنواع التصوف في دمشق

البحث في معنى التصوف، وتعريفاته المختلفة، والنماذج التاريخية والواقعية التي يطلق عليها اسم الصوفية يضعنا أمام أنواع عدة من التصوف:

النوع الأول: هو التصوف العرفاني أو الغنوصي الذي يسلكه خواص الخواص، والقائم على النشاط الكسبي، والطاعة المطلقة، ومجاهدة النفس، ومخالفة الهوى، وكثرة العبادات البدنية، والرياضات الروحية. ويشار إليه بأنه سباحة في ما وراء الكون والوجود والمادة، وغوص في أعماق الأعماق الذاتية في تجربة غنوصية خاصة، وأنه "إدراك الحقيقة المطلقة، سواء سميت هذه الحقيقة: حكمة أو نورًا أو عشقًا أو عدمًا... والحقيقة لا يمكن وصفها، ويمتنع إدراكها أو التعبير عنها بالمدارك والأساليب العادية، فلا الفلسفة قادرة على أن تحيط بمفاهيمها ولا العقل، بل بصيرة القلب الغنوصية هي التي تجليها"[3].

والحقيقة الصوفية ثمرة يؤتاها المريد الصادق، فيوهب الحب والمعرفة والحقيقة، وتكشف له الحجب، ويصل إلى المقام الأسمى، مقام التوحد مع الذات الإلهية، بفنائه عن ذاته الفانية، وبقائه في ذات الإله الباقية..

النوع الثاني: هو التصوف الأخلاقي الإرادي، ومعناه واضح في قولهم: «التصوف كله أخلاق، فمن زاد عليك في الأخلاق فقد زاد عليك في التصوف»[4]. فغايته هنا عملية، وآثاره ظاهرة، ومعناه هو التخلق بأخلاق الله، مع القرب والمحبة والخشية والخشوع والعبودية والرجاء.

وعلى الرغم من التباين بين النوعين الأول والثاني، فإنهما متداخلان تداخلًا كبير، مع التأكيد على أن النوع الأول يختص بآحاد من السالكين، يأخذون أنفسهم بالمجاهدات والرياضات الروحية والخلوات والأذكار الخاصة، ويسلكون على يد شيخ عارف مأذون بالأوراد العامة والخاصة. بينما النوع الثاني هو الأعم الأشمل، وبه يطالب عامة الناس، ويُحصَّل في الدروس العامة والأذكار الجماعية المفتوحة، والالتزام والأدب والمحبة والزهد والخضوع ومخالفة النفس.

النوع الثالث: وهو ما يمكن أن أسميه بصوفية الاكتفاء بالمظاهر والطقوس، والاعتماد عليها اعتمادًا شبه كلي، من دون القيام بالمجاهدات أو الاهتمام بتحصيل العلوم والمعارف، ويغلب طابع الجهل والكهانة والعرافة والشعوذة والخرافة والكرامات والخوارق على أتباعها، وتنتشر في أوساطهم المشكلات الاجتماعية والسلوكية، وقد تناقصت أعدادهم كثيرًا مع زحف المدنية والتعليم، ويوجد بعضهم حاليًا في العشوائيات والأحياء الفقيرة والأرياف.

أشهر الطرق الصوفية في دمشق

يعيد مؤرخو التصوف بداياته إلى القرون الأولى، فقد نسب إلى الإمام مالك بن أنس (ت795م) قوله: «من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوّف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق»[5]. ويتوارث

(3) آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد اسماعيل السيد وحامد قطب، ط1، (بغداد: دار الجمل، 2006) ص7و8.

(4) عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ط16، (حلب: دار العرفان، 2007)، ص19.

(5) عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص456.

مقدمو الطرق الصوفية سلاسل الشيوخ والأئمة الذين ينتسبون إليهم كابرًا عن كابر، والتي يختلط في كثير منها النسب البيولوجي بالانتساب المشيخي، ويرجعونها جميعًا إلى كبار الصحابة والتابعين، وفي مقدمتهم أبو بكر الصديق وعلي بن أبي طالب وولداه الحسن والحسين[6].

بيد أن ازدهار الصوفية ببغداد وظهور طرقها المختلفة يعود بحسب كثير من الباحثين إلى القرنين الخامس والسادس الهجريين[7]، وكان ذلك نتيجة لعوامل عدة من تردي الأوضاع السياسية والاجتماعية، وانهيار المنظومة الأخلاقية، ومحاولةً للإصلاح عن طريق العودة إلى عمق المفهومات والقيم الروحية، بعد شيوع الحرص على الدنيا والتكالب على السلطة والخضوع للنفس والهوى والشهوات.

ازدهرت الطرق الصوفية في الشام إبان الدول: الزنكية (1127-1250م)، والأيوبية (1174-1252م)، والمملوكية (1250-1517م). فقد عمد الأمراء والسلاطين إلى استمالة شيوخ الطرق الصوفية، لكسب تأييد أتباعها في صراعاتهم الداخلية على السلطة، وللاستفادة منهم في الصراعات المذهبية مع الفرق الشيعية والباطنية، ولحشدهم في الصراعات الخارجية مع الجيوش الصليبية، فأنشأت لهم هذه الدول الزوايا والربط والخانقاهات في أنحاء البلاد جميعها، لا سيما الثغور[8].

وقد أحصى عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي (ت 1520)، في كتابه: الدارس في تاريخ المدارس، في دمشق وحدها تسعًة وعشرين خانقاهًا، وواحدًا وعشرين رباطًا، وستًا وعشرين زاوية[9].

أما السلاطين العثمانيون فقد بالغوا في الاهتمام والرعاية للصوفية شيوخًا ورموزًا وطرقًا وأضرحة ومقامات، حتى غلب على الدولة الطابع الصوفي، يكفي أن نذكر أن السلطان سليم الأول (ت1519)، حين دخل الشام منتصرًا، توجه إلى قبر الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي عند سفح جبل قاسيون، فأظهره وبجله وبنى عليه قبة وإلى جواره مسجدًا وزاوية، بعد أن كان مهملًا مهجورًا[10]. وقد عرف عن بعض السلاطين أخذهم للطريق، والتزامهم به، فالسلطان سليم الثالث (ت1807) كان معروفًا بانتمائه للطريقة المولوية، وكذا السلطان عبد الحميد الثاني (ت1918) الذي انتسب إلى الطريقة الشاذلية اليشرطية[11].

وتتعدد الطرق الصوفية التي دخلت إلى دمشق وبقيت حية فيها عبر سلاسل مشايخها وفروعها المختلفة، وأهمها:

1. الطريقة القادرية الجيلانية، المنسوبة للإمام عبد القادر الجيلاني (ت1165م)، وتفرعت عنها الكيلانية والداودية والصمادية.

(6) انظر على سبيل المثال: «سلسلة الطريقة النقشبندية – شمس الشموس»، على موقع:

https//:www.alhaqqani.com

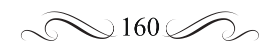
(7) أمين يوسف عودة، التصوف في بلاد الشام التاريخ والأثر والواقع المأمول، (بحث في كتاب الإسلام النائم: التصوف في بلاد الشام)، ط1، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2013)، ص20.

(8) أبي شامة المقدسي، الروضتين في أخبار الدولتين، إبراهيم الزيبق (محققًا)، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، ج1، ص37. وأمين يوسف عودة، ص29.

(9) عبد القادر بن محمد النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية،1990)، ص109-173.

(10) محمد رياض المالح، الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ط1، (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2007)، ص861-862.

(11) أمين يوسف عودة، ص31.



2. الطريقة الرفاعية، المنسوبة للشيخ أحمد الرفاعي (ت1182م)، وتفرعت عنها الصيادية الرفاعية والسعدية الجباوية.
3. الطريقة الشاذلية، وتنسب إلى مؤسسها أبي الحسن علي الشاذلي (ت1258م).
4. الطريقة المولوية المنسوبة إلى مولانا جلال الدين الرومي (ت1273م).
5. الطريقة البدوية المنسوبة إلى الشيخ أحمد البدوي (ت1276م).
6. الطريقة النقشبندية، أسسها بهاء الدين الأويسي البخاري المعروف بشاه نقشبند (ت1388م)، ولها فروع كثيرة، وتنتشر في غالبية المناطق السورية.
7. وهناك أيضًا أعداد من المنتسبين للطرق الخلوتية والتيجانية والسنوسية وغيرها.

تفاوت انتشار الطرق الصوفية وازدهارها في دمشق في العصور الأخيرة، فمع بداية الحكم العثماني كانت الطريقة الخلوتية الأكثر انتشارًا، وسلك على شيوخها كبار علماء دمشق، ثم بدأت بالانحسار مع انتشار النقشبندية، خاصة بعد مجيء الشيخ خالد العثماني النقشبندي.

أما الرفاعية والقادرية، فقد انحسرتا تقريبًا في منتصف القرن العشرين. وربما يعود ذلك إلى أن مشيختهما كانت حكرًا على أسر بعينها، فالقادرية احتكرها آل الصمادي وآل الكيلاني وآل الصواف، في ما توارث آل الجباوي الطريقة الرفاعية، وأدى إصرار شيوخهما على توريث زعامة الطريقة لأبنائهم فقط إلى تراجعها، حيث تصدى للإرشاد من ليس أهلًا به خبرةً وعلمًا وكاريزما.

أما الطريقة المولوية فقد تحولت إلى فلكلور شعبي، وصار لها مكاتب تعمل على تدريب الكوادر القادرة على أداء طقوسها ورقصاتها في الاحتفالات والأعراس والمهرجانات لقاء أجر معلوم، ولم يعد لها منهاج وشيوخ وأتباع كما الطرق الأخرى.

وقد غدا المشهد الصوفي في دمشق في القرن العشرين موزعًا بين الطريقتين الشاذلية والنقشبندية، وأصبح معظم العلماء، وفيهم حملة الدكتوراه، إما ملتزمًا بإحدى هاتين الطريقتين، أو مارًا بتجربة صوفية على إحداهما.

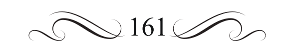
الطريقة الشاذلية في دمشق

كان دخول الطريقة الشاذلية إلى دمشق حوالى عام 1685، على يد الشيخ محمد بن أحمد المسطاري (ت 1691)، وهو من شيوخ الطريقة الشاذلية الجزولية، فدخل فيها عدد من علماء دمشق.

استمر نشاط هذا الفرع الشاذلي حتى بداية القرن العشرين، وعلى الرغم من أن مركزها كان في الجامع الأموي، فإن انتشارها ظل ضعيفًا، وتوارث مشيختها كل من آل السفرجلاني وآل العجلوني، وكان آخرهم محمد أمين السفرجلاني (ت 1917)[12].

وقد شهدت الشاذلية في دمشق ازدهارًا كبيرًا منذ أواسط القرن التاسع عشر، بقدوم موجات متتابعة من المهاجرين من بلاد المغرب والجزائر، وعلى رأسهم الأمير عبد القادر الحسني الجزائري (ت 1883)، حاملين معهم

(12) مسلم طيبة، تاريخ الطريقة الشاذلية في دمشق، ط1، (دمشق: دار طيبة، 2019)، ص44.



الطريقة الشاذلية، التي تعد الطريقة الصوفية الأشهر في بلادهم.

عرفت دمشق فروعًا عدة للشاذلية، منها الفاسية واليشرطية والدرقاوية التلمسانية، ومن أبرز شيوخها محمد الطيب المبارك (ت1896)، والذي رحل إلى مكة برفقة الأمير عبد القادر للقاء شيخ الشاذلية فيها الشيخ محمد الفاسي المكي (ت 1870)، وهناك أخذا عليه الطريق، ولزماه مدة من الزمن، وعادا بعد أن أجازهما بخلافته في نشر الطريقة في الشام، وعنهما أخذ عشرات العلماء والشيوخ، خاصة بعد أن زار الشيخ الفاسي بنفسه دمشق عام 1867، وقد جعل الشيخ المبارك من المدرسة الخيضرية مركزًا لنشاط الطريقة في التدريس والإرشاد والذكر والخلوة[13].

وفي المدة ذاتها ظهرت الطريقة الشاذلية اليشرطية التي نقلها إلى دمشق الشيخ محمود أبو الشامات (ت 1920)، حيث أسس الزاوية الشاذلية اليشرطية في حي القنوات عام 1884، فذاع خبره، وطارت شهرته حتى قيل إن السلطان عبد الحميد الثاني قد أخذ الطريق الشاذلي، وسلك على يديه، لكن وفاة الشيخ أبو الشامات أثر في هذا الفرع، إذ لم يكن في أولاده أو تلاميذه من قام بشؤون الطريقة حق القيام، فتعاقب على المشيخة ثلاثة من أبنائه، لكن نشاطها كان يتباطأ شيئًا فشيئًا إلى أن توقف بالكامل.

وثمة عائلات في دمشق توارثت مشيخة الطريقة الشاذلية، وما تزال تقيم مجالس الذكر والوعظ والإرشاد، منها:

1. آل المبارك: ذكرنا منهم محمد الطيب المبارك، وجاء من بعده أخوه محمد بن محمد المبارك (ت 1912)، ومنهم أيضًا محمد بن محمد الطيب المبارك (ت 1951)[14].
2. آل الكتاني: على رأسهم محمد بن جعفر الكتاني (ت 1927)، مغربي الأصل هاجر إلى دمشق عام 1918، وخلفه نجله محمد مكي الكتاني (ت 1973)، وتلاه أولاده محمد الفاتح، وتاج الدين وآخرون إلى يومنا هذا[15].
3. آل اليعقوبي: وصل جدهم محمد الصديق اليعقوبي إلى دمشق عام 1847، وقد تولى عدد من أبنائه وأحفاده منصب مفتي المالكية بدمشق، وإمامة المحراب المالكي في الجامع الأموي، ويقوم على شؤون الطريقة منهم حاليًا محمد أبو الهدى اليعقوبي[16].

وحدثت نقلة أخرى في نشاط الشاذلية الدمشقية مع قدوم موجة أخرى من المهاجرين القادمين من الجزائر عام 1911، إذ كان فيها شيخان ضليعان في الطريقة الشاذلية، هما محمد بن يلّس وتلميذه وخليفته محمد الهاشمي.

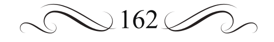
اتخذ ابن يلس من الزاوية الصمادية في الشاغور مقرًا لدعوته، وقد أخذ عليه الطريق كثير من العلماء والوجهاء، وتابع الهاشمي طريقة شيخه، وكان عالي الهمة، لا يفتر عن التدريس والوعظ والإرشاد والتسليك، وقد وزع نشاطاته على كل أيام الأسبوع بين دروس ومجالس ذكر عامة في المساجد، وأخرى خاصة في منزله في

(13) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، ج5، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، ص521.

(14) عبد الرزاق البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، بهجة البيطار (محققًا)، ط2، (بيروت: دار صادر، 1993)، ص1354 و1362.

(15) مسلم طيبة، مرجع سابق، ص211-254.

(16) المرجع السابق ص143-171.



جبل قاسيون، إلى جانب تلقين الأوراد الخاصة للمنقطعين في الخلوة، إضافة إلى مشاركته في الأنشطة الاجتماعية المختلفة.

أخذ الإجازة بالطريقة الشاذلية من الشيخ الهاشمي عدد من الخلفاء الذين توزعوا في مناطق دمشق وريفها، وبعض المحافظات السورية، إضافة إلى عدد من البلدان الأخرى، وقد أخذ الإجازة في الطريقة عن هؤلاء الخلفاء في ما بعد عشرات ممن عملوا في الدعوة والإرشاد والوعظ، ويمكن أن نذكر منهم:

1. محمد سعيد البرهاني (ت 1967)، ومن خلفائه: أبو النور خورشيد (ت 2010)، وصالح الحموي (ت 2009)، ونجله هشام البرهاني (ت 2014).

2. محمود السيد (ت 1949)، وهاشم بن محمود السيد (ت 1990) في دوما.

3. محمد بشير بن رضا قهوجي (ت 1999) في جوبر.

4. وفي الأردن محمد سعيد الكردي (ت 1972).

5. وفي حلب محمد النبهان (ت 1974)، وعبد القادر عيسى (ت 1991).

6. وخلفه في مجلسيه في جامع نور الدين الشهيد وجامع الشامية تلميذه الشهير عبد الرحمن الشاغوري (ت2004).

الطريقة النقشبندية في دمشق

دخلت النقشبندية إلى دمشق في أواخر القرن السابع عشر بفضل جهد الشيخ محمد مراد البخاري (ت 1719)، وقد أخذ الطريقة عليه بعض كبار العلماء ورجال الدولة العثمانية في دمشق. تتلمذ الشيخ البخاري على يد مشاهير علماء عصره في بخارى والهند وبغداد وأصفهان وإسطنبول، وله عدد من المؤلفات الدينية والفلسفية، بالتركية والفارسية والعربية[17].

حدث التحول الأكبر في تاريخ النقشبندية بدمشق بقدوم المجدد الشيخ خالد بن حسين الشهرزوري العثماني[18] الشهير بذي الجناحين (ت 1826). تتلمذ الشيخ خالد على كبار علماء عصره، وأجيز منهم في مختلف العلوم الدينية والفلسفية، وسلك طريق التصوف على يد الشيخ الدهلوي (ت 1825) إمام الطريقة النقشبندية في عصره، والذي جعله خليفة في الطريقة، وأجازه بكل أورادها وأذكارها.

انتقل الشيخ خالد إلى دمشق عام 1822 بعد رحلات طويلة وتجارب كثيرة في التعلم والتعليم، وحصل له في دمشق قبول عظيم، من عامة الناس ووجهائهم، وسلك على يديه علماؤها معظمهم، وعلى رأسهم مفتيها الشيخ حسين المرادي، وقد وزع الشيخ كبار تلاميذه على مساجد دمشق، يدعون إلى الطريقة، ويقيمون الأوراد والأذكار:

1. في جامع العداس الشيخ اسماعيل الأناراني.

(17) ليندا شيلشر، دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عمرو الملاح وليندا الملاح (مترجمان)، ط1، (دمشق: دار الجمهورية، 1998)، ص193-195.

(18) العثماني نسبة إلى الصحابي والخليفة المشهور عثمان بن عفان.



2. في جامعي المعلق والسياغورشية الشيخ أحمد الخطيب الأربيلي.
3. في جامع المرادية، وهو جامع السويقة حاليًا الشيخ محمد الخاني.
4. في جامع الصاحبة في الصالحية الشيخ عبد القادر اليملاني.

في دمشق عمل الشيخ على تربية السالكين وإجازتهم بالطريقة، وإعادتهم إلى بلدانهم ليعملوا على نشر الدعوة بين مواطنيهم. وإلى جانب ذلك أقام بنفسه دروسًا في داره بحي القنوات، كان يحضرها كبار رجال الدولة وخاصة أهل العلم والأدب[19].

ومن أشهر أعلام الطريقة النقشبندية:

1. محمد أمين بن عمر عابدين (ت1836 .
2. حسن بن إبراهيم البيطار (ت 1856).
3. محمد بن عبد الله الخاني (ت 1862)، وهو من أبرز خلفاء الشيخ خالد.
4. محمد بن محمد بن عبد الله الخاني (ت 1888) .
5. عيسى بن شمس الدين الكردي (ت 1914).
6. الشيخ محمد أمين الكردي الزملكاني (ت 1927).
7. الشيخ محمد أمين كفتارو (ت 1938).
8. الشيخ محمد أمين شيخو (ت 1964).
9. والشيخ أحمد كفتارو المفتي العام للجمهورية العربية السورية (ت 2004).
10. الشيخ عبد الهادي الباني (ت 2011).

إضافة إلى كثيرين من الوارثين والخلفاء المتفرعين عن كل هؤلاء وغيرهم.

مبادئ الطرق الصوفية و انعكاساتها الاجتماعية والسياسية

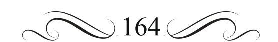
أثر التصوف تاريخيًا في البنية الفكرية والوجدانية والسياسية للمجتمعات المسلمة، وظهر أثره في اللغة والأدب والثقافة والفنون، ويمكن للباحث أن يتتبع هذا الأثر مثلًا في جملة المفهومات والمصطلحات التي أدخلها التصوف في اللغة والتربية والتعليم، بمثل المجاهدة والواردات والسلوك وتلقين الأذكار والتخلية والتحلية والمقامات والأحوال والمعرفة والشهود والحضرة...

وإذا كان الصدام القديم قد حدث بين الصوفية بأفقهم الواسع ومرونتهم الكبيرة وانفتاحهم على إمكانات التأويل، والفقهاء المتشبثين بالحرف والمتقيدين بالقاعدة والمتمسكين بنهائية التجربة المأثورة، فإن الانتقادات الحديثة قد توجهت للصوفية من جهات عدة، سواء السلفية وما تفرع عنها من وهابية وتيارات جهادية، أم حركات الإسلام السياسي وأحزابه[20].

(19) محمد أحمد درنيقة، الطريقة النقشبندية وأعلامها، (بيروت: جروس برس، د. ت.)، ص79-87.

(20) ممدوح غالب أحمد بري، «إشكالية العلاقة بين التصوف والسياسة في المشرق الإسلامي»، المركز الديمقراطي العربي، 2016/01/18.

https//:democraticac.de?/p26101=



وإزاء هذا الصراع والنقد، وباعتبار أننا ندرس التجربة الصوفية الحديثة في دمشق، فإن من المفيد تناول مبادئ التصوف الأساسية، لا سيما لدى الطريقتين الشاذلية والنقشبندية، وأثرها في البعد السياسي في المجتمع، ونستطيع أن نجمل منها:

1. يمثل الشيخ المربي المحور الأساسي في الطريقة الصوفية، وطاعته التامة ركن أساسي في سلوك الطريق: "اعلم أن المريد لا ينتفع بعلوم الشيخ وأحواله إلا إذا انقاد له الانقياد التام، ووقف عند أمره ونهيه، مع اعتقاد الأفضلية والأكملية"[21]، فلا ينبغي للمريد الاعتراض على شيخه مطلقًا، وقد قالوا: "من قال لشيخه: لِمَ، لَمْ يفلح أبدًا"[22].

والأمر الأساس الآخر في البنية الفكرية للصوفية اعتبارهم أن العارفين والأولياء يتصلون بعالم الغيب، ويتلقون علمًا ومعرفة عن الله مباشرة، ويسمون هذه القدرة «وحي الإلهام»، وهذا العلم «العلم اللّدنّي».

الأديان عمومًا تضيف «الوحي» إلى مصادر المعرفة الأخرى، والوحي مصدر مفارق للوجود الطبيعي والمادي، وهو في المفهوم الإسلامي خاص بالأنبياء الذين خُتِموا بمحمد، وهذا يعني انقطاع الوحي وإغلاق هذا الباب نهائيًا بعده. لكن الصوفية يرون غير ذلك: "اعلم أن وحي الأنبياء لا يكون إلا على لسان جبريل، يقظة ومشافهة، وأما وحي الأولياء فيكون على لسان ملك الإلهام، وهو على ضروب... فمنه ما يكون متلقى بالخيال كالمبشرات في عالم الخيال وهو الوحي في المنام... ومنه ما يكون معنىً يجده الموحى إليه في نفسه من غير تعلق حس ولا خيال ممن نزل عليه، وقد يكون ذلك كتابة ويقع هذا كثيرًا للأولياء..."[23].

واعتقاد المريدين والأتباع بأن شيخهم مطلع على الغيب عن طريق هذا النوع من الوحي، وقادر على تجاوز المعارف البشرية والقوانين المادية، ومتحقق بالكشف، يجعل من أوامره ونواهيه حقًا مطلقًا ودينًا مقدسًا، فيفترضون عند كل قرار أو موقف سياسي أنه مطلع على الغيب وعالم بما لا يعلمه الناس، وهو غير مطالب بالشرح والتبرير، فترى المريدين يستشيرون شيخهم في كل صغيرة وكبيرة، بدءًا من البيع والشراء والعلاقة الزوجية، وانتهاءً بالموقف السياسي. وفي المريدين الطبيب والمهندس، ومنهم من حاز شهادة الدكتوراه في الشريعة، ويأمرهم الصوفي شبه الأمي بإخراج بناتهم من المدرسة أو تزويجهم أو ترك فرع دراسي إلى غيره، فيطيعونه من دون تردد أو تفكير.

وقد أبدعت الطريقة النقشبندية أسلوب «الرابطة»[24] بين الشيخ والمريد، لتثبيت التبعية الكاملة للشيخ، وتأكيدها. والرابطة عندهم من أعظم أسباب الوصول، حتى إن بعضهم يقتصر عليها في التسليك، لاعتقاده بأنها أقرب الطرق للفناء في الشيخ، الذي هو مقدمة للفناء في الله[25]. وتربية الخضوع التام هذه أنتجت أجيالًا أدمنت الخضوع واستمرأت الطاعة العمياء.

(21) الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ص279.

(22) عبد القادر عيسى، ص84.

(23) عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ط3، (القاهرة: المطبعة الأزهرية المصرية، 1321هـ)، ص83.

(24) وطريقتها أن يغمض المريد عينيه أثناء الذكر ويستحضر في ذهنه صورة شيخه بتعظيم ومحبة زائدين، حتى يستفيد من صورته كما يستفيد من صحبته. ولطالما انتقدت النقشبندية على هذه الوسيلة في التسليك، إلى حد اعتبارها تكريسًا لمظهرًا من مظاهر الإشراك بالله.

(25) محمد أحمد درنيقة، ص28.



هذه السلطة المطلقة للشيخ لا تقلق السلطة السياسيَّة المستبدة، بل تعينها على بسط نفوذها، فسلطة الشيخ محصور في جماعته ومريديه، والجماعات الصوفية يشكلون في الواقع جزرًا معزول بعضها عن بعض، وما إن تنمو جماعة وتنتشر حتى تنقسم وتنشطر، فبعض كبار المريدين يخرجون على شيوخهم[26]، وآخرون يتنازعون على خلافة الشيخ بعد وفاته، ولأن السلطة في الجماعة الصوفية لا تقبل التعددية، يبتعد كل وريث بجزء من الأتباع، ويتفرقون فلا يلتقون بعد ذلك على شيء، ويحدث هذا أحيانًا بين أولاد الشيخ نفسه بعد وفاته. وهكذا يسعى كل فريق من هؤلاء إلى ضمان رضا الحكام عنه ليتمكن من البقاء والاستمرار.

وبالمقابل يقوم المستبد بالإبقاء على الجميع، فلا يناصر أيًا منهم على حساب الآخر، بل يترك لكل منهم قطاعه من المريدين والمناصب الدينية والمساجد أو الزوايا، ما دام يظهر الطاعة والولاء.

2. يقوم المنهج الصوفي على العناية بعلوم القلب والباطن، على حساب العلوم العقلية والمادية، والقفز في كثير من الأحيان إلى مرحلة المجاهدة والمراقبة والذكر والزهد والخمول والشهود والخلوة والتوكل والكشف والكرامات...، قبل التحقق بالعلوم الأساسية، فتنتج لدينا أفواج من الأدعياء الجهلة، المتسترين ببعض المفردات والمصطلحات، وإن كثرة هؤلاء في المجتمع، جعله في حالة دائمة من التخبط وضياع البوصلة، في كل جوانب حياتنا ومنها الجانب السياسي[27].

3. يسعى المنهج الصوفي إلى تزكية النفس وتهذيبها، وتخليصها من أمراضها الظاهرة والخفية، ولتحقيق هذا الهدف يوجه جهده الأكبر إلى ترويض النفس وتحطيم مكامن الأنا والرغبة والشهوة وحتى الطموح لديها، فالصوفية يمدحون التخلي والزهد والخمول والتواضع والترك والتذلل والخضوع، ويذمون المنافسة والتملك وحب الشهرة والظهور والتطلع إلى المناصب والزعامة والسلطة والاعتداد بالذات وإظهار الثقة بالنفس[28].

إن هذه المفهومات تؤدي في ما تؤدي إليه، ليس إلى تخليص النفس من التعلق الزائد بالأشياء والمبالغة في الجري وراء الرغبة والمنافسة، بل تقضي على دوافع الحركة والتغيير والنهوض لدى الفرد، وتشيع حالة الانسحاب واللامسؤولية الاجتماعية والسياسية لدى الشعب، إضافة إلى التشويه النفسي والنفاق والكبت الذي ينفجر بين حين وآخر، وينحرف بالمرء عن الطريق الطبيعي إلى طرق مشوهة ومنحرفة لتلبية الرغبات والطموح.

الصوفية والسياسة في دمشق

إن استعراض صور الحضور والانتشار الصوفي في بلاد الشام عامة، ودمشق خاصة، منذ الدولة الزنكية (1127-1250م) وحتى اليوم، يثير كثيرً من الملاحظات والأسئلة.

(26) والأمثلة على ذلك كثيرة، منها في دمشق مثلًا انشقاق محمد راتب النابلسي عن شيخه عبد الهادي الباني، وانشقاق أسامة الخاني عن شيخه أحمد كفتارو، وكل منهما تتلمذ على شيخه لأكثر من خمسة وعشرين عامًا، ومنها أيضًا النزاع والانشقاقات التي حدثت بين أولاد الشيخ عز الدين الخزنوي، وبينهم وبين أعمامهم أيضًا.

(27) عبد الوهاب الشعراني، ص41-45.

(28) خالد بن ناصر العتيبي، الطريقة الشاذلية عرض ونقد، ط1، ج2، (الرياض: دار الرشد، 2011)، ص1563-1670.



1. فالعناية والدعم والرعاية التي حظيت بها الجماعات الصوفية حتى نهاية الحكم العثماني، تشير إلى أهمية الدور الذي لعبته في دعم السلطة، وتثبيت أركان الحكم. فقد شكل الفكر الصوفي نظرية أيديولوجية لهذه الدول، مقابل الأيديولوجيات الأخرى التي حملها الأعداء الخارجيون (الصليبيون أو الغرب المسيحي)، والمنافسون أو الأعداء الداخليون (المذاهب والدعوات الباطنية، والتشيع الصفوي، والسلفية-الوهابية، والتيارات الإصلاحية والعلمانية).
2. ويبدو أن الدولة العثمانية اتبعت سياسة منظمة لترويج الدعوات الصوفية ونشرها، فكانت تراقب وترصد طبيعة الاتجاهات الفكرية السائدة في البلاد، وتتبنى أحد شيوخ الطرق، وترسله مع كامل الدعم السياسي والإمداد المالي.

فالشيخ محمد مراد البخاري مثلًا، كان أول من نشر الطريقة النقشبندية في دمشق، وعند دخوله إلى دمشق عام 1670، كان متمتعًا بتأييد السلطان مصطفى خان الذي منحه بعض القرى والأملاك، فبنى دارًا في سوق ساروجة، وعمر فيها جامعًا ومدرسة تعرف بالمدرسة النقشبندية البرانية، وابتاع خانًا كبيرًا وسط دمشق وحوله إلى مدرسة عرفت بالمدرسة النقشبندية الجوانية، وسارع كبار العلماء والموظفين فأخذوا الطريقة النقشبندية على يديه[29].

ولاحقًا تبنت الدولة العثمانية الشيخ خالد النقشبندي (ذو الجناحين) المولود في إحدى قرى السليمانية من بلاد الأكراد عام 1779، والذي دخل إلى دمشق عام 1822، ولبث فيها أربع سنوات فقط، إذ توفي في العام 1826، وبمجرد دخوله إلى دمشق نزل في الجامع المعلق، قبل أن يبتاع دارًا كبيرة في حي القنوات الراقي آنذاك، وجعل جزءًا منها مسجدًا، وأخذ الطريقة عليه المفتي وكبار رجال الدولة، ووزع كبار تلامذته على المساجد الرئيسية في دمشق، لنشر الطريقة والوعظ والإرشاد والخطابة والإمامة، ونشط في نشر الدعوة وإرسال الخلفاء إلى المدن والبلدان كافة، وكان يقيم بنفسه دروسًا في المسجد التابع لمنزله، فيحضرها كل من: عبد الرحمن الكزبري، وعبد الرحمن الطيبي، وحسين المرادي مفتي الشام، ومحمد أمين الشهير بابن عابدين أمين الفتوى، وعمر المجتهد، وحسن البيطار، وحسن الشطي، وعمر الآمدي، وولده طاهر الآمدي مفتي الشام لاحقًا[30].

حصل له هذا كله وهو لم يبلغ الخمسين عند وفاته، وأظن أن ما حققه لم يكن في مقدور أحد تحقيقه خلال هذه المدة الوجيزة، ما لم تكن السلطة قد تبنته، وأتاحت له وسائل الدعم والإمداد كلها، بل ووجهت أركان سلطتها إلى متابعته والانضمام إلى طريقته.

وفي أواسط القرن التاسع عشر تولت الدولة العثمانية رعاية الأمير عبد القادر الجزائري، وأمدته بأموال ضخمة، وأقطعته بعض القرى والمالكانات، إضافة إلى الراتب الضخم الذي كان يحصل عليه من فرنسا، وكان هو ومن معه من شيوخ وأتباع الطريقة الشاذلية، فعملوا على نشرها في دمشق، واجتمع عليه علماء الشام ووجهاؤها[31].

---

(29) ليندا شيلشر، 193-198.

(30) محمد أحمد درنيقة، ص79-87.

(31) ليندا شيلشر، ص251-255.



ومن أمثلة ذلك ما جرى أيضًا مع الشيخ محمد المهدي السيكلاوي الذي هاجر مع مئات من أتباعه وعائلاتهم من الجزائر إلى دمشق عام 1847، وكان هو شيخًا مسلكًا على الطريقة الخلوتية، بينما عمل بعض مرافقيه من آل المبارك على نشر الطريقة الشاذلية بالتعاون مع الأمير عبد القادر. حصل الشيخ السكلاوي من الدولة على أراضٍ له وللمهاجرين معه في سفح قاسيون، فبنوا فيها مساكنهم وسمي الحي الذي أقاموه حي المهاجرين، ومنحت له الزاوية الخيضرية، فجعلها مركزًا لنشر طريقته[32].

وفي بداية القرن العشرين منح الشيخ محمد بن يلس الزاوية الصمادية في الشاغور، لنشر دعوته، وكان ذلك في أواخر العهد العثماني، وقد برزت إلى السطح مع سيطرة الاتحاديين على الدولة بوادر على تغير النظرة إلى التصوف، فقد نفي تلميذ التلمساني الشيخ محمد الهاشمي إلى أضنة مدة سنتين، وبعد عودته رفض تقديم فتوى تدعوا لقتال الشريف حسين، معتبرًا ثورته ردًا على الظلم الذي مارسه الاتحاديون [33].

أما في حقبة الانتداب الفرنسي، فقد عمل الصوفية على مقاومة الاحتلال، وحثوا مريديهم على المشاركة في قتال الاستعمار، ولم أجد من شذ عن هذا المنهج.

وعلى النقيض مما يروَّجُ له من أن الصوفية كانوا بعيدين عن العنف، متسمين بالوداعة، فإن تاريخ الصوفية مملوء بالمواقف والأعمال القتالية في مختلف البلدان، وقد جعلوا من جهاد العدو صنوًا لجهاد النفس، فبنو الرُّبط على تخوم الأعداء، لا سيما في زمن الحروب الصليبية، ليمارسوا فيها الجهادين كليهما، الجهاد الأكبر والجهاد الأصغر.

وبالتوازي مع هذا الموقف الحازم تجاه العدو غير المسلم، يبرز موقف آخر تجاه السلطات الحاكمة في البلد، فمنهج الصوفية تجاهها هو الولاء والقبول والصبر حتى على الظلم والقمع، وتوجيه النصيحة اللطيفة للحكام ما أمكن، وإدامة الدعاء، وإظهار السمع والطاعة، وهم في ذلك يسلكون منهج عموم المذاهب والاتجاهات الفقهية الإسلامية في المدرسة السنية الأشعرية، وليس لديهم ما يضيفونه.

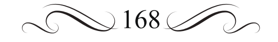
ومن خلال تتبع مواقفهم التي تلت خروج المستعمر الفرنسي، يمكن ملاحظة أنهم كانوا يختلفون مع تيارات الإسلام السياسي الحركي بقدرتهم على تأويل أفعال الحكام ومواقفهم بما يبقيهم في دائرة الإسلام، ويوجب طاعتهم وموالاتهم والدعاء لهم، ويحرّم الخروج عليهم، بينما كان أتباع الإسلام السياسي يتتبعون أخطاء الحكام، ويرصدون سلوكهم وأقوالهم، لإيجاد الأدلة الكافية لتحريض الناس عليهم، وفي بعض الأحيان لتكفيرهم والدعوة إلى التخلص منهم بكافة الوسائل بما فيها العنف المسلح.

ولكن وصول حافظ الأسد إلى السلطة خلط الأوراق وأثار اللغط في هذه المسألة، فهو ينحدر من الطائفة العلوية التي حكم بكفرها في كثير من المراجع الإسلامية. وقد جعل هذا الموقف الصوفية والجماعات الإسلامية عمومًا في حرج شديد، فهم لا يستطيعون إعلان التأييد الصريح له، ولا يريدون في الوقت ذاته الخروج عليه وإثارة الفتنة، وقد آثر معظمهم السكوت، مع التلميح أحيانًا إلى عدم الرضا.

وربما كان من نتائج هذا الغموض انضمام بعض مريدي الطرق الصوفية إلى الإخوان المسلمين والطليعة

(32) أبو القاسم سعد الله، ج5، ص521.

(33) المرجع السابق، ص527-528.



المقاتلة في السبعينات والثمانينات، دون أن يحسب ذلك موقفًا للجماعة أو الشيخ. حدثت من ذلك حالات فردية لدى صوفية دمشق، وكان ظهورها أوضح في المحافظات الأخرى.

ولم تكن الحكومات المتعاقبة بعد الحقبة العثمانية، تولي الشأن الصوفي كبير اهتمام، إذ لم يشكل لها التصوف ذلك البعد الأيديولوجي الذي شكله للدولة العثمانية، فتراجعت منزلة الجماعات الصوفية لصالح أطر العمل السياسي والاجتماعي الأخرى من جمعيات وأحزاب وهيئات مدنية ومدارس وجامعات ووسائل إعلام.

يضاف إلى ذلك أن الأحزاب والجمعيات السياسية لم تجعل في جدول أعمالها مناقشة المبادئ الصوفية وآثارها في الفكر والثقافة والمجتمع، ومن ثم لم تحاربها ولم تعاديها، بل حاولت أحيانًا استمالتها وكسب تأييدها، لا سيما في المواسم الانتخابية.

ومما يلفت الانتباه أيضًا، أن الصوفية في حقبة ما بعد الدولة العثمانية، قد تلقت بالقبول المفهومات والتحديثات الهيكلية في مؤسسات الحكم والإدارة، بمثل الدستور والبرلمان والانتخابات والديمقراطية، وفوز لمن يحقق الأكثرية، وتوزيع الصلاحيات وغيرها، وكانوا يشاركون في التصويت، ومن أتباعهم من يشارك في الترشح، ويدخل إلى البرلمان، من دون إنكار من الشيخ أو من الأتباع.

وكان الصوفية في هذه المدة في موقف دفاعي، أمام هجوم التيارات السلفية، وشيوع مظاهر الحياة الحديثة، وأدوات التسلية والاستمتاع، ووسائل الإعلام، والأحزاب والتيارات الفكرية، فكان جل ما يصبو إليه الشيخ الصوفي أن يترك وشأنه في قطاعه الاجتماعي، وأن يتاح له إمكان ممارسة الدعوة وإقامة شعائرها، واستخدام المسجد أو الزاوية من دون عرقلة أو تضييق، وكان احتكاكه بالسياسيين يهدف إلى إزالة ما قد يعيق ذلك.

ومما يلفت النظر أيضًا ترك الحكومات الصوفية وشأنهم، على الرغم من أن ممارسات بعضهم كانت تجهيلية وظلامية، وتتصادم مع كل التوجهات العلنية لتلك الحكومات، وهذا يؤكد أن النُظُم الشمولية لا تهتم إلا بضمان ولاء هذه القطاعات، ولا تنظر في المحتوى الذي يقدم للناس ولا في الآثار السلبية التي قد يجرها إلى المجتمع.

ويمكن أن نستحضر هنا موقف حزب البعث العربي الاشتراكي من الشيخ عبد الهادي الباني ودعوته، والمتضمن في تعميم صادر عن القيادة القطرية، ردًا على شكاوى واعتراضات كثيرة وردت على منهاج الشيخ وأفكاره الرجعية المناقضة لمبادئ الحزب. جاء التعميم على الشكل الآتي:

يعرض التعميم السيرة الذاتية للشيخ الباني، وعمله، وشهاداته الدراسية، وعدد دروسه الأسبوعية، وعدد طلابه، وأن معظمهم أطباء ومهندسون وصيادلة ومعلمون، وأنه ليس في تلاميذه نساء، وأن أهداف الجماعة تتمثل في إقامة أمة إسلامية وليست عربية، وأنه ومريديه يؤمنون بعدم تحرير المرأة، ويرفضون تعليمها، ويرفضون مخالطتها للرجال، ويقفون ضد عملها خارج المنزل، وأن الشيخ وأتباعه يعتبرون وجود التلفزيون حرامًا... يأتي أخيرًا الحكم الخاص بالقيادة القطرية لحزب البعث على الشكل الآتي: «وموقف الحزب منها ليس سلبيًا، طالما أنها بقيت في مجال المعتقد الديني»[34].

(34) هذا التعميم صادر عن مكتب الإعداد والثقافة والإعلام القطري في حزب البعث العربي الاشتراكي، برقم /63/ تاريخ 2009/8/30 والوثيقة برقم: 8/632 ق.ط. https://3rabica.org/ عبد الهادي الباني



العمل الصوفي في دمشق: الشيخ أحمد كفتارو أنموذجًا

يعد الشيخ أحمد كفتارو (1912-2004)، وجماعته أنموذجًا خاصًا في العمل الصوفي الدعوي، فقد تميزت دعوته بالجمع بين المفهومات والبنى الصوفية من جهة، والتنظيم التراتبي العنقودي الشبيه بالتنظيمات والأحزاب السياسية من جهة أخرى. إضافة إلى استمرار نشاط الشيخ، وتوسع دعوته طيلة ما يزيد على ستين عامًا.

أسس الشيخ كفتارو جمعية الأنصار الخيرية عام 1952 التي أشهرت رسميًا بدمشق برقم 99 تاريخ 1959/10/25، فكانت الذراع المالي لجماعته، إذ تقوم بدور الوسيط، فتجمع التبرعات المالية والصدقات والهبات والزكوات من المانحين، ثم تنفقها على رعاية وتمويل النشاط الدعوي والتربوي والتعليمي التابع للشيخ كفتارو ومؤسسته الضخمة (مجمع أبي النور الإسلامي).

كان الشيخ كفتارو قد أنشأ في العام 1949 معهد الأنصار الثانوي للذكور، وأسس وافتتح معهد بدر للإناث عام 1964[35].

والشيخ أحمد كفتارو من مواليد دمشق، وينحدر من عائلة كردية هاجرت إلى دمشق في أواخر القرن التاسع عشر، وقد آلت إليه مشيخة الطريقة النقشبندية الخالدية بدمشق، بعد وفاة والده الشيخ محمد أمين كفتارو. ويعد أحد أشهر العلماء في سورية، فقد شغل منصب المفتي العام للجمهورية العربية السورية من عام 1964 وحتى وفاته في العام 2004.

أسس سنة 1971 مجمع (أبي النور الإسلامي) الذي تمت توسعته مرات عدة، وأضيفت إليه مؤسسات عدة، وقد غيِّر اسمه لاحقًا عام 1999، فسمي (مجمع الشيخ أحمد كفتارو الإسلامي)، والذي غدا بناءً ضخمًا في منطقة ركن الدين بدمشق، مؤلفًا من مسجد كبير، وثمانية طوابق، ويتبع له معهدان شرعيان للذكور والإناث، وكليات عدة للدراسات الإسلامية والعربية، وأقسام للدراسات العليا تمنح الإجازات والشهادات في العلوم الإسلامية المختلفة حتى مرحلة الدكتوراه، إضافة إلى مؤسسات اجتماعية وخدمية وخيرية أخرى.

كان الشيخ كفتارو الشخصية المحورية التي تدور في فلكها هذه المؤسسات كافة، بمناهجها ونشاطها وأساتذتها وكادراتها، وقد نمت وتوسعت تحت غطاء من التفاهم والسماح الذي وفره الشيخ كفتارو من خلال علاقاته التاريخية المتينة مع القيادات السياسية التي توالت على حكم سوريا عامة، وفي عهد حافظ الأسد خاصة.

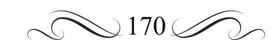
وبموازاة المؤسسات والكليات والمعاهد الشرعية التي أنشأها، كوّن كفتارو جماعة من الأتباع والمريدين، امتدت بصورة رئيسة في دمشق وضواحيها وريفها، مع امتدادات في بعض المحافظات السورية، إضافة إلى مجموعات من المريدين في لبنان وفي بعض دول العالم.

كانت جماعة كفتارو منظمة بشكل هرمي وعنقودي، أسوة بالشبكات التنظيمية للأحزاب السياسية، والحركات الدعوية، إذ يرتبط بالشيخ مباشرة عدد من كبار التلاميذ والمريدين، والذين ترتبط بكل منهم أعداد

---

(35) راجع موقع التاريخ السوري المعاصر، أحمد كفتارو، على الرابط:

https://:syrmh.com/أحمد كفتارو/12/04/2020/



من أساتذة الحلقات الوسطى، وهكذا تتفرع الجماعة، وتمتد بمتوالية هندسية في جسم المجتمع.

يشرف الشيخ على النشاط الدعوي وتوجيهه، والجميع يلتزمون ويخضعون طوعًا لما يرد عن الشيخ من تعليمات في المفهومات والأفكار والمواقف الاجتماعية والسياسية وغيرها.

لعشرات السنوات كان الشيخ يطل على أتباعه ومريديه في دروسه العامة المفتوحة التي يحضرها ألوف التلاميذ والمريدين، رجالًا ونساءً، ومن الطبقات الاجتماعية والمستويات الثقافية كافة، والتي يستضيف فيها كبار الزوار من الشخصيات الدينية والعلمية والسياسية، الوافدة من مختلف البلاد ومن الأديان والمذاهب جميعها، والذين غالبًا ما يلقون كلماتهم أمام الحضور، والتي يغلب عليها طابع الدبلوماسية واللباقة، والتركيز على المشتركات التي تجمع المؤمنين.

لم يكن الشيخ كفتارو الشيخ الوحيد للطريقة النقشبندية في دمشق، فهناك كثير من الشيوخ الذين أخذوا الطريقة، ونشروها، والتزموا بأذكارها وأورادها وآدابها، منهم الشيخ أبو الخير الميداني (ت1961)، والشيخ ابراهيم الغلاييني (ت1958)، وأولاد وأحفاد الشيخ أمين الكردي الزملكاني (ت1927)، والشيخ أمين شيخو (ت1964) وتلميذه الشيخ عبد الهادي الباني (ت2011)، والشيخ أبو اليسر عابدين (ت1981)، والملا رمضان البوطي (ت1990) وابنه الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (ت2013)، وغيرهم كثيرون.

لكن الشيخ أحمد كفتارو استفاد من تجارب الجماعات التي سبقته، والتي عاصرها، وكان اعتماده على الطريقة النقشبندية أحد أهم الأساليب التي اتبعها، والتي ضمنت تماسك جماعته وارتباطها القوي بشخصه، فالشيخ وفق هذه الطريقة هو مركز الدعوة، وهو باب الوصول إلى الله، وهو المربي، وهو العارف بالله، وهو مجدد العصر، وطاعته واجبة وضرورية، إضافة إلى مبدأ (الرابطة) الذي تميزت به هذه الطريقة، و(الرابطة) هي أن يقوم المريد في أثناء الذكر باستحضار صورة شيخه واستمداد شيخه من رسول الله[36].

وقد ربط المؤسسات كافة بالجماعة والطريقة «ففي سائر المؤسسات الإسلامية التي أنشأها فيما بعد فإن جانب التربية الروحية (التصوف) كان يحظى بالنصيب الأوفر في التربية والإعداد السلوكي، بحيث كان كل فوج من الطلبة لا يتخرج من أي فرع تعليمي حتى يلزم حلقة من حلقات الذكر على رأسها سالك من السابقين... وحلقات الشيخ كافة... تبدأ بجلسة الذكر وتنتهي بجلسة الذكر، ولا زالت الطريقة النقشبندية التي انطلقت من مسجد أبي النور هي عماد هذه اللقاءات، وهي جزء هام من أي منهاج يوضع لأي مؤسسة تعليمية تنطلق من جامع أبي النور»[37].

صور الإصلاح والتجديد في حركة الشيخ كفتارو

يرى أتباع الشيخ كفتارو فيه مجددًا للدين، ومصلحًا كبيرًا، ويعددون مزايا دعوته، وجملة إصلاحاته التي تتناول في مجملها الأساليب والمظاهر العامة والعلاقات البينية بين المذاهب الإسلامية المختلفة والأديان

(36) هشام برهاني، «النقشبندية»، موقع الموسوعة العربية:

http//:www.arab-ency.com.sy/detail8469/

(37) محمد حبش، الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح، ط2، (دمشق: دار الشيخ أمين كفتارو،1996)، ص62.

السماوية، ولا تتعدى ذلك إلى الفكر والمقولات الإسلامية المعروفة عند عامة علماء المسلمين، ولا إلى القواعد الأساسية لفهم النصوص القرآنية والحديثية وتأويلها.

فعلى صعيد حركته التربوية الصوفية، ولتتماشى دعوته مع الواقع الاجتماعي والثقافي في القرن العشرين، ولتجنب الإشكالات والانتقادات، التي وصلت أحيانًا إلى حد التكفير وكانت توجه إلى التصوف وأتباعه من قبل الاتجاهات السلفية، أحدث الشيخ كفتارو تعديلات في المظهر العام والمصطلحات الصوفية المستخدمة في الجماعة، فلم تعد تسمع بـ(الرابطة) على الملأ، على الرغم من أنها ظلت مطبقة عند شريحة كبيرة من المريدين، ويتم تلقينهم إياها من دون ضجيج يثير عليهم نكير الآخرين، وبدلًا من مصطلحات الصوفية المأثورة صار يستخدم مصطلحات: تزكية النفس وذكر الله والقلب السليم والإحسان... وكان يميز بين التصوف الخُلُقي والتصوف الحقيقي الذوقي، فالأول مطلوب من المريدين جميعهم، أما الثاني فمطلوب من العلماء والمربين والدعاة[38].

هذه التعديلات الخارجية والشكلية والمصطلحية، عمد إليها كذلك كثير من الشيوخ في دمشق، فلم تعد تلحظ المظاهر الخارجية الشكلية الواضحة للتصوف في دروسهم ونشاطهم، حتى إن بعضهم قلص جلسات الذكر والرقص الصوفي المتوارثة في طريقته، ولم يعد يقيمها إلا في مناسبات مخصوصة أو لأفراد منتقين بعناية، كما تقلص الاهتمام بطقوس الانقطاع للذكر، أو ما يعرف بـ(الخلوة)، ولم يعودوا يخصصون لها الحيز المأثور في نشاط السلوك في الطريقة[39].

وكان من جملة التعديلات أن بعض الشيوخ كان يأمر تلاميذه بحلق لحاهم، وعدم اتخاذ أي مظهر ديني في اللباس وغيره، والظهور بدلًا عن ذلك بالمظاهر المتعارف عليها في الجامعة الشارع ومكان العمل. وكان ذلك خاصة في أحداث الثمانينات وما تلاها..

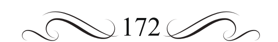
لكن هذه التعديلات لم تتطرق إلى جوهر الفكر والمنهج الديني الصوفي لدى الشيخ كفتارو وغيره، فظلت المسلّمات ذاتها، وبقيت محورية شخص الشيخ، واستمرت المفهومات عينها، تتحكم في عقلية الأتباع وطريقة تفكيرهم.

عدا عن ذلك لم يعرف عن الشيخ كفتارو أنه أفتى في أي مسألة بطريقة تصادم ما أجمع عليه عامة العلماء السنة، وعلى الرغم من تعرضه دائمًا في أحاديثه لقضية الوحدة الإسلامية وقبول التعدد في داخلها، إلا أنه لم يقدم أي فتوى مؤصلة في ما يتعلق بالخلافات داخل البيت الإسلامي، ولم يصدر أي فتوى في ما يتعلق بالأديان السماوية والموقف منها، وما إذا كان أتباعها من المقبولين والناجين، على الرغم من عشرات المحاضرات التي ألقاها في موضوع التآخي الإيماني بين الأديان.

وعلى صعيد الفكر والفقه الإسلامي، وعلى الرغم من انتقاد الشيخ كفتارو المتكرر للجمود الفقهي، ودعوته للاجتهاد، وهو ما كان يطمح إليه أكثر مما يقدم عليه، إلا أنه تصدى وبصرامة لمحاولات الاجتهاد والتجديد التي قام بها أقرب تلامذته الدكتور محمد حبش، وتبرأ علنًا من الأفكار والكتابات التجديدية التي صدرت عنه لا سيما في كتابيه: (المرأة بين الشريعة والحياة)، و(المشترك أكثر مما تعتقد)، ويعزو بعضهم ما جرى إلى خلافات

(38) محمد حبش، ص274.

(39) توماس بيريه، الدين والدولة في سوريا: علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة، حازم نهار (مترجمًا)، ط1، (الدوحة/إسطنبول: مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020)، ص159-167.



ومنافسات بين أقطاب وتيارات داخل الجماعة[40].

التوجهات السياسية للشيخ أحمد كفتارو وجماعته

كان الشيخ كفتارو طيلة مسيرته الدعوية شخصية جدلية، اختلفت فيها الآراء، بين من يضعها في خانة العلماء الربانيين والأولياء الصالحين والمجددين المصلحين، ومن يتهمها بالانحراف والضلال والتحريف، بل حتى التبعية والخضوع لهوى حزب البعث وقادته، لا سيما حافظ الأسد.

وأشد ما كان ينتقد عليه الشيخ كفتارو مواقفه المهادنة والمسايرة والمبررة للسياسيين، إذ لم يعهد عنه أنه انتقد أو عارض نظامًا من أنظمة الحكم خلال سني دعوته الطويلة. وحتى في أشد الأوقات حرجًا، وأكثر الأوضاع التي كانت تدفع العلماء للمعارضة والاحتجاج؛ كان كفتارو يتخذ لنفسه موقفًا واضحًا إلى جانب الزعماء السياسيين.

فالجماعات الإسلامية عامة كانت تتخذ موقفًا حذرًا ومتشككًا من الحكم الشمولي لحزب البعث العربي الاشتراكي الذي بدأ في 1963/3/8، وكانت تداري أحوالها بتقديم أقل المقبول من الولاء العلني، مما يوفر لها الاستمرار، مع إطلاق بعض التصريحات المبطنة التي تشير إلى عدم رضاها عن الأوضاع السائدة، وتحرص في الوقت ذاته على عدم ترك أي دليل يمكن أن يوظف ضد حركتها وجماعتها[41].

وكان الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي يتبع السياسة ذاتها حتى بداية التسعينيات من القرن العشرين، فإذا ما عرض عليه أي موضوع مما يلامس شرعية النظام القائم، فإنه يتناولها بصيغة عمومية فضفاضة، تتيح للسامع أن يفهم المقصود من دون حاجة إلى التصريح به، وهذا كله كان يشي بأنه غير راض بالوضع الراهن، لكنه لا يستطيع التصريح بالمزيد.

كان النظام البعثي في سورية ينظر إلى هذه الجماعات بكثير من الحذر والريبة، بينما تحين علماؤها الفرص للاحتجاج ورفع الصوت في مواجهتها، وقد حدث هذا مرارًا، وخرج من صفوف أتباعها من انضم إلى الجماعات السياسية والعسكرية المناوئة لنظام حافظ الأسد في الثمانينيات. ولعل الشيخ كفتارو الوحيد الذي كان دائمًا ما يرسل رسائل الطمأنة والولاء الدائم.

وقد أُخِذَ على الشيخ كفتارو عام 1957 تأييده لرياض المالكي مرشح البعثيين والشيوعيين، في مواجهة مرشح الإخوان المسلمين مصطفى السباعي، واعتبر موقفه خروجًا على إجماع العلماء، وسببًا رئيسًا لهزيمة السباعي في تلك الانتخابات[42].

وقد ضُخِّم الأثر الذي أحدثه موقف الشيخ كفتارو في نتيجة الانتخابات، فكفتارو الذي سطع نجمه في تلك

---

(40) فيديو يظهر فيه الشيخ أحمد كفتارو في درسه العام، بتاريخ 2003/2/19، ويعلن موقفه من الدكتور محمد حبش وكتاباته، وتلا ذلك قراءة بيان خطي تفصيلي موقع منه.

https//:www.youtube.com/watch?v=DougBE6Ti8Y

(41) توماس بيريه، ص100.

(42) المرجع السابق، ص77.



الآونة، لم يكن ليجاري علماء دمشق من أبناء العائلات الكبيرة والأحياء العريقة، ومن غير المنطقي أن يعتبر موقفه الفردي سببًا في قلب المعادلة بهذا الشكل الدراماتيكي.

الشيخ أحمد كفتارو مفتيًا مدى الحياة

لم يكن ثمة قرار ببقاء الشيخ كفتارو مفتيًا للجمهورية العربية السورية مدى الحياة، ولكن علاقاته الوطيدة مع أجهزة السلطة، مكنته من الاحتفاظ بهذا المنصب منذ انتخابه عام 1964 وحتى وفاته عام 2004، وذلك على الرغم من وجود منافسين ومتطلعين كثر إلى هذا المنصب.

وكان قد توالى على منصب المفتي العام للجمهورية بعد الاستقلال كل من الشيخ محمد شكري الأسطواني (ت1955) وتولى الإفتاء (1941إلى 1954)، تلاه الشيخ محمد أبو اليسر عابدين (ت1981)، وقد تولى الإفتاء (1954إل ى1963)، ثم الشيخ عبد الرزاق الحمصي (ت1969) تولى الإفتاء بالوكالة (1963إلى 1964)[43]. حيث انتُخِب في كل مرة المفتي من قبل مجلس الإفتاء الأعلى، والانتخابات الأخيرة هي تلك التي جرت عام 1964، وفاز فيها الشيخ كفتارو بفارق صوت واحد على منافسه القوي الشيخ حسن حبنكة الميداني.

والذي يظهر من خلال مسيرة الشيخ كفتارو، أن مواقفه السياسية لم تكن آنية، ولم تكن مخصوصة بالتحالف مع نظام حزب أو اتجاه أو رئيس بعينيه، فهو قد عاصر ثلاثة عشر نظام حكم مختلف، وكان أسلوبه ومنهجه السياسي هو التعاون مع السلطة الحاكمة، والتغاضي عن أخطائها، والامتناع عن أساليب النقد أو الضغط أو الاحتجاج كافة، واستبداله بها الحديث المباشر والنصيحة، ثم يخرج إلى الملأ مثنيًا على الحاكم مؤكدًا صلاحه وسلامة نياته، واتجاهه نحو الأفضل[44].

كان يسمي كل هذا (حكمة)، وكثيرًا ما كان يعرف الحكمة بأنها: "قول ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي وعلى النحو الذي ينبغي"[45]. وربما كان من أسلوبه أنه يثني على الحاكم بما ليس فيه، على أمل أن يصير ذلك فيه. ويبدو أن الشيخ كفتارو كان مقتنعًا بأن طموحه يجب أن يقف عند حدود المحافظة على الجماعة، وتمكينها من التوسع والانتشار، وتأمين مقتضيات الانخراط في المؤسسات والدوائر جميعها والنشاط التجاري والوظيفي والإداري... إلخ

وفي ما يتعلق برؤيته السياسية المبكرة، يعرض أبو الحسن الندوي ما دار بينه وبين الشيخ كفتارو في هذا الموضوع فيقول: "ويرى الشيخ أحمد... أن أقرب طريق وأنجح وسيلة لإصلاح الأوضاع الفاسدة وتطبيق الدين في المجتمع والحياة هو التأثير في رجال الحكومة الذين بيدهم أزمَّة الأمور والسلطة التنفيذية، وذلك عن طريق الاتصال بهم والمقابلات الشخصية وإيجاد الثقة فيهم، وأن ما يكتب من النجاح في عام عن طريق الدعوة العامة يكتب في أسبوع أو أقل من ذلك عن طريق هؤلاء..."[46].

(43) محمد خليل المرادي، عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام، محمد مطيع الحافظ ورياض عبد الحميد مراد (محققان)، ط2، (دمشق: دار ابن كثير، 1988)، ص229-230.

(44) محمد حبش، ص263.

(45) - المرجع السابق، ص260.

(46) أبو الحسن الندوي، مذكرات سائح في الشرق العربي، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1978)، ص236-237.

على أن الشيخ كفتارو قد استمر على نهج والده الشيخ أمين كفتارو الذي أثر عنه اهتمامه بالأقليات المذهبية والدينية، وذلك بالتواصل مع أتباعها، وإرسال الشيوخ إلى قرى الدروز والعلويين، واحتضان الوافدين منهم إلى دمشق، ومنهم مجموعة من الأقلية العلوية التي هاجرت إلى دمشق، وسكنت في جبل قاسيون، فكان الشيخ أمين يرعى شؤنها ويدافع عنها، إلى حد أنهم كانوا يصرون على الصلاة على موتاهم وتشييعهم من مسجد أبي النور مقر الشيخ كفتارو وجماعته[47].

أما عن العلاقة الشخصية التي ربطت الشيخ كفتارو بحافظ الأسد، فقد روى لي أحد الذين رافقوا الشيخ في الخمسينيات من القرن العشرين، أنه رافقه مرة لزيارة حافظ الأسد الذي كان يعالج في أحد مشافي دمشق، من كسر أصيب به في ذراعه، وكان حينها ضابطًا برتبة نقيب. ويذكر هنا أن حافظ الأسد حضر بنفسه جنازة زاهر ابن الشيخ كفتارو، الذي قتل إثر خلاف مادي عام 1979، وكانت هذه إحدى المرات النادرة التي حضر فيها مناسبة كهذه[48].

ومنهج التواصل مع المسؤولين والسياسيين هو كذلك مما أثر عن مشايخ الطريقة النقشبندية الخالدية، فقد أولى الشيخ خالد النقشبندي وخلفاؤه أهمية بالغة للتواصل مع الولاة في الأقاليم المختلفة، ومع الحاشية السلطانية ذاتها في إسطنبول، وسارت موجات متلاحقة من دعاة الطريقة إلى إسطنبول مبشّرة وداعية، وأثمرت مريدين من كبار المتنفذين في الدولة العثمانية[49].

ولم يسجل تاريخ الشيخ كفتارو طيلة مسيرته أي موقف اعتراض أو احتجاج موثق على سلوكيات وممارسات السلطة، وإن كان تلاميذه يروون أحداثا من هذا القبيل من دون إثباتات تؤيد ذلك، ففي عهده مفتيًا حدثت أحداث كبيرة، منها:

1. عام 1965 اقتحم سليم حاطوم الجامع الأموي في دمشق بالدبابات لفض اعتصام العلماء والشيوخ بداخله.
2. عام 1973 أزمة الدستور، والتي أثارت جدلًا واسعًا حول المواد المتعلقة بالفقه الإسلامي مصدرًا للتشريع، وبالإسلام دينًا للدولة.
3. أزمة الإخوان المسلمين في الثمانينيات التي استمرت سنوات.
4. قيام سرايا الدفاع التابعة لرفعت الأسد عام 1981 بإجبار النساء في شوارع دمشق على خلع حجابهن.
5. حرب الخليج عام 1991، ومشاركة سورية فيها إلى جانب التحالف الذي قادته الولايات المتحدة الأميركية.

وفي هذه الأحداث كلها كان كفتارو يتراوح بين التزام الصمت أحيانًا، مبررًا ذلك بأنه يقوم بواجب النصيحة للحكام بالحكمة، وفي آذانهم وليس عبر وسائل الإعلام؛ وبين التأييد الواضح والعلني لسياسات السلطة القائمة.

(47) محمد حبش، ص149.

(48) 50المرجع السابق، ص173.

(49) بطرس أبو منة، دراسات حول مولانا خالد والخالدية، ط1، (مؤسسة حمدي للطباعة والنشر، 2009)، ص74-96.

الخلاصة

شكلت الصوفية الدمشقية في القرن العشرين نموذجًا متميزًا عن الأنماط الصوفية السابقة، وقد غلبت عليها سمات الصوفية الأخلاقية التي تؤكد على تزكية النفس والتخلص من أمراض الكبر والرياء والحسد والغفلة...، وقد واصلت عملها ونشاطها، مبقية على العناصر الأكثر جوهرية في منهجها، بمثل الذكر والصحبة والطاعة التامة للشيخ، في ما تضاءل الاهتمام لدى بعضها بالشكليات والطقوس والاصطلاحات الصوفية، واستُعيض عنها بأخرى تحقق ارتباطًا أكبر بالتعبيرات والمصطلحات القرآنية والحديثية المأثورة، وتجعل الدعوة أكثر ملاءمة للعصر وانسجامًا مع المظاهر الحديثة التي يتقبلها الشباب والمثقفون.

تاريخيًا ابتعدت الجماعات الصوفية عن المنافسات السياسية، وزهدت بالسلطة ومكتسباتها، وقدمت خدمات كبيرة للحكام والسلاطين المتعاقبين، من مثل العمل على تهدئة الرعية والأتباع وضبطهم، أو استثارة عزائمهم وحشدهم في الحروب والملمات. ذلك كله جعلها على قدر كبير من الموثوقية، ومكنها الاستمرارَ والتوسع، وأتاح لها القرب من الحكام والسلاطين، بل لقد سعى السلاطين إلى خطب ودها والتقرب إليها وإمدادها بأسباب الدعم والمساندة كلها.

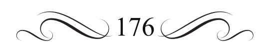
وقد سارت الصوفية الدمشقية على هذا النحو عمومًا قبل عام 1963، ولم تكن تتعاطى مع السياسة والسياسيين من موقع المنافسة والعداوة والصدام، بل من موقع الرعاية والوصاية الأخلاقية على القيم والمبادئ والحرمات. فلم يقم العلماء عمومًا بالتعرض لقيادة البلاد السياسية بالنقد إلا ما ندر، فهي قد تربت على مبادئ الصوفية البعيدة عن المنافسات السياسية، والرافضة بوضوح لكل ما من شأنه منازعة أولياء الأمر أمرهم، فضلًا على أنها ارتبطت بعلاقات وثيقة مع السياسيين والزعماء الذين انحدروا من عائلات عريقة ومعروفة لديهم.

كان مجمل الخطاب الذي توجه به العلماء إلى السياسيين مطلبيًا، فقد شكلت المطالب الأخلاقية والدينية والتعليمية ما لا يقل عن 82 في المئة من مضمون 104 من العرائض والبيانات الصحافية والرسائل التي حملها المندوبون إلى المسؤولين الحكوميين بين عامي 1948 و1963[50].

استغرق دخول الصوفية إلى الفضاء السياسي زمنًا، وقد دفعتهم إلى الانخراط فيه عوامل عدة يمكننا أن نرصد منها:

1. ظهور الإخوان المسلمين، كتيار سياسي تبنى شعارات ومقولات الإسلام، وجعل منه أيديولوجيا مقابلة للأيديولوجيات والمشاري التي تطرحها الأحزاب والقوى السياسية الأخرى.
2. الاستدراج الذي تعرضت له الجماعات الصوفية من قبل الأحزاب المختلفة، لاستغلال المخزون الرمزي الذي تحمله، والذي بلغ حد التحالف معها وإدراج بعض أتباعها على القوائم الانتخابية للأحزاب، مقابل الحصول على تأييدها ودعمها، الأمر الذي جعل هذه الجماعات تستشعر قوتها، وتدرك ثقلها، وتخوض من ثم لعبة السياسة، وتنغمس في

(50) توماس بيريه، 220-222.



دهاليزها صراعاتها.

3. شعور الجماعات الصوفية بالأخطار التي جلبها دخول منجزات الحضارة الغربية، والتطور السريع للمفاهيم والأفكار، على مجمل البنية العقائدية والتشريعية والقيمية للمجتمع، وخيبة أملهم بالأحزاب والقوى السياسية، التي قلما استجابت لمطالبهم، فتوصلت من ثم إلى قناعة بضرورة الانخراط باللعبة السياسية، لتتمكن بنفسها من تطبيق أفكارها مباشرة.

4. شكل وصول حافظ الأسد إلى الحكم حدثًا فريدًا في تاريخ سورية، فهو ينتمي إلى الأقلية العلوية التي تعتبر خارج الدائرة الإسلامية لدى علماء السنة والشيعة. وقد شكل هذا حجة للإخوان المسلمين للتحريض على معارضته والخروج لإسقاطه، وقد وقف الصوفيون هنا حائرين، ولم يكن لهم موقف واضح حياله.

لم يكن التعايش الهادئ ممكنًا بين التطلعات الحداثية المتوثبة، والبنى التقليدية المهيمنة منذ قرون على العقول والأفكار والقيم. وقد أثار ظهور وسائل الإعلام وأدوات الترفيه، والسينما والتصوير والمدارس المختلطة، ومظاهر السفور والرياضة والرقص[51]، ومحاولات تقنين الزواج المدني، إضافة إلى دخول الاتجاهات الفلسفية واللادينية، وظهور المذاهب المستحدثة، أثار ذلك كله مخاوف كبيرة لدى العلماء، وأشعرهم بتوتر دائم.

ولم يكن رد فعل العلماء باستيعاب ما يجري، وإعادة النظر والاجتهاد والإصلاح والتجديد، بل عملوا على رصّ الصفوف، وحشد المؤمنين، للتصدي للمؤامرة، ورد العدوان، ما أفرز عنفًا مكبوتًا، و شعورًا دائمًا بالاستهداف.

واليوم كما بالأمس تعصف بنا الأحداث، وتقف أمامنا أسئلة البدايات، التي طالما رحلناها إلى المستقبل، أسئلة الدين والسياسة والتجديد.

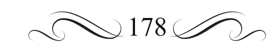
المصادر والمراجع

1. أبو منة. بطرس، دراسات حول مولانا خالد والخالدية، ط1، (د.م: مؤسسة حمدي للطباعة والنشر، 2009).
2. البيطار، عبد الرزاق، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، بهجة البيطار (محققًا)، ط2، (بيروت: دار صادر، 1993).
3. الجزائري، الأمير عبد القادر، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004).
4. الحوراني. أكرم، مذكرات أكرم الحوراني، ط1، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2000).
5. الشعراني. عبد الوهاب، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ط3، (القاهرة: المطبعة الأزهرية المصرية، 1321هـ).
6. الطنطاوي. علي، ذكريات، ط1، (جدة: دار المنارة، 1985).

(51) المرجع السابق، ص219.



7. العتيبي، خالد بن ناصر، الطريقة الشاذلية عرض ونقد، ط1، (الرياض: دار الرشد، 2011).
8. المالح. محمد رياض، الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، ط1، (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2007).
9. المرادي. محمد خليل المرادي، عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام، محمد مطيع الحافظ ورياض عبد الحميد مراد (محققان)، ط2، (دمشق: دار ابن كثير، 1988).
10. المقدسي. أبي شامة، الروضتين في أخبار الدولتين، إبراهيم الزيبق (محققًا)، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997).
11. الندوي. أبو الحسن الندوي، مذكرات سائح في الشرق العربي، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1978).
12. النعيمي. عبد القادر بن محمد، الدارس في تاريخ المدارس، ط1، (بيرت: دار الكتب العلمية،1990).
بيريه. توماس، الدين والدولة في سوريا: علماء السنة من الانقلاب إلى الثورة، حازم نهار (مترجمًا)، ط1، (الدوحة/إسطنبول: مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020).
13. حبش. محمد، الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح، ط2، (دمشق: دار الشيخ أمين كفتارو، 1996).
14. درنيقة. محمد أحمد، الطريقة النقشبندية وأعلامها، (بيروت: جروس برس، د. ت).
سعد الله. أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998).
15. شيلشر. ليندا، دمشق في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عمرو الملاح وليندا الملاح (مترجمان)، ط1، (دمشق: دار الجمهورية، 1998).
16. شيمل. آنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، محمد اسماعيل السيد وحامد قطب (مترجمان)، دار الجمل، ط1، (بغداد: دار الجمل، 2006).
17. طيبة. مسلَّم، تاريخ الطريقة الشاذلية في دمشق، ط1، (دمشق: دار طيبة، 2019).
18. عودة. أمين يوسف، التصوف في بلاد الشام التاريخ والأثر والواقع المأمول، ط1، (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2013).
19. عيسى. عبد القادر، حقائق عن التصوف، ط16، (حلب: دار العرفان، 2007).



الحركة الصوفية في حلب المعاصرة

أشكالها و آثارها

محمد نور النمر [1]

المقدمة

على أرض حلب وبفتوى فقهائها أُعدم اثنان من أشهر المتصوفة في التاريخ الإسلامي بتهمة الكفر والخروج عن الإسلام، هما: أبو الفتوح شهاب الدين السهروردي المقتول (587هـ 1191-م) صاحب الدعوة الإشراقية، وعماد الدين النسيمي (820هـ 1417-م) صاحب الدعوة الحروفية الذي سُلِخت جلدةُ رأسه حيًا، وعُلِّق على باب خان الشونة المقابل لباب قلعة حلب.

لا تنفي هاتان الوقعتان السابقتان كون حلب مدينة عريقة في صوفيتها، فقد عاش على ثراها أكثر من مئة متصوف بارز في تاريخها[2]، وزارها كبار المتصوفة، من مثل مولانا جلال الدين الرومي ومحيي الدين بن عربي وغيرهما، وسُميت كثير من حاراتها ومقابرها ومساجدها بأسماء صوفية، وانتشرت الزوايا والتكايا والخوانق والربط في أغلب حاراتها القديمة التي احتضنت مدافن الصوفية وأضرحة أوليائها[3].

حلب مدينة مفتوحة على جهاتها الأربع، اجتمعت فيها القوافل التجارية من بلاد الترك، والفرس، وبلاد الحج والعراق، ومصر وأرض المغرب وصولًا إلى الأندلس، وهو حالها أيضًا لمن حضر إليها من رحالة العلم والفكر والتصوف، فكانت بوتقة انصهرت فيها تجارب المتصوفة الكبار - القادمين إليها من تلك البلاد - ومركزًا لزواياهم، وهذا ما جعل حلب واحدة من أهم حاضرات التصوف الإسلامي، ومنارة من مناراته على مدى العصور المتوالية.

فقد شكل التصوف هوية حلب الخاصة التي طبعت حياتها الثقافية والاجتماعية، تمامًا مثلما أغنت الحياة الثقافية والاجتماعية والتجارية هذه الهوية في كثير من خصائصها وسماتها.

وفي القرن العشرين عبرت الحركة الصوفية عن نفسها في حلب من خلال ثلاثة أشكال أساسية، وهي:

أولًا؛ المدارس الدينية: وهي المدارس التقليدية التاريخية المتبقية من العهود السابقة، مثل (الخسروية

(1) محمد نورالنمر: عضو هيئة التحرير في مجلة «قلمون»

(2) جمع عبود العسكري كل هؤلاء المتصوفة مع الطرق التي ينتمون إليها من كتاب نهر الذهب في تاريخ حلب للمؤرخ محمد راغب الطباخ، وكتاب خطط الشام للكاتب محمد كرد علي. كما جمع العسكري كل الخوانق والربط والزوايا الموجودة في تاريخ القديم والمعاصر. عبود العسكري، تاريخ التصوف في سوريا: النشأة والتطور، الزمان، المكان، الإنسان، (دمشق: دار النمير، 2006)، ص157 - 175.

(3) نذكر منها: جامع السهروردي في منطقة باب الفرج، جامع عبد القادر الجيلاني في حي الصالحين، وجامع إبراهيم الأدهم في منطقة السريان، وجامع معروف الكرخي في حي الشيخ مقصود. ومنها أيضًا حي الصالحين، وتكية النسيمي وقبره موجود فيها، وأيضًا الشيخ جاكير الذي سمي باسمه الحي والمقبرة الجامع الذي بُني جانب قبره.

والشعبانية والكلتاوية) التي تبنت خطًا صوفيًا خاصًا في مناهجها التعليمية الدينية ونظامها التربوي.

ثانيًا؛ الطرق الصوفية: وهي الطرق المتبقية من الطرق والزوايا التاريخية التي كانت منتشرة في مدينة حلب، واستمر وجودها خلال النصف الثاني من القرن العشرين حتى الآن، وقد اخترنا الطرق الأكثر انتشارًا وحضورًا فيه، مثل: النقشبندية والشاذلية والرفاعية والقادرية.

ثالثًا؛ العلماء الرسميون: وهم الذين شغلوا مناصب رسمية في الدولة تتعلق بالأوقاف والإفتاء، مثل: أحمد بدر الدين حسون، وصهيب الشامي، ومحمود العكام.

وقد تركت الحركة الصوفية بأشكالها المختلفة آثارها العميقة في الحياة الثقافية في مدينة حلب بكل ميادينها وفنونها.

إشكالية البحث وأسئلته

لمّا كانت الحركة الصوفية في حلب هي الموضوع الذي ندرسه في هذا البحث، فإنّ أشكال الحركة الصوفية (مدراس دينية، طرق صوفية، علماء رسميون) التي سنعرضها هنا ما هي إلا الأنماط المتعددة التي عبرت بها الحركة عن ذاتها، أو بالأحرى التساؤل: هل الحركة الصوفية في حلب اتخذت شكلًا واحدًا في التعبير عن ذاتها أم أشكالًا عدة وبمضامين مختلفة؟

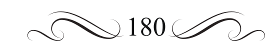
وإذا كان التصوف هو المجال الأهم الذي نعثر عليه في إهاب الآثار الثقافية والفنية والأدبية في حلب، فإن القسم الثاني سينصب على دراسة بعض هذه الآثار في الإنشاد الصوفي، والشعر، والرقص، والفن التشكيلي، وفن الخط الحروفي، في حين ينصب القسم الأول منه على التساؤل: هل من الممكن العثور على تصوف واحد في حلب تعددت أشكال تمظهره، أم إنه تصوف متعدد ولكل شكل منه بنيته الخاصة؟

يسعى البحث إلى الإجابة عن السؤال الرئيس، وهو: ما النشاط الذي تنهض به الحركة الصوفية في الحياة الثقافية لمدينة حلب؟ ومنه تنبثق مجموعة من الأسئلة الفرعية التي يمكن إجمالها في:

1. ما الحركة الصوفية في مدينة حلب وما أشكالها؟
2. ما الآثار الثقافية التي تركتها الحركة الصوفية في مدينة حلب؟

أهدف البحث

1. يستهدف البحث التعرف إلى الحركة الصوفية في مدينة حلب، خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين، من خلال الكشف عن الأشكال الآتية:
   أ. المدارس الدينية (الخسروفية والشعبانية والكلتاوية).
   ب. الطرق الصوفية المنتشرة في حلب (النقشبندية والشاذلية والرفاعية والقادرية).



ت. العلماء الرسميون من أمثال: صهيب الشامي ومحمود العكام وأحمد حسون.

2. الكشف عن الصور المختلفة التي تركتها الحركة الصوفية في الحياة الثقافية[4] في مدينة حلب.

منهج البحث

في عمل فكري يجمع بين الدراسات الصوفية الفكرية والاجتماعية لا يمكن الاعتماد على منهج واحد، فنحن بحاجة إلى مركب منهجي يجمع بين المنهج التاريخي ومنهج الدراسات الاجتماعية مع منهج التحليل للتعرف إلى أشكال الظاهرة الصوفية في حلب وآثارها.

1. المنهج التاريخي: للعرض الدقيق والمنظّم لتطور الحركة الصوفية في مدينة حلب.
2. منهج الدراسات الاجتماعية، خصوصًا طريقة المقابلة المعمقة مع طلاب المدارس الدينية ومريدي الطرق الصوفية وشيوخها، التي تسمح بالتعرف على طبيعة التجربة الصوفية التي عاشها هؤلاء، إضافة إلى إجراء مقابلات معمقة مع ممثلي الحركة الثقافية (بكل أشكالها) التي تأثرت في الأفكار الصوفية في مدينة حلب.
3. المنهج التحليلي والتحليلي المقارن، للوقوف على تأثيرات الحركة الصوفية على الحركة الثقافية في حلب[5].

أولًا: أشكال التصوف في مدينة حلب

1. المدراس الدينية[6]

وهي المدراس الثلاث التي بقيت بعد قرار التوحيد الشرعي المتعلق بالمدرس الدينية عام 1949م: المدرسة الخسروية، والمدرسة الشعبانية، والمدرسة الكلتاوية. وهي المدارس التي جعلت من التجربة الصوفية لمؤسسيها خلفية فكرية وهدفًا منشودًا لكل الطلاب والمدرسين والقائمين عليها، وفي ما يلي نقدم صورة موجزة عنها:

أ. **المدرسة الخسروية، أو أزهر حلب**

(4) لا يستهدف بحثنا علاقة الحركة الصوفية بالسياسة في حلب، لأن هناك دراسات كثيرة جدًا أكّدت - في معظمها تبعية بعض الطرق الصوفية للنظام الاستبدادي ودعمها له؛ ونحن نعتقد بصوابية هذا الرأي جزئيًا. ومن هذه الأبحاث الكثيرة: «علاقات حرجة: التصوف والدولة في سوريا»، http://alaalam.615021116-org/ar/translations-ar/item/424، وأيضًا: الطرق الصوفية في الأزمة السورية وحدة الجذور واختلافات المصير، وأيضًا: «الجماعات الصوفية والإسلامية الأنماط الجديدة للتدين في سوريا»، من كتاب الإسلام النائم: التصوف في بلاد الشام، (مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، 2013م).

(5) لا يستهدف بحثنا التقويم الفني والأدبي للآثار الثقافية التي تركتها الحركة الصوفية في حلب، بل يستهدف عرض هذه الآثار بأشكالها المختلفة دون تبيان قيمتها الفنية أو الأدبية، لأن المجال لا يتسع في هذا البحث للقيام بهذه المهمة، فضلًا عن أن كل جانب من جوانب الحياة الثقافية الفنية والأدبية بحاجة إلى باحثين أكثر تخصصًا في كل واحد من هذه المجالات.

(6) وهي المدارس الوقفية العثمانية المنتشرة في مدينة حلب، وفي عام 1920م كان عددها اثنتي عشرة مدرسة، وهي: المدرسة العثمانية، المدرسة الشعبانية، المدرسة الخسروية، المدرسة الحلوية، المدرسة القرناصية، الإسماعيلية، المدرسة السيافية، المدرسة البهائية، جامع الحاج موسى، المدرسة الأسدية، المدرسة الدليواتية، المدرسة الهاشمية. عدنان كاتبي، التعليم الشرعي ومدارسه في حلب في القرن الرابع عشر الهجري، (حلب: مديرية الكتب الجامعية، المطبعة الرقمية، 2006)، ص37.



وهي أول مدرسة أُنشئت في العهد العثماني، أوصى بإنشائها والي حلب (خسرو بن سنان باشا) سنة 951هـ[7]، وقد جدّدها الشيخ محمد راغب الطباخ سنة 1921م، عندما أدخل المواد العلمية (الجبر والهندسة والحساب والفيزياء والكيمياء واللغة الفرنسية) إلى مناهجها الدينية. وفي سنة 1948م توحدت مع المدرسة الشعبانية، وفي 1959م صار اسمها الثانوية الشرعية إلى يومنا هذا، وفي عام 1972م صدر قرار بتعديل شهادتها لتصبح موازية للثانوية العامة. وقد درّس فيها كثير من النخبة الدينية الحلبية أمثال: الشيخ مصطفى الزرقا، والشيخ معروف الدواليبي، والشيخ محمد جبريني، والشيخ نجيب خياطة، والشيخ محمد النبهان، والشيخ عبد الوهاب سكر، والشيخ عبد الفتح أبو غدة، والشيخ عبد الله سراج الدين، والشيخ أحمد قلاش. وتخرجت فيها أيضًا النخبة التي سيطرت على الحياة الدينية الحلبية، أمثال: الدكتور إبراهيم سلقيني مفتي حلب، والدكتور أحمد أديب حسون مفتي سورية، والدكتور صهيب الشامي مدير أوقاف حلب، والدكتور محمود عكام مفتي حلب[8].

وفي عام 1972م تحولت المدرسة الخسروفية من مدرسة دينية داخلية إلى مدرسة حكومية تابعة لوزارة الأوقاف تدرس مناهج وزارة التربية السورية (التاريخ والجغرافيا والرضيات والفيزياء والكيمياء)، إضافة إلى المواد الدينية التي تفرضها وزارة الأوقاف (الفقه والعقيدة والتلاوة والخطابة وغيرها)، وتخضع للنظام التعليمي الذي تفرضه وزارة التربية (ما عدا اللباس فقد كان لباسًا شرعيًا). وقد انتشر هذا النموذج الذي شكلته هذه المدرسة في مدينة حلب وريفها، وكانت بعض هذه المدارس داخلية، وعلى شاكلتها استُحدث عدد من المدارس الشرعية للإناث في الريف والمدينة، وقد عممت الحكومة هذا النموذج على المدارس الدينية كلها في سورية.

وقد نجم عن تعميم هذا النموذج الذي فرضته الحكومة غياب مادة التصوف بصفتها مادة مستقلة من المقررات الدراسية الرسمية، وصار حضور التصوف في المقررات سائرها رهنًا بالاتجاهات الشخصية لكل مدرس، وامتازت الخسروفية بأن مدرسيها تابعوا بث أفكارهم الصوفية خلال المقررات الدراسية جميعها فيها.

ب. المدرسة الشعبانية

أسّسها في العهد العثماني شعبان آغا عام 1085هـ، وقد مرت تاريخيًا بمراحل الازدهار والضعف العلمي، إلى أن أشرف على تجديدها الشيخ عبد الله سراج الدين بعد أن أصبح مديرًا لها.

وكان مدرسوها من نخبة مدينة حلب، أمثال الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، والشيخ عبد الوهاب التونجي، والشيخ مجيب خياطة، والشيخ إبراهيم ترمانيني، والشيخ أحمد قلاش، والشيخ عبد الله سراج الدين. وقدر خرجت هذه المدرسة طلابًا أصبحوا فيما بعد جزءًا من النخبة الدينية الحلبية، ومنهم: الشيخ فاروق النبهان، والشيخ عدنان الغشيم، والشيخ عبد الباسط حسون، والشيخ بكري حياني.

واقتصرت مناهجها الدراسية على المواد الدينية، مع حضور قليل للمواد العلمية مثل الفيزياء والكيمياء والجغرافيا في المرحلة المتأخرة من الدراسة فيها. ولم تسعَ المدرسة الشعبانية إلى الاعتراف الرسمي من وزارة التربية السورية - على غرار المدرسة الخسروفية- للمحافظة على استقلالها الفكري والإداري.

---

(7) انظر: كمال الدين بكرو، التعليم الشرعي في حلب منذ عام 1918م إلى عام 1958م، (د.م، د.ن، 1998)، ص77.

(8) عدنان كاتبي، التعليم الشرعي ومدارسه في حلب في القرن الرابع عشر الهجري، ص78 وما بعدها.

يحضر التصوف فيها من خلال مادة الأخلاق، التي تتناول أخلاق المتصوفة ومواقفهم الحياتية وكراماتهم وغيرها، إضافة إلى كتب الشيخ عبد الله سراج الدين، ومنها: السيرة والشمائل النبوية[9]. كما تقام مجالس الذكر في يومي الأربعاء والجمعة، والتي يُقرأ فيها صحيح البخاري إضافة إلى كتب الأذكار والأدعية للشيخ سراج الدين، ومذاكرة كتب التصوف الكلاسيكية، ومنها: إحياء علوم الدين للغزالي، وتلخيصه في موعظة المؤمنين[10].

وعلى الرغم من عدم وجود درس له صلة مباشرة في التصوف - سوى مادة الأخلاق - إلا أن الأفكار الصوفية تحضر في كل الحصص الدراسية من خلال الاستشهاد بالأولياء الصالحين وسيرهم ومقولاتهم وتأويلاتهم ومواقفهم[11].

ت. دار نهضة العلوم الشرعية (الكلتاوية)[12]

قامت هذه المدرسة على أنقاض المدرسة القديمة التي أسسها الأمير طقتمر الكلتاوي المتوفى سنة 787هـ. وفي عام 1964م «بنى الشيخ محمد النبهان (1900- 1974م) جامع الكلتاوية ومدرسة دار نهضة العلوم الشرعية، ورفض أي إسهام من الدولة في بناء الجامع والمدرسة»[13]، ووضع أسس المدرسة الجديدة التي تشبه إلى حدٍّ بعيدٍ المدرسة الشعبانية في اقتصارها على المناهج الدراسية الدينية وقليل من المناهج العلمية (التاريخ والجغرافيا والرياضيات) التي انتقتها من مناهج المدراس الحكومية السورية. وإذا كانت المدرسة الشعبانية قد اقتصر طلابها على أبناء المدينة، فإن معظم طلاب الكلتاوية كانوا من أبناء الريف، نظرًا إلى الحاجة الماسة لخريجها في الريف الحلبي[14].

تنتقي المدرسة الكلتاوية طلابها بعناية كبيرة، إذ تختار نخبة الطفولة الريفية، وشرطهم في القبول حصول الطالب على درجة عالية جدًا في مرحلة التعليم الابتدائي، ويمكن أن تختار بعض أبناء وجهاء الريف أو ممن تزكيهم، وتجري المدرسة امتحانًا تحريرًا وكتابيًا كغيرها من المدارس السابقة.

بعد أن يرتدي الطالب الجبة والعمامة والكلابية، يُنتزع من أسرته انتزاعًا كاملًا ليعيش في مدرسة داخلية،

---

(9) وهو الكتاب الذي جاء في ملخصه: هو كتاب نفيس جامع في بيان صفة خَلق النبي صلى الله عليه وسلم، وبيان خصائص تلك الخِلقة المحمدية العظيمة على وجه مفصل ومرتب ومنقح، وفيه أيضًا فصاحة النبي صلى الله عليه وسلم، وفي سعة علمه وكثرة علومه، إضافة إلى بيان أخلاقه العظيمة الرفيعة. وختم الكتاب بسرد آثار سلفية فيها تبرك الصحابة والتابعين بأجزائه عليه الصلاة والسلام وآثاره وثيابه وموضع جلوسه وغير ذلك مما لمسه صلى الله عليه وسلم. عبد الله سراج الدين، سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم - شمائله الحميدة، وخصاله المجيدة، ط7، (حلب: دار الفلاح، د.ت)، ص629، 627. ومن كتبه أيضًا: التقرب إلى الله تعالى: فضله، طريقه، مراتبه. عبد الله سراج الدين، ط2، (حلب: دار الفلاح، 1997).

(10) اقتصر المؤلف من الإحياء على اللباب، وجرده من الأحاديث الواهية أو الموضوعة، واستغنى عن بعض الأبواب فيه لورود ما يسد مسدّها في غيرها، وعزف عن المئات من الحكايات والأخبار التي تدور حول كرامات الأولياء وعجائب الزهاد والعباد، ورأى في عرض العقيدة ببساطتها وجمالها وعمق تأثيرها ما يغني عن ذلك كله. محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي، موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين، تحقيق: عاصم بهجة البيطار، ط1، (بيروت: دار النفائس، 1981م)، ص33. وهو زبدة كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي.

(11) استقينا هذه المعلومات المتعلقة ببرنامج المدرسة ونظامها، وحضور التصوف فيها، من مقابلات هاتفية صوتية مع عدد من خريجي المدرسة الشعبانية المقيمين في تركيا.

(12) المعلومات المتعلقة بالحياة داخل المدرسة ونظامها التربوي استقى الباحث معظمها من المقابلات التي أُجريت مع عدد من خريجها.

(13) محمد فاروق النبهان، الشيخ محمد النبهان: شخصيته، فكره، آثاره، (حلب: مكتبة دار التراث، 1423هـ) ص358.

(14) انظر: موقع أحباب الكلتاوية: http://www.alkeltawia.com/site2/pkg09/index.php?page=show&ex=2&dir=dpages&cat=653



فيقضي مدة دراسته - ست سنوات - لا يسمح له بالخروج إلا مرة كل ثلاثة أشهر لمدة 24 ساعة فقط، بحيث يقضي الطالب مدة ست سنوات لا ينام فيها في بيت أسرته مدةً تتجاوز الشهر.

ومع أنّ الطابع صوفيٌّ للمدرسة الكلتاوية إلا أن التصوف لا يحضر بوصفه مادة درسية كغيره من المواد الدينية الأخرى التي يدرسها طالب المدرسة (الحديث والخطابة والتلاوة والنحو ومكارم الأخلاق)، إنما هناك روح صوفية في المواد السابقة كلها، إذا يستدل فيها بأمثلة صوفية أثناء تدرسها، خصوصًا مواقف الشيخ محمد النبهان وتأويلاته وكراماته المختلفة التي تُنقل شفاهيًا للطلاب الدارسين فيها؛ من ذلك مثلًا حكاية زيارته لإحدى قرى الريف الحلبي، وكان فيها سكة القطار، وقد رأى الشيخ سيارة تعطلت على هذه السكة، والقطار قادم إليها لا محالة، فرفع يده الشريفة، فتوقف القطار في الحال، ولم يصب أحد بأذى.

يعد يوم الجمعة في هذه المدرسة يومًا صوفيًا بامتياز، فقبل صلاة الجمعة هناك درس لأحد المشايخ الكبار في المدرسة لمدة ساعة أو اثنتين، في هذا الدرس تُذكر الرقائق والكرامات، ويُذكر الأولياء وحياتهم، ويُستشهد بمواقفهم الحياتية.

وفي الجلسة الأسبوعية التي تعقب صلاة الجمعة تظهر كل التقاليد الصوفية المعروفة، وهي جلسة الذكر التي تبدأ بقراءة القرآن الكريم، يعقبها الأوراد النقشبندية الشهيرة، ثم الرابطة الشريفة التي تتضمن أدعية وصفاء وإغماض العيون ليحضر الشيخ في قلب كل طالب منهم. ثم يأتي دعاء الشيخ. وينتهي الختم الشريفة بإنشاد صوفي بصوت منشدي حلب المعروفين مثل المنشد محيي الدين أحمد، وتستمر هذه الجلسة الصوفية حتى صلاة العصر، ولا يعرف طلاب المدرسة في المرحلة الأولى (المرحلة المتوسطة) أن هذه تقاليد صوفية أبدًا.

وفي كل يوم الأحد بعد العصر تسمع دروس الشيخ محمد النبهان المسجلة ألكترونيًا (كاسيت في ذاك الوقت)، لأن الشيخ لم يكتب أبدًا، وعندما سئل عن ذلك، أجاب بأن كل طالب يتخرج من المدرسة هو كتاب جديد له.

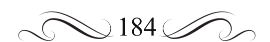
لا تسعى المدرسة إلى نيل اعتراف رسمي في شهاداتها من وزارة التربية السورية، ولا تسمح للطلاب خلال مدة دراستهم بالتقدم لامتحانات المرحلة الإعدادية والثانوية، بل تسعى المدرسة من خلال مدرسيها إلى بناء قدوة للمجتمع، لذلك لا يحتاج طلابُها إلى كرتون (الشهادات الدراسية) بل هدفهم الوحيد هو شهادة أنه لا إله إلا الله. تقف المدرسة ضد الاعتراف الرسمي وتحاربه لأن ذلك يحد من استقلالية الإدارة المدرسية وحريتها في فرض المناهج الدراسية وغيرها من القضايا[15].

يقول أحد خريجي المدرسة[16]: إن اقتصار المناهج الدراسية على المواد الدينية دون المواد العلمية مثل الفيزياء والكيمياء والرياضيات والتاريخ الجغرافيا، يخلق وهمًا لدى خريجها وهو أنهم أئمة للمجتمع الإسلامي، وقدوة له، في حين إنهم يُصدمون في أول موقف يتعرضون له حول القضايا التاريخية والاجتماعية السياسية العامة، وهم في الأصل يحاربون التلفاز وكرة القدم وغيرها من القضايا والأمور المعاصرة.

ومنها حادثة يرويها خريج المدرسة الكلتاوية عن أحداث الثمانينيات في صراع الإخوان المسلمين مع السلطة الأسدية، فيقول: بعد منتصف الليل، وأزيز الرصاص يتعالى في حلب، جمعتنا إدارة المدرسة وأخذتنا إلى جانب

(15) مقابلة مع أحد خريجي المدرسة عام 1985م، وفضّل عدم ذكر اسمه منعًا للإحراج الذي قد يسببه طرح مثل هذه المواقف من المدرسة ونظامها.

(16) مقابلة هاتفية مع أحد خريجي عام 1998م، فضّل عدم ذكر اسمه للمحافظة على العلاقة القليلة المتبقية مع زملائه ومدرّسيه.



ضريح الشيخ محمد النبهان، كان البكاء والدعاء ليحفظ الله حلب ومدرستنا[17]. ويجدر التأكيد على أن الدخول إلى الغرفة التي يوجد قبر الشيخ محمد النبهان فيها له كامل الهيبة والقدسية، وبعد انتهاء الزيارة يتراجع الزوار بخطواتهم إلى الوراء من دون أن يعطوا ظهورهم لقبر الشيخ.

أما علاقة المدرسة الكلتاوية بغيرها من الطرق الصوفية في مدينة حلب فتوضحها الحادثة التي رواها أحد خريجها في عام 1998م الذي كان يسكن في حي مساكن هنانو شرقي حلب، وكان الرجل مواظبًا على الصلاة في مسجد المتقين في ذاك الحي، وتعرف راوي الحادثة على إمام المسجد الذي ينتمي إلى الطريقة النقشبندية (الخزنوية)، وكانت الفاجعة بوصول الخبر إلى مسؤولي المدرسة الكلتاوية، فلم تكتفِ الإدارة بمهاجمته متهمة إياه بالتنكر للمدرسة وأفضالها، ومنعه من الدخول إلى المدرسة، إنما أيضًا حرمته من إكمال دراسته في جامعة الأزهر، وهي المنحة التي تقدمها المدرسة لخريجها لإكمال دراستهم الجامعية هنالك. علمًا أن الجماعة الخزنوية هي إحدى فروع الطريقة النقشبندية، وهي الطريقة الأم التي تنتسب إليها المدرسة الكلتاوية، وكان الشيخ محمد النبهان قد تربى في أحضان الطريقة النقشبندية، ولازم شيخها، والتزم بأورادها وآدابها، وأخذ نفسه بكل رياضاتها ومجاهداتها[18]، فلماذا يُمنع طلاب هذه المدرسة من حضور أي دروس لأي عالم آخر في مدرسة أو مسجد أو طريقة صوفية ينتسب إليها مؤسس المدرسة وشيخها؟

وأما موقف الكلتاوية من الثورة السورية، فإن شيخ المدرسة ومديرها محمود الحوت يحاول الاتكاء على الحديث الضعيف السند[19]: السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه كل مظلوم من عباد الله، فإن عدل فله الأجر وعلى الرعية الشكر، وإن جار أو ظلم فعليه الوزر وعلى الرعية الصبر، قد اتخذ مواقف متناقضة، منها بعض النقد للنظام والآخر الهجوم على الثورة، ثم انتقل مدة إلى الإقامة مصر لعدة سنوات، ثم عاد إلى حلب عام 2019م، وبعد مدة وجيزة زار أتباعه في مدينة أضنة التركية.

هكذا نجد أن المدارس الثلاث قد كونت أنموذجًا صوفيًا مختلفًا عن الطرق والزوايا الصوفية الموجودة في حلب، تجلى في ابتعادها عن الأوراد المعروفة في الطرق الصوفية (ما عدا الكلتاوية)، وسعي هذه المدارس الدائم إلى التكوين الديني الصوفي من خلال الدروس الدينية ذات المنهج الكلاسكي؛ لأن مشايخها المؤسسين معظمهم قد ورثوا التعاليم الصوفية من التجارب الصوفية التي عاشوها في الزوايا الحلبية.

2. الطرق الصوفية

لم تكن ولادةُ الزهد - بوصفه مثل مرحلة أولى في تاريخِ التصوف - ترفًا فكريًا أراد أصحابُه تقديمَ نظرياتٍ عن الوجودِ والقيمِ؛ بل هي العودةُ إلى روحانيةِ الإسلامِ والتمسُّك بها، والانطلاق منها في بناء الحياة الاجتماعية والتربوية والأخلاقية الإسلامية.

التحولُ الأول في تاريخ التصوف هو الانتقال من الزهد إلى التصوف المعرفي، وهو العهدُ الذي كتبَ فيه

(17) روى الحادثة خريج المدرسة عام 1985م في أثناء المقابلة.

(18) محمد فاروق النبهان، الشيخ محمد النبهان: شخصيته، فكره، آثاره، ص360.

(19) محمد بن عبد الرحمن السخاوي، المقاصد الحسنة، محمد عثمان الخشت (محققًا)، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985)، ص181، رقم الحديث: 207.

المتصوفةُ تجربتهم العميقة في نصوصٍ مُبدعة، فقدموا من خلالها أفكارَهم ونظرياتهم الصوفية المختلفة.

ومع بداية النصف الثاني من القرن السابع الهجري بدأ التحولُ من التصوف المعرفي إلى التصوفِ الطرقي، وهو العهدُ الذي نشأت فيه الطرق الصوفية في العهد المملوكي (648هـ- 923هـ).

في الدولة العثمانية نال التصوف اهتمامًا كبيرًا، عندما أولت إدارتها أصحاب الطرق المنسوبين لآل بيت الرسول صلى الله عليه وسلم اهتمامًا كبيرًا وعناية، ومنحتهم امتيازات منها إعفاؤهم من الضرائب ومن الخدمة العسكرية، كما صرفت لهم معاشات، وأكرمتهم بالخاتم السلطاني على أنسابهم[20]، فقال عنها الغزي: الطرائق العلية في حلب كثيرة جدًا كالطريقة القادرية والرفاعية والدسوقية والنقشبندية والبدوية والأردبيلية»[21]. ولم يبقَ إلا القليل من هذه الطرق، وهي التي يستهدفها بحثنا (الطرق الأكثر انتشارًا وحضورًا)، وهي أربع طرق: النقشبندية والشاذلية والرفاعية القادرية.

أ. الطريقة النقشبندية

وهي إحدى الطرق الشهيرة المنتسبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بسلاسلها الثلاث[22]، وصولًا إلى بهاء الدين نقشبند، فهو المؤسس الشيخ أحمد المجددي السرهندي (971هـ- 1034هـ)، ثم إلى الشيخ خالد الشهرزوري النقشبندي (1193هـ- 1242هـ). وتتخذ هذه الطريقة الأحوال منهجًا صوفيًا لها.

وتعد من أهم الطرق الصوفية، لانتشارها الواسع في دول العالم، ومنها سورية، فالنقشبندية تنتشر في كثير من مدنها: الخزنوية التي أسسها الشيخ أحمد الخزنوي في الجزيرة وتركيا، والشيخ أحمد كفتارو في دمشق، وفي اللاذقية الشيخ يحيى البستنجي[23]، وفي دير الزور الشيخ عمر النقشبندي. أما في حلب فهي تتفرع إلى ثلاثة فروع أساسية، وهي:

الفرع الأول - جماعة أبي النصر: التي تعود بدايات وجودها في حلب إلى الشيخ محمد أبو النصر[24] والتأسيس الرسمي لها في حلب كان زمن الشيخ عبد الباسط أبو النصر[25] (1949م) في حي الأنصاري ثم محلة سيف الدولة، وصولًا إلى ابنه الشيخ إسماعيل أبو النصر، الذي استلم الطريقة منذ عام 1982م حتى الآن، وبعدها انتقلت إلى حي الفرقان في حلب. وهي الجماعة التي أخذ عنها الشيخ محمد النبهان مؤسس المدرسة الكلتاوية.

الفرع الثاني - جماعة الخزنوية: تعود أصولها إلى الشيخ أحمد الخزنوي (1887م - 1950م) في منطقة

(20) انظر: عبد الجواد الإيبو، مواقف صوفية إبان الاحتلال الفرنسي 1920 - 1946م، (بحث مقدم في مرحلة الماجستير، كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية، 2005م)، ص30.

(21) كامل بن حسين الحلبي الغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب، ج1، ط2، (حلب: دار القلم، 1419هـ)، ص155.

(22) وهي سلسلة آل البيت المسماة بسلسلة الذهب، والتي تبدأ من رسول الله صلى الله عليه سلم. والثانية العلوية التي تبدأ من الرسول صلى الله وسلم إلى علي بن أبي طالب. والثالثة هي السلة الصديقية من الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم إلى أبي بكر الصديق. عبد المجيد بن محمد الخاني، الحدائق الوردية في حقائق أجلاء النقشبندية، ط2، (أربيل: دار ئاراس للطباعة والنشر، 2002م)، ص10.

(23) محمد زكريا مسعود، صور ومواقف من أعلام الطريقة النقشبندية في بلاد الشام المباركة، (ج1، دار فصلت، 2009م)، ص93، 94.

(24) هو الشيخ محمد أبو النصر خلف الجندي الحمصي (1875- 1949م)، وقد أخذ عن والده الشيخ محمد سليم خلف علم التوحيد والفقه والتصوف.

(25) هو الشيخ عبد الباسط بن الشيخ محمد أبو النصر (1912- 1982م)، أخذ عن والده التصوف والفقه وأكمل دراسته في المدرسة الخسروفية التي تخرج منها عام 1934م.

القامشلي شرق سورية، وبعد السبعينات أقامت زاويتها في حي الحمدانية غرب حلب على يد شيخها عز الدين الخزنوي بتوظيف الملا علي الأسود.

وبعد وفاة شيخ الطريقة محمد الخزنوي (1950- 2005م) الذي كان يسكن في حلب لمدة طويلة، انقسمت الزاوية الخزنوية إلى زاويتين بسبب الخلاف على مشيخة الطريقة (أبناء الشيخ محمد الخزنوي وأخوته) عام 2005م:

الأولى: زاوية تل معروف: الشيخ عبد الله الخزيوي (من أخوة الشيخ محمد الخزنوي) الذي استمر في المدرسة (المعهد الخزنوي) والمضافة ومشيخة الطريقة.

الثانية: زاوية تل عرفان: الشيخ محمد مطاع الخزنوي (ابن الشيخ محمد الخزنوي) الذي سكن حلب، ثم أسس في قرية تل عرفان (القريبة من مدينة الحسكة) مضافة وجامعًا ومعهدًا باسم: معهد العرفان الخزنوي للعلوم الشرعية والعربية عام 2007م.

وتنفرد الخزنوية عن فروع النقشبندية الأخرى بأنها لا تسمح لغير مريديها بحضور الختم الشريف، وتقيم مجالسها في عدد من مساجد حلب: جامع المتقين، وجامع إبراهيم بن الأدهم وغيرهما.

الفرع الثالث - جماعة أحمد كفتارو في حلب: وهي تتألف من جماعتين أساستين، هما:

أ. جماعة مروان يكن في جامع زكي باشا في حي الإسماعيلية.
ب. جماعة الشيخ رجب ديب (1931م - 2016م) التي تنقلت بين أحياء حلب: مساجد الفيض، ومسجد أهل بدر الكرام، ومسجد عمرو بن العاص، وصولًا إلى مساجد حريتان وبيانون في ريف حلب.

مبادئ الطريقة النقشبندية

تشترط الطريقة النقشبندية - على اختلاف فروعها - لحيازة السعادة وبلوغ الكمال مجموعة من الأمور، وهي:

أ. التوبة المستمرة في كل يوم.
ب. الالتزام بأحكام الشريعة المحمدية علمًا وعملًا وسلوكًا وأخلاقًا.
ت. الصحبة مع الصالحين وخاصة من إخوان المدرسة (النقشبندية) أو المدارس الأخرى، والتعاون على البر والتقوى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومذاكرة الإخوان والتناصح معهم.
ث. مشاورة شيخ الطريقة في أمور المريد الدنيوية والآخروية.
ج. باب القبول مفتوح لكل الأعمار رجالًا ونساء[26].

وتنطلق الطريقة في النقشبندية من كون التصوف جوهر الإسلام وحقيقته، ظاهرًا وباطنًا، سلوكًا واعتقادًا.

(26) انظر: محمد زكريا مسعود، صور ومواقف من أعلام الطريقة النقشبندية في بلاد الشام المباركة، ص88.

تتجه الطريقة في تصوفها للمنهج العملي في السلوك بعيدًا عن المصطلحات والرموز[27].

والسالك في هذه الطريقة يراعي علاقة ثلاثية، وهي:

أ. مع الله سبحانه: عابدًا متذللًا، ومفتقرًا إليه في جميع أحواله وتقلباته.

ب. مع نفسه: شارعًا في طرق التزكية والتهذيب، تحت أنظار المربي المرشد والأستاذ الكامل.

ت. مع الناس: بدءًا من أهله وعياله ووالديه وإخوانه وجيرانه وأرحامه والناس أجمعين[28].

تميز الطريقة النقشبندية بين شكلين من الذكر، وهما: الذكر الفردي والذكر الجماعي:

- الذكر الفردي: وهو الذكر القلبي الذي يتميز من الذكر اللساني المركب من الأصوات والحروف الذي لا يتيسر للذاكر في الأوقات جميعها، فإن البيع والشراء يلهي الذاكر عنه. أما الذكر القلبي الذي يتم بملاحظة مسمى ذلك اللفظ المجرد عن الحروف والأصوات، ولا شيء يلهي الذاكر عنه.

والذكر القلبي يقسم على قسمين، هما: الأول باسم الذات (هو الله)، والثاني بالنفي والإثبات (هو لا إله إلا الله).

ومن آداب هذ الذكر الطهارة، والصلاة، واستقبال القبلة، والجلوس متوركًا، والاستغفار، وقراءة الفاتحة الإخلاص، وإغماض العينين، والذي يقتضي إطباق الفم وإلصاق اللسان إلى السقف لتحصيل الخشوع وقطع الخواطر أثناء الذكر، ورابطة القبر التي تصور الإنسان نفسه أنه مات وغُسل وكفن ووضع في قبره وانصرف عنه الأهل والناس وبقي وحيدًا فريدًا، ومنها ينتقل إلى رابطة المرشد، وهي أن يتخيل قلبه مقابل قلب شيخه المرشد الكامل، وأن المدد الإلهي يفيض من قلب الشيخ إلى قلبه، وهذه الرابطة تعتمد أساسًا على المحبة الصادقة بين المريد السالك الصادق والشيخ المرشد الكامل، ورابطة المحبة لا يخلو منها بشر، فإما أن يرتبط الإنسان بالمحبة مع أقرانه على الدنيا وشهواتها، وإما أن يرتبط مع الصالحين على الطاعة ومحبة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وبعد استحضار إحدى الرابطتين المذكورتين أو كلتيهما يقطع الذاكر نفسه المشاغل جميعها، ويتوجه بجميع إدراكه إلى الله سبحانه، ويقول: إلهي أنت مقصودي ورضاك مطلوبي. ويبقى المريد في انتظار وارد الذكر بعد الانتهاء من الذكر (5) آلاف مرة بخمسين سبحة أو أكثر أو أقل، ثم يدعو الله سبحانه بما يحفظ من دعاء لنفسه ولأشياخه ولإخوانه وللمسلمين كافة[29].

- الذكر الجماعي (الختم الشريف): وهو خاتمة مجلس الذكر الجماعي الذي لا يشترط أن تكون إقامته في مركز الطريقة في حلب، بل يمكن إقامته في كل مدينة أو قرية فيها المريدون بشرط وجود مريد مأذون من شيخ الطريقة النقشبندية التي ترى أن كل من يقرأ الختم تقضى له الحاجات، وتحصل المرادات، وتدفع عنه البليات،

---

(27) السابق، ص35.

(28) السابق، ص72.

(29) محمد زكريا مسعود، صور ومواقف من أعلام الطريقة النقشبندية في بلاد الشام المباركة، ص78 – 81.

وترفع له الدرجات، وتظهر له التجليات[30]. وهو على ثلاثة أشكال:

أ. ختم الخواجكان أو الختم الكبير: وهو الختم المنسوب إلى الشيخ عبد الخالق الغجداوني، ويشترط في قيامه وجود عدد سبعة مريدين على الأقل، وتكون إدارته من شيخ مأذون في إدارة الختم من شيخ الطريقة، ويجتمع المريدون على شكل دائرة، ثم يوزع مدير الدائرة الحصى (100 حصوة) على المريدين بحسب عددهم، ويكون فيها الاستغفار والصلاة على النبي والفاتحة، ثم الرابطة الشريفة، وبعدها الإخلاص وصولًا إلى نهايته.

ب. ختم شاه نقشبند أو الختم الصغير: وهو الختم المنسوب إلى الشيخ محمد بهاء شاه نقشبند، وهو الختم الذي يدار عندما يكون عدد المريدين أقل من سبعة، وطريقته قريبة من ختم الخواجكان.

ت. ختم الإمام الرباني المجدد: وهو الختم المنسوب إلى الشيخ أحمد الفاروقي السرهندي (1564م - 1624م)، ويكون فيه عدد المريدين أقل من سبعة.

وهناك اختلاف بسيط في مضمون الأوراد وعددها أو رابطة الشيخ وغيره، واتفاق كامل في شكل الختمين السابقين وإدارتهما وغيرها.

وتقيم الطريقة النقشبندية في حلب مجالس الذكر التي يقرأ فيها الختم الشريف في كل المساجد التي وُجِد فيها مريدو هذه الطريقة.

وعلى الرغم من انتساب أغلب النخبة الدينية في مدينة حلب إلى الطريقة النقشبندية، إلا أن مريديها أغلبهم من أبناء الريف الحلبي، وينتمي إليها المريدون من الطبقات الاجتماعية الغنية والفقيرة، وينتسب إليها أيضًا المتعلمون من الدرجات والاختصاصات كلها، وغير المتعلمين باختلاف المهن التي يعملون فيها.

أما علاقة الطريقة النقشبندية بالسياسة أو السلطة في سورية، فإنها اتخذت موقفًا حياديًا - كما تقول - في أحداث الثمانينيات في أثناء صراع السلطة مع حركة الإخوان المسلمين.

اتخذت الطريقة الموقف ذاته - أي الموقف المحايد - في الثورة السورية عام 2011م، وهو الموقف الذي تفسره بأن الدولة في سورية لا تقوم على أسس الكتاب والسنة النبوية، لذلك كان موقفها حيادًا بين الطرفين، فهي لا تتدخل بسلطة النظام، وهو أيضًا لا يتدخل في شؤونها.

وعلى الرغم من إغلاق المساجد التي تقيم فيها الذكر، واقتصار الطريقة على مجالس الذكر في بيت شيخها في حي الفرقان، ما زال شيخ الطريقة مقيمًا في حلب مع تنقله بين سورية وتركيا بين الفينة والأخرى تبعًا للأحداث هناك، فهل اتخذت الطريقة الموقف الحيادي ذاته في المناطق المحررة التي لا تخضع لسلطة النظام؟

---

(30) السابق، ص81.



ب. الطريقة الشاذلية

تعود أصول هذه الطريقة إلى المتصوف المغربي الأصل أبي الحسن الشاذلي (ت. 656ه)، وكان محمد الهاشمي (1881م - 1961م) من تبنى هذه الطريقة في مدينة دمشق. وقامت الطريقة الشاذلية على تأسيس العلم العرفاني على أسس علم التوحيد أو العقيدة. وخلف الهاشميَّ في مشيخة الطريقة الشيخ محمد سعيد البرهاني، ثم الشيخ عبد الرحمن الشاغوري (1914م - 2004م)، الذي أخذ عن الشيخ محمد سعيد الكردي، وهي طريقة تعتمد المعارف والأذواق منهجًا صوفيًا لها.

وفي حلب مرت الشاذلية بمرحلتين أساسيتين، كلتيهما في مسجد العادلية القريب من قلعة حلب، هما:

الأولى مرحلة الشيخ عبد القادر عيسى (1920م - 1991م): تلميذ الشيخ محمد الهاشمي وقد أخذ الطريقة الشاذلية منه، وأقام زاويته في مسجد العادلية، وعاش الجزء الأخير من حياته خارج سورية نتيجة لموقفه السياسي المعارض للنظام السوري، قضاها في السعودية والأردن وأخيرًا مدة مرضه ووفاته في مدينة إسطنبول. ومن تلامذته: نديم الشهابي، ومحمد منصور، وبكري حياني. وقد انقسمت الطريقة بعد وفاة شيخها عبد القادر عيسى إلى جماعتين، هما:

1. الأولى جماعة بكري حياني التي اتخذت من جامع الكريمية في حي الجلوم مركزًا لها.
2. الثانية جماعة الشيخ أحمد الجامي المقيم في مدينة مرعش التركية، وله كتب عدة: تنزيه القلوب لنظر علام الغيوب، وسوانح قلبية بجزأين، وغيرهما.

وقد حدد الشيخ عبد القادر عيسى أصول الطريقة في كتابه الشهير «حقائق عن التصوف» تحت عنوان المنهج العملي في التصوف، فمن أخذ هذه الأصول نال الوصول، ومن حرم منها حرم الوصول، وهي ثمانية:

1. الصحبة: ويقصد بها صحبة العلماء ورثة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أطلق عليهم اسم «الوراث المحمدي»، وهؤلاء «المرشدون صحبتهم ترياق مجرب، والبعد عنهم قاتل، هم القوم لا يشقى بهم جليسهم، مرافقتهم هي العلاج العملي الفعّال لإصلاح النفوس، وتهذيب الأخلاق، وغرس العقيدة ورسوخ الإيمان؛ لأن هذه أمور لا تنال بقراءة الكتب ومطالعة الكراريس، إنما خصال عملية وجدانية تقتبس بالاقتداء وتنال بالاستقاء القلبي والتأثير الروحي»[31].

فبعد أن يحدد الشيخ عبد القادر الغاية من صحبة الوارث المحمدي بأنك «تزداد بصحبته إيمانًا وتقوى وأخلاقًا، وتشفى بملازمته وحضور مجالسه من أمراضك القلبية وعيوبك النفسية، وتتأثر شخصيتك التي هي صورة عن الشخصية المثالية، شخصية رسول الله صلى الله عليه وسلم»[32]، يؤصل الشيخ عبد القادر الصحبة بأدلة قرآنية وحديثية، إضافة إلى التأصيل الفقهي (ابن الهيثمي، والشيخ إبراهيم الباجوري، وابن قيم الجوزية، وغيرهم)، والتأصيل الصوفي من استعراض أقوال المتصوفة الكبار في الصحبة، أمثال أبي حامد الغزالي، والأمير عبد القادر الجزائري، وابن عطاء الله السكندري، وغيرهم.

(31) عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، ط16، (حلب: منشورات دار العرفان، 2007)، ص43.
(32) السابق، ص44.

2. الوراث المحمدي: بعد الإيمان بأهمية الصحبة كخطوة أولى في مراقي الكمال والوصول إلى الله، تأتي الخطوة الثانية، وهي: من نصاحب؟ وما صفاته وإشارته؟

الوراث المحمدي هو الشيخ المرشد المأذون بالتربية الذي ترقّ في مقامات الرجال الكُمّل على يد مرشدٍ كاملٍ مسلسلًا إلى النبي وجمع بين الشريعة والحقيقة[33]. وعلى الطالب للمراقي الكمالية أن يكون موجوعًا روحيًا كما يتألم المريض في آلامه، فالطالب يبحث عن الوراث المحمدي في كل مكان كما يبحث الموجوع عن طبيب للتخلص من آلامه، فهو يدعو الله قائلًا: اللهم دلّني على من يدلني عليك، وأوصلني إلى من يوصلني.

وقد حدد الشيخ عبد القادر عيسى أربعة شروط للمرشد يجب توافرها، وهي:

أ. أن يكون عالمًا بالفرائض العينية.

ب. أن يكون عارفًا بالله تعالى.

ت. أن يكون خبيرًا بطرائق تزكية النفوس ووسائل تربيتها.

ث. أن يكون مأذونًا بالإرشاد من شيخه[34].

3. أخذ العهد: بعد أن يجد المريد الوراث المحمدي عليه أن «يبايع المرشد، ويعاهده على السير معه في التخلي عن العيوب والتحلي بالصفات الحسنة، والتحقق بركن الإحسان، والترقي في مقاماته. ويؤكد الشيخ عبد القادر أخذ العهد بالأدلة القرآنية والحديث النبوي، وهو منهج متبع عند أهل الصوفية الكبار تاريخيًا.

4. العلم: وهو واجب على السالك في مراقي تحصيل العلم الشرعي بأشكاله المختلفة (العقيدة والفقه والإحسان)، «ففي ابتداء سيره لا بد من علم العقائد وتصحيح العبادات واستقامة المعاملات، وفي أثناء سلوكه لا يستغني عن علم أحوال القلب وحسن الأخلاق وتزكية النفس»[35].

5. مجاهدة النفس وتزكيتها: وهي من المبادئ الثابتة في الطريق الصوفي، وتقوم المجاهدة على محاربة المعاصي المتعلقة بالجوارح السبع الظاهرة (اللسان والأذنان والعينان واليدان والرجلان والبطن والفرج)، ثم مجاهدة الصفات الباطنة في النفس من مثل الكبر والرياء والغضب وغيرها. ولا يستطيع السالك أن يقوم بذلك بمفرده، بل لا بد من صحبة مرشد خبير بعيوبها، عالم بطرائق معالجتها ومجاهدتها، يستمد المريد من صحبته خبرة عملية بأساليب تزكية نفسه، ويكتسب من روحانيته نفحات قدسية تدفع المريد إلى تكميل نفسه وشخصيته، وترفعه فوق النقائص والمنكرات[36].

6. الذكر: يعد الذكر ركنًا جوهريًا في طريق الوصول إلى الله عند أهل التصوف، وكما هي الحال في أصول الطريقة التي ذكرناها قدّم الشيخ عبد القادر عيسى أدلته من القرآن الكريم والسنة النبوية مع أقوال كبار المتصوفة في هذا الشأن، «فالطريق العملي الموصل

(33) السابق، ص83.

(34) السابق، ص69.

(35) السابق، ص92.

(36) انظر: السابق، ص101.



إلى الله تعالى وإلى رضوانه هو الإكثار من ذكر الله في جميع الحالات، وصحبة الذاكرين، لأن أنفاس الذاكرين تقطع الشهوات الأمّارة بالسوء»[37].

وقد حظيت مسألة الذكر باهتمام خاص في طريق الشيخ عبد القادر، فبيّن أقسام الذكر المتعددة: ذكر السر والجهر، وذكر اللسان والقلب، والذكر المنفرد والذكر مع الجماعة، والذكر المقيد والذكر المطلق، إضافة إلى آداب كل قسم منها، وألفاظه وصيغه، وأحكامه والحركة فيه، وفوائده، التي أولها أنّ «الذكر رأس الأصول، وطريق عامة الصوفية ومنشور الولاية، فمن فُتح له فيه فقد فتح له باب الدخول على الله عز وجل»[38].

7. المذاكرة: وهي المرحلة قبل الأخيرة في الطريق الصوفي؛ فبعد الذكر تأتي المذاكرة التي تقوم على «استفادة المريد من خبرة مرشده بسؤاله عن أحكام شرعية تتعلق بتصحيح العقائد أو العبادات أو المعاملات، أو بأن يعرض له ما يحدث معه من أحوال قلبية وخواطر نفسية وشيطانية قد تلتبس عليه فتوقعه في شكوك وأوهام، كالشكوك في العقائد الإيمانية، وكالتعلقات الدنيوية، التي يقف حيالها حائرًا مضطربًا... وهكذا يرجع المريد لمرشده في جميع أحوال سيره لاجتياز العقبات التي تعترضه... وقد يذاكر المرشد شيخًا في أحواله الطيبة ومقامات سيره واستشراف روحه للحضرة الإلهية، وما يرد على قلبه من واردات رحمانية أو ملكية ومفاهيم قرآنية وعلوم وهبيّة والقصد من ذلك الاستيثاق من صحتها حتى يكون المريد على بصيرة من مراحل سيره»[39].
8. الخلوة: تعد الخلوة من المفهومات الرئيسة في أدبيات الطرق الصوفية، فالخلوة هي «انقطاعٌ عن البشر فترة محدودة، وتركٌ للأعمال الدنيوية لمدة يسيرة، كي يتفرغ القلب من هموم الحياة التي لا تنتهي، ويستريح الفكر من المشاغل اليومية التي لا تنقطع، ثم ذكر لله تعالى بقلب حاضر خاشع، وتفكر في آلائه تعالى آناء الليل وأطراف النهار، وذلك بإرشاد شيخٍ عارفٍ بالله، يُعلمه إذا جهل، ويُذكره إذا غفل، وينشطه إذا فتر، ويساعده على دفع الوساوس وهواجس النفس»[40].

لا تكفي هذه الأصول وحدها لوصول المريد إلى الله، بل لا بد من أن يتبعها «المقامات القلبية المعروفة: كالتوبة والمحاسبة والخوف والرجاء والمراقبة... والصفات الخلقية كالصدق والإخلاص والصبر. التي يتحلّى بها السالك في طريقه إلى معرفة الله معرفة ذوقية، والوصول إلى مقام الإحسان الذي لا حد لمراتبه»[41].

الزاوية الحسينية الشاذلية:

وهي المرحلة الثانية من الطريقة الشاذلية في حلب التي تأسست في باب الحديد تحت اسم الزاوية الحسينية في عام 1987-1988م، على يدي الشيخ محمود أبو الهدى الحسيني، الذي أخذ عن شيخه عبد الرحمن الشاغوري إجازة في التربية والإرشاد، ثم انتقلت الزاوية من حي باب الحديد إلى مسجد العادلية في عام

(37) السابق، ص125.

(38) السابق، ص180.

(39) السابق، ص193.

(40) السابق، ص197، 198.

(41) السابق، ص221.



1993م بعد أن أصبح مؤسسها خطيبًا لمسجد العادلية خلفًا للشيخ عبد الله عبد القادر عيسى، ساعيًا إلى إعادة أمجاد مسجد العادلية أيام الشيخ عبد القادر عيسى. وأصبح الشيخ أبو الهدى الحسيني مديرًا لأوقاف حلب لفترة قصيرة في عام 2010م[42]، واتخذ موقفًا واضحًا ضد النظام في مرحلة الثورة السورية بعد عام 2011م.

مريدو زاوية العادلية أغلبهم - في مرحلة الشيخ أبو الهدى الحسيني - من المتعلمين والمثقفين ومن طلاب جامعة حلب وبعضهم من أساتذتها (الدكتور عيسى العاكوب مثلًا)، فشيخ الطريقة من خريجي هذه الجامعة في كلية الطب البشري، وكانت هنالك حلقات تخصصية منها حلقة الأطباء وأخرى للمهندسين وثالثة للمهنين، وقد بلغت ذرة مجدها في عام 2003م.

مبادئ الزاوية الحسينية الشاذلية

على خطى الشاغوري سار الشيخ أبو الهدى الحسيني وأخذ عنه في بناء الطريق الصوفي على أسس علم التوحيد وبناء الطريقة على أسس علمية ثلاثة، وهي:

1. الأساس الشرعي والإيماني (علم التوحيد): والذي يتضمن أساسيات علم الفقه، وتحديدًا الفقه الشافعي، وهو مذهب شيخ الطريقة، إضافة إلى تعلم علم التوحيد، وقراءة كتب الأمهات في هذا المجال، وهي: الأربعون النووية، وحاشية الباجوري، والفروض العينية، وكتاب العقيدة الميسرة لأبي الهدى الحسيني، فضلًا عن حفظ أجزاء من القرآن الكريم، وهو أساس ضروري في المرحلة الأخيرة في الطريق (الخلوة) حتى لا يشطح المريد؛ لأنه في تلك المرحلة يغيب العقل والنفس تمامًا، ولا يبقى سوى قلبه اللاهج بذكر الله.
2. الأساس الروحي: وفيه تُقرأ الكتب الصوفية الأساسية، مثل: الحكم العطائية لابن عطاء الله السكندري، ومعراج التشوف إلى حقائق التصوف لابن عجيبة، وكتاب اللمع للطوسي. وفي هذه المرحلة يختار شيخ الطريقة من المريدين (أو الإخوان بتعبير الطريقة الشاذلية) الصادقين في التوحيد وممن يرى فيهم الصلاح لدخول المرحلة اللاحقة.
3. مرحلة الخلوة: وهي آخر مرحلة في ترقي المريد في الطريقة الشاذلية، في مكان مخصص في مسجد العادلية للخلوة (القبة). ومدة الخلوة ثلاثة أيام بلياليها، يقدم له الخادم التمر واللبن والماء فقط، ولا يرى ولا يتكلم فيها المريد مع أحد من البشر، بمن فيهم الخادم الذي يقدم له الطعام، ويصلي فيها الفرائض، والسنن المؤكَّدة فقط، والمريد يلهج فقط بذكر الله بالاسم المفرد (الله)، يرددها حتى يستهلك ذاته فيها لوصوله إلى المسمى بروحه وهو الله.

ولا يدخل المريد الخلوة إلا إذا وصل إلى النفس المطمئنة[43]، ثم ترقى نفسه إلى الراضية ثم المرضية

(42) له عدد من الكتب في التصوف منها: المنازل البهية في الوصايا الشاذلية، حقائق إحسانية، المنهج التربوي في الحكم العطائية، وغيرها. الموقع الرسمي للشيخ محمود أبو الهدى الحسيني http://abolhoda.me/www/cv.php

(43) النفس عند المتصوفة لها سبع مراتب، وهي: النفس الأمارة بالسوء، النفس اللوامة، النفس الملهمة، النفس المطمئنة، النفس الراضية، النفس المرضية،

ثم تصبح الروح السر، ويصبح بعدها المريد عارفًا. وفي أيام الخلوة الثلاثة يدخل شيخ الطريقة محمود أبو الهدى الحسيني خمس مرات يذاكر فيه المريد ويرقيه في المراتب الروحية حتى آخرها التي يصل فيها المريد إلى الاستغراق الروحي الذي ينال المريد فيه مرتبة العارف، وهي أولى درجات المعرفة.

بعد انتهاء الخلوة يعود المريد إلى الحياة بطعم جديد بعد أن عاش تجربتي الفناء في الله والبقاء فيه، وبعد ذلك يترقى إلى المراتب الصوفية المعروفة، الأبدال ثم النجباء ثم الأوتاد، وصولًا إلى القطب الغوث[44].

ت. **الطريقة الرفاعية:**

المنتسبة إلى أبي العباس أحمد الحسيني الرفاعي الملقب بالبطايحي نسبة إلى منطقة البطائح في العراق (ت. 578هـ). وتعد هذه الطريقة واحدة من أهم الطرق الصوفية التي تنتشر في سورية[45]. وتعتمد هذه الطريقة على الذكر والأوراد الصوفية في مجالسها، ولا يحضر فيها الختم الشريف كما هي حال الطريقة النقشبندية، كما أنها تعتمد الكرامات منهجًا صوفيًا لها.

والطريقة الرفاعية تتفرع إلى أربعة فروع تتوزع في مناطق مختلفة في أحياء مدينة حلب، وهي:

أ. الفرع الأول جماعة الشيخ عبد الله سراج الدين: مؤسس المدرسة الشعبانية (ذكرناها بالتفصيل سابقًا) وسط حلب.

ب. الفرع الثاني جماعة الشيخ محمد عجان الحديد: وهو ابن الشيخ عبدو عجان الحديد في المناطق الشعبية في شرق (حي طريق الباب وما حوله).

ت. الفرع الثالث جماعة الشيخ خلف الشوعة أبو حمود (رفاعية قادرية): أقامت زواياها في أحياء حلب الشرقية (طريق الباب والحيدرية)، وكان معظم مريدي الطريقة من العوام، وتظهر في مجالسها الكرامات من ضرب الشيش وغيره.

ث. الفرع الرابع جماعة الشيخ محمود الشقفة الحموي: صاحب مدرسة التكية التي وضع أسسها الإمام الرواس، وبناها بطول القامة الشيخ أبو الهدى الصيادي، وأكمل بناءها الشيخ الشقفة. وقد بدأت هذه الجماعة في أحياء حلب الشرقية (كرم الميسر والحيدرية ومساكن هنانو)، وأسس صالح العباس المنبجي (مريد الشيخ الشقفة) في مساكن هنانو (مدرسة شرعية وجامع وتكية) باسم الإمام الرواس.

النفس الكاملة.

(44) المعلومات الواردة عن الزاوية الحسينية أغلبها كانت من تجربة صوفية عاشها السالك أحمد العلي، وهو أحد مريدي الشيخ محمود أبو الهدى الحسيني، ونقلها للباحث عبر مقابلة صوتية أُجريت بتاريخ 2020/9/24م.

(45) يرى حنا بطاطو أنه من «بين الطرائق الصوفية الناشطة في سورية، أثبتت الطريقة الرفاعية على نحو خاص، أنها قوية بين الفلاحين»، ويتساءل عن سر القبول الواسع للطريقة الرفاعية في الريف السوري، ثم يجيب قائلًا: لأن الصوفية شجعت تلك المواقف المتمثلة بالقناعة والتواضع والثقة بالله والصبر في وجه الألم والاستفزاز والمصائب. ومن الواضح أن بعض هذه القيم الصوفية تتوافق مع غريزة الفلاحين الطبيعية في حفظ الذات تحت ظروف حكم قاهر ومتقلب النزاج. حنّا بطاطو. فلاحو سورية: أبناء وجهائهم الريفيين الأقل شأنًا وسياستهم، عبد الله فضل ورائد النقشبندي (مترجمان)، (الدحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014م)، ص206، 208.

مبادئ الطريقة الرفاعية

وهي المبادئ التي حددها الشيخ أبو الهدى الصيادي في كتابه: "الطريقة الرفاعية"، وقال في مقدمته: "هذا الكتاب المستطاب المشتمل من أحكام الطريقة العلية الرفاعية على أشرف الأصول وأحسن المبادئ، وسميته (الطريقة الرفاعية)، فإن شوهد من بعض من ينتمي لهذه الطريقة التي هي أقوم طرق أهل الحقيقة على الحقيقة ما باين ما نص عليه في هذا الكتاب من حال أو قال، فيكون ذلك المنتمي دخيلًا في الطريقة وما هو من أهلها"[46].

أول المبادئ هو الالتزام بالقرآن والسنة التزامًا كاملًا، مع دوام حضور القلب واستعمال اللسان بذكر الله سبحانه وتعالى بغير عدد مع ترادف الأنفاس، فإن العدد قيد[47].

لم يكتفِ أبو الهدى الصيادي بالأخذ بعقيدة السلف والأدب مع الخلف، والمعنى المقصود من الأخذ بعقيدة السلف ما نص عليه سيدنا الإمام السيد أحمد الرفاعي[48]، إنما أيضًا جعل المحبة لآل الرسول وذراريه الطاهرين وأصحابه، والتوقير لجميع الأولياء والصالحين، وأن يعرف الرجل لشيخه حق التقدم على الكل من رجال الوقت[49]، مع التأكيد على رفض أصول الطريقة للنظريات الصوفية التي لا تتطابق مع الشريعة، كالحلول ووحدة الوجود المطلقة.

كما هي الحال لدى الطرق الأخرى، كان الذكر ركنا أساسًا في الطريقة الرفاعية، لذلك يجب ذكر الله سبحانه وتعالى مع الإخوان بالجهر التام وحسن الانتظام والأدب الكامل حالة القعود والقيام وقبض البصيرة والبصر عن النظر إلى الآثار وقوفًا مع جلالة المذكور العظيم الرحمن الرحيم، والذكر منفردًا خفية بحيث لا يطلع على سر العبد السالك الذاكر غير ربه أحد[50].

تعد فكرة المبايعة الصوفية من الأفكار التي تمايزت بها الطريقة الرفاعية عن غيرها من الطرق، إذ يقول أبو الهدى الصيادي: المبايعة في طريق الحق عملًا بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والبيعة حد من حدود الحق يقف عند أهل الصدق الذين صدقوا ما بايعوا الله عليه وعاهدوا الله فخافوا سؤاله وعظموا جلاله... وما البيعة إلا بيع النفس وقطع علائقها والأعنة... فإن انطبع المبايع على الصدق ودخل حضرة قوم تجردوا من علائق رطبهم ويابسهم[51].

من مبادئ الطريقة الرفاعية الدعوة إلى العمل وعدم التكاسل أو التواكل؛ لأن اتخاذ حرفة للمعيشة من طريق حل، وقد عد ذلك الإمام الرفاعي رضي الله تعالى سلوكًا وأوصى أتباعه بذلك وبالغ بالوصية؛ وعليه، يكون من لم يحترف للمعيشة ويكتسبها من طريق حل، فليس بأحمدي، أي رفاعي[52].

---

(46) أبو الهدى الصيادي، الطريقة الرفاعية، (مصر: دار السعادة، 1325هـ)، ص3.

(47) انظر: السابق، ص9.

(48) انظر: السابق، ص12.

(49) انظر: السابق، ص14، 15.

(50) انظر: السابق، ص32، 33.

(51) السابق، ص38، 39.

(52) السابق، ص54.



يحظى إمام الطريقة بمنزلة خاصة ومميزة، ويعد توقير الشيخ أحمد الرفاعي وتعظيمه ركنًا أساسًا في مبادئ الطريقة، فيجب إعظام شأن مؤسسها وناشر أعلامها ومحكم نظامها، سلطان الأولياء، برهان الأصفياء، وهو الغوث الأكبر والكبريت الأحمر، شيخ الدوائر، ملحق عواجز الأصاغر بأعاظم الأكابر، المغيث بإذن الله، والنائب عن جده رسول الله في ملك الله، ناصر السنة، خاذل البدعة، ركن الحقيقة، عماد الطريقة، برهان الشريعة، شمس المعرفة، جليل المزايا، شريف المساعي، أبو العلمين مولانا السيد أحمد الرفاعي[53].

ث. الطريقة القادرية

تعود إلى مؤسسها المتصوف الشهير عبد القادر الكيلاني أو الجيلاني (-471 561هـ)، صاحب التصانيف الكثيرة منها: فتوح الغيب، والفتح الرباني، والغنية لطالبي طريقة الحق عز وجل، وجلاء الخاطر. وهي الطريقة التي بدأت في العراق وانتشرت في بلاد الشام ومصر وغيرها من البلاد الإسلامية.

وفي حلب بدأت الطريقة القادرية منذ زمن بعيد، ولها عدد من الزوايا المنتشرة فيها، وسنكتفي بذكر اثنتين هما:

1. الزاوية الهلالية[54]: وهي واحدة من أهم الزوايا الصوفية في حلب، وتقع في حي الجلوم وسط المدينة، والزاوية عبارة عن مسجد صغير قديم جدد ووسع عام (1205 هـ / 1790م)، حيث يرعاه أحد أفراد العائلة الهلالية القادرية، وأصبح يعرف منذئذ بـ"الزاوية الهلالية" نسبة إلى الشيخ "محمد هلال الرام حمداني" ابن الشيخ عمر المتوفى في سنة (1147 هـ/ 1744 م) والمدفون في تربة الزاوية في صحن المسجد.

وكان شيخ القادرية المعروف بالشيخ الكبير إبراهيم الهلالي (ت. 1238هـ) قد درس الأزهر في مصر التي قضى فيها أكثر من عشرين سنة، وأخذ الطريقة الخلوتية في القاهرة، ودمج أفكارها في الطريقة القادرية التي تسلّم مشيختها بعد عودته إلى حلب، فكان «سمته سمت علماء مصر وأشياخها، يلبس المقلة وهي الكسوة الخلوتية، ويعتكف كل سنة مع الأخوان أربعين يومًا خلوة قادرية خلوتية»[55] وشهدت الزاوية الهلالية (ذات الطريقة القادرية الخلوتية) في عهده ازدهارًا كبيرًا لم تعرفه سابقًا. وقد «استقطب مختلف شيوخ الهلالية عددًا من الأتباع من داخل حلب وخارجها. غادر بعضهم، بعد الانتهاء من تعلمهم في الزاوية، بإجازة (دبلوم) تخولهم بتدريس مبادئ الفرقة والاحتفال بالذكر والخلوة وفقًا لتقاليد الزاوية الهلالية ... الخلوة هي الطقس الديني الثاني. أدخله الشيخ إبراهيم الهلالي بعد عودته من القاهرة، حيث تعرف عليها هناك. حتى الحجيرات الخشبية الأربعين التي أدخلها في قاعة الصلاة كانت مستوحاة من تجربته في القاهرة، سينسحب أعضاء الطريقة لمدة أربعين يومًا إلى الزاوية، يتأملون ويصومون ويستمعون إلى الدروس التي يقدمها الشيخ»[56].

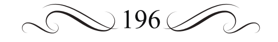
وعلى طابقين، أربعون خلوة خشبية صغيرة تسمح كل منها لجلوس شخص واحد فقط، وذلك للاعتكاف

(53) السابق، ص82.

(54) حصل الباحث من الجزء الأكبر من المعلومات المتعلقة بالزاوية الهلالية من الأستاذ محمد مسعود نجيب خياطة الذي عمل منشدًا للزاوية الهلالية لأكثر من أربعين سنة.

(55) محمد راغب الطباخ، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، محمد كمال (محققًا)، ط2، (حلب: منشورات دار القلم العربي، د.ت)، ص222.

(56) https//:lisa.gerda-henkel-stiftung.de/beitrag?nav_id&8691=publication1=



الأربعيني الذي يلتزم به أصحاب الطريقة القادرية الخلوتية، وكانت الخلوات الأربعينية تقام بفصل الشتاء، في هذا الفصل تقف القوافل التجارية والصناعة تكون في ركود والزراعة تنتهي في تشرين الثاني، في ذلك الوقت تقام الخلوة أربعين يومًا. وقد استمر الاعتكاف جاريًا في موعده كل عام حتى عام (1325هـ/ 1907م) حيث توقف الاعتكاف، بينما استمر فيها إقامة حلقة الذكر حتى الآن والذي يتم بعد عصر كل يوم جمعة.

بالنسبة إلى الطريقة القادرية الخلوتية «الزاوية الهلالية» هي الأولى وفروعها كثيرة، كان هناك/29/ زاوية قادرية في حلب.

وأما «التكية الرفاعية» الأم فهي زاوية بيت «الكيالي»، وهي الآن أمام «المكتبة الوقفية» في مواجهة «شارع الزهراوي»، والذكر في الزاوية الهلالية بقي كما هو من دون تغيير منذ أكثر من مئة عام، ولم يعد أحد يستعمل الخلوات، وبقيت على ما هي عليه

وعن شرط قبول المريدين، فلم يكن يُقبل إلاّ أن يكون عالمًا عاملًا حتى يكون مريدًا للطريقة، ثم تبتدئ مرحلة تهذيب النفس «قد أفلح من زكّاها»، كان المريد يتلقى علوم عصره من رياضيات وفلك، حيث يكلف عالم ليشرح دروس الرياضيات، وشرح الشعر والمنطق والمذاهب، كل العلوم كانت تُدرّس، وعندما يتخرج المريد يمكن أن يفتتح زاوية، كان من المريدين خريجو «الأزهر» وسواه من المدارس ومركز العلم، درسوا في الزاوية.

فذكر شهر رمضان الذي يقام قبل الفجر هو «ورد» السَحَر للشيخ «مصطفى البكري»، عدا ذلك تقام يوميًا في المسجد الصلوات الخمس وصلاة الجمعة. وفي صلاة العصر جماعة وفصول الذكر يحدث تناغم الإنشاد مع الذكر، وللإنشاد فصول عدة، الفصول الأساسية سبعة، وكل فصل له ترتيب خاص، وهو ما يزال كما كان قديمًا تمامًا، ومدة الذكر ساعة ونصف تقريبًا، يبدأ بعد صلاة العصر ويمتد حتى صلاة المغرب، ويحضره من يشاء من المسلمين وغير المسلمين.

وتوجد فيها كل أنواع الفن الموسيقى، «الدور» و«الأنشودة» و«الموال» و«القصيدة» بأشكالها الفنية الدقيقة. فقديمًا كان الفنان «عمر البطش» في الهلالية «جنح الجنح»، يكون حول المنشد جناحان يليهما رديفان، فهناك جنح، وجنح الجنح، ورديف، ورديف الرديف كانوا يجتمعون، ويتدارسون الفصول التي يشتغلونها. ويوجد اثنان وخمسون فصلًا على عدد أسابيع السنة.

في الفصول كل شخص له ترتيب عمل من النواحي الفنية، وكان «سلمو عبد الجليل» منشد الزاوية قديمًا، بعده «صبحي الحريري» لمدة عامين، ثم «عبد اللطيف تفنكجي» استلم الزاوية، وكان من كبار أهل الفن في عصره، ثم «فؤاد خانطوماني» حوالى عامين ونصف، ثم الداعي «محمد مسعود خياطة» منذ عام 1974 حتى العام 2014م.

والإنشاد في الذكر هو العمدة في الفن الحلبي المشهور. وأكثر ما يُنشَد في «حلب» من موشحات هو من ألحان المرحوم «عمر البطش» الذي كان من منشدي الذكر وتربى في الزاوية.

واستلم الشيخ عبد القادر الهلالي الدرعزاني (1879م - 1966م) الطريقة بعد وفاة والده الشيخ أحمد أبو بكر (وفاة 1891م)، وفي عام 1966م تسلم مشيخة الطريقة الهلالية الدكتور جمال الدين الهلالي (طبيب بشري من إيطاليا 1935م - 2019م)، وبعد وفاته تسلمها ابنه الشيخ محيي الدين الهلالي. وأغلقت الزاوية خلال أحداث

الثورة السورية حتى العام 2015م، وفتحت أبوابها حتى الآن.

2. الزواية الباذنجكية: وهي الزاوية التي أسسها في منطقة باب النيرب في حلب الشيخ محمد سعيد الميدانجكي (1189هـ- 1250هـ) الذي أخذ الطريقة القادرية الخلوتية عن شيخ الزاوية الهلالية إبراهيم الهلالي.

ويذكر شيخ الطريقة الحالي حسن سائد الباذنجكي أن هناك فروعًا عدة للطريقة في أحياء مدينة حلب، وما تزال الزاوية الباذنجكية في منطقة باب النيرب مستمرة «بفضل الله تعالى ورسوله -صلى الله عليه وسلم- ثم بتقوى أولئك الرجال عامرة بمجالس القرآن والعلم الشريف كل يوم، وبمجالس الذكر ليلة كل جمعة وظهرها، وبالخلوات كل سنة، أربعين ليلة في الشتاء وسبعة أيام في أواخر رجب وأوائل شعبان، وبالاعتكاف في العشر الأواخر من شهر رمضان يقوم بها الصالحون المُخلفون من ذرية الشيخ محيي الدين الميدانجكي رضي الله عنه»[57].

وإلى جانب الزاوية الباذنجكية تقع المدرسة الطُرنطائية[58] التي تحتوي على حجرات الخلوة، و"المدرسة الطرنطائية إلى الآن بفضل الله تعالى وعونه وهدي رسوله - صلى الله عليه وسلم - عامرة بهم وبإخوانهم بمجالس العلم والوعظ والإرشاد، وحلقات القرآن والأذكار والخلوات والأوراد»[59].

أسس الطريقة القادرية

يمكن الحديث _ بإيجاز - عن سبعة أسس للطريقة القادرية التي وضعها مؤسسها الشيخ عبد القادر الكيلاني، وهي:

1. المجاهدة: وهي أول ما يبدأ بها المريد، وهي تعني مخالفة الهوى، والبعد عن الشهوات واللذات، وإلجام النفس عنها، وشرط المجاهدة مراقبة الله في كل أحواله وأفعاله.

ومن خصال أهل المجاهدة، لا يحلفون بالله عز وجل، ويصدقون ويجتنبون الكذب، ولا يخلفون وعدًا ولا يلعنون أحدًا، ولا يدعون على أحد متى من ظلمه، ولا يُكفرون أحدًا من أهل القبلة لأي داع، ويجتنبون النظر إلى المعاصي، ويستغنون عن الخلق في مؤنته، ويقطعون طعمه في الخلق والتواضع، ومن سلك هذا الطريق أي طريق المجاهدة تولاه الله سبحانه وتعالى بالحفظ، في حفظ لسانه وقلبه برحمته. والمجاهدة لبّ الطريق وأساسه، ومن لم يسلكه فليس من الطريق شيء[60].

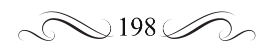
وأهل المجاهدة لهم صفات وخصال حتى يصلوا إلى المنازل الشريفة، «منها ألا يحلق العبد بالله عز وجل صادقًا

(57) حسن سائد باذنجكي الحسيني، الزاوية الباذنجكية وأصولها العريقة وفروعها، (حلب: د.ن، 1430هـ)، ص11.

(58) وهي المدرسة المنسوبة إلى (طرنطاي الأمير سيف الدين) وهو الذي جدد بها ووقف عليها وقفا وأما الذي أنشأها وأنشأ الجامع فهو السيد عفيف الدين بن محمد شمس الدين وذلك في سنة 785. وتقام في مسجدها الصلاة والأذكار قد اتخذها زاوية العالم العامل الشيخ محي الدين البادنجكي وخلفاؤه من بعده وهو ينتسب إلى ولي الله الشيخ نبهان الجبريني. الغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب، ص275.

(59) حسن سائد باذنجكي الحسيني، المدرسة الطُرنطائية: موقعها، تاريخها، وصفها المعماري، أعلامها، (حلب: د.ن، 1430هـ)، ص12.

(60) انظر: ميعاد شرف الدين الكيلاني، الطريقة القادرية أصولها وقواعدها كما أرساها الإمام عبد القادر الكيلاني، (بيروت: دار كتاب ناشرون، 2014م)، ص51- 53.



ولا كاذبًا، عامدًا ولا ساهيًا. وأن يجتنب الكذب هزلًا وجادًا، وأن يحذر أن يعد أحدًا شيئًا فيخلفه إياه، وأن يجتنب أن يلعن شيئًا من الخلق أو يؤذي ذرة فما فوقها، وأيضًا يجتنب أن يدعو على أحد من الخلق وإن ظلمه»[61].

2. التوكل: تقوم حقيقة التوكل على تفويض الأمور إلى الله عزّ وجل، وهو ثلاث درجات: «التوكل، ثم التسليم، ثم التفويض فالمتوكل يسكن إلى وعد ربه، وصاحب التسليم يكتفى بعلمه، وصاحب التفويض يرضى بحكمه»[62]:

أ. التوكل: لمن يسكُن إلى وعد ربه.

ب. التسليم: وهو لمن يكتفي بعلمه.

ت. التفويض: لمن رضي بحكم ربه[63].

3. حُسن الخُلق: وهو «الخلق لمن تحقق بأسماء الله الحُسنى ثم تَخلق بها، وكل تخلق من دون تحقق تمزق، كما ترتبط الأخلاق بالمعرفة وهي أعلى الهرم الأخلاقي التي يتولد عنها حسن الخُلق، وعن الخلق يظهر السلوك، ثم يأتي مستوى الفناء، وهو فناء الصفات المذمومة بصفات محمودة، ويعني ذلك محو الصفات المذمومة شرعًا لتحل بدلها صفات محمودة شرعًا"[64].

4. الشكر: «وهو مرافق للإحسان، وأنه متبادل بين الله سبحانه وتعالى بجلاله وبين العبد الفقير إليه، فشكر العبد لله تعالى بالإضافة إلى لفظ اللسان وإقرار القلب، طاعة وعبادة وحفظ للجوارح، ولا طاعة ولا عبادة إلا بمنهج الشرع ومحدداته، فوصل بنا الشكر من النطق بالكلمات إلى تحقيق الشرع الحنيف، بينما شكر الحق للعبد بأن يجعل العبد يثني على ربه ويذكر نعمه عليه فيحصل بالنتيجة على الهداية بأن يكون عبدًا شكورًا»[65].

5. الصبر: وهو الوقوف مع البلاء بحسن الأدب، وهو على ثلاثة ضروب:

أ. صبر لله عز وجل وهو على أداء أمره وانتهاء نهيه.

ب. وصبر مع الله عز وجل، وهو الصبر تحت جريان قضائه وأفعاله فيك من سائر الشدائد والبلايا.

ت. وصبر على الله، وهو الصبر على ما وعد من الرزق والفرج والكفاية والنصر والثواب في دار الآخرة[66].

---

(61) عبد القادر الكيلاني، الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل (في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية)، أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة (واضع الحواشي)، ج2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص314.

(62) السابق، ص317.

(63) انظر: ميعاد شرف الدين الكيلاني، الطريقة القادرية أصولها وقواعدها، ص53- 54.

(64) السابق، ص55.

(65) السابق، ص54.

(66) - السابق، ص43-44.



6. الرضا: «إن بداية الرضا مكتسبة للعبد وهي من المقامات، ونهايته من جملة الأحوال وهي ليست بمكتسبة»[67]،فكل من رضى بالقضاء استراح، والرضا يقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ. الرضا عن الله تعالى.

ب. والرضا بأحكام الله تعالى.

ت. الرضا بالله تعالى[68].

7. الصدق: «وللصدق مستويات مختلفة، صدق اللسان ومعياره المحاسبة علة كل قول، وصدق الأعمال ببذل المجهود والاجتهاد في كمالها، وصدق العزم أن يجعل إرادته خالصة لله.

فالصدق له ظاهر في اللسان والأقوال، والأعمال والعبادات، وله باطن في القلب من خلال صفاء النية، وجمع العزم والإرادة لله وحده وبذا يتكامل الصدق بين الظاهر والباطن»[69].

كما تحدد الطريقة مجموعة من الآداب التي يجب أن يتأدب بها المريد في سلوكه ومنها[70]:

أ. لا يخالط المقصرين والبطالين، من أعداء الأعمال التكاليف.

ب. أن يرضى بالذل الدائم والحرمان من النصيب.

ت. التحبب إلى المشايخ والأولياء والأبدال.

ث. أن يتأدب مع شيخه بترك مخالفته في الظاهر وترك الاعتراض عليه في الباطن، وعليه أن لا ينقطع عن شيخه في كل الأحوال، وأن يعتقد أن المشايخ هم الطريق إلى الله، والأدلاء عليه، ويقوم على خدمتهم.

ج. ألا يستعجل الأحوال ويدعي المقامات.

ح. أن يكون صمته أكثر من كلامه، ويجعل صمته هذا، صمت عبادة وتفكر وأدب.

وتشكل الخلوة الظاهرة والباطنة ركناً أساسيًا في الطريقة القادرية، ويشترط فيه «الصمت وملازمة الذكر بالإرادة والمحبة والإخلاص، والدخول بالتوبة والتلقين، أي تلقي التلقين من شيخ ملقن، وبإشراف شيخ تقي نقي عالم سالك»[71].

ويشكل الذكر العمود الفقري للطريقة القادرية وله نوعان أساسيان يمتدان على أيام الأسبوع كلها، وفي أوقات النهار والليل:

1. الذكر الفردي: ويبدأ من ذكر اللسان وذكر النفس وذكر القلب، وذكر الروح، وذكر السر،

---

(67) عبد القادر الكيلاني، الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل، ص330.

(68) ميعاد شرف الدين الكيلاني، الطريقة القادرية أصولها وقواعدها، ص43.

(69) السابق، ص58.

(70) السابق، ص64.

(71) السابق، ص69.



وذكر الخفي، أخفى الخفي. فإن السالك يستطيع التحكم بثلاثة أنواع، تبدأ من ذكر اللسان ثم ذكر النفس وذكر القلب، والأخيران هما من الذكر السري، بينما ذكر اللسان جهري، وما تبقى من الذكر فطرفه ليس بيد السالك، لأن ذكر الروح هو مشاهدة أنوار ما تتجلى به الصفات، وذكر السر هو الآخر مكاشفات من عالم الأسرار، وفي الذكر الخفي تتعاقب أنوار جمال الأحدية، أما أخفى الخفي فهو لأهل الحقائق يسبح فيه ببحر الحقيقة.

2. الذكر الجماعي: وهي حلقات ذكر صغيرة أو كبيرة، يقودها شيخ متمرس صاحب حال، لأن للحال في هذا الموضع أهمية، ليفيض منه على الحاضرين ويحسه الآخرون، ثم يبدأ الذكر، ودائمًا ما يكون جهريًا، ويبدأ بتلاوة القرآن الكريم والإكثار من قول لا إله إلا الله. ويتخلل الذكر أبواب في الثناء على الله، والمدائح النبوية جلوسًا ووقوفًا ... وفي الذكر القادري يمنع ضرب الدرباشة أو إدخال الحراب والسيوف في الجسد وغيرها، إضافة إلى جواز استخدام الألحان في الصوت البشري مثل المقامات العراقية في التلاوة وغيرها فهي من أبواب التجويد والتحسين في القراءة، وجوز تقديم أصحاب الأصوات الجميلة والشجية في هذه الحلقات للتأثير على قلوب السامعين[72].

نختم حديثنا عن الطرق الصوفية في مدينة حلب بالإشارة إلى التصوف النسوي الذي لم يحضر كجماعة خاصة منفصلة (كالقبيسيات في دمشق مثلًا)، بل كان لكل طريقة جناحها النسوي، فكان الشيخ محمد النبهان يخصص دروسًا للنساء، والشيخ عبد القادر عيسى والشيخ نديم الشهابي حيث يخصص مكانًا للنساء في جامع الفتح في منطقة المحافظة حتى يحضرن حصة الذكر، وما زالت الزوايا والطرق حتى الآن تخصص مكانًا منفصلًا لحضور النسوة الدروس الدينية والحلقات الصوفية.

3. العلماء الرسميون

وهم نخبة أكاديمية، حاصلة على درجة الدكتوراه، كانت على اتصال بالسلطة في سورية (من خلال تقلدها للمناصب الرسمية في مديرية الأوقاف أو دار الإفتاء بعد أحداث الثمانينيات). كانوا - وما يزالون - موالين لسلطة الاستبداد وأداة من أدواتها، ومعارضين لثورة 2011م. وكان هذا التيار يعمل تحت اسم مدرس محافظة: وهي صفة تمنح لعدد محدود من العلماء ممن كان لهم منزلة علمية ودينية متميزة، إضافة إلى حضورهم في الوسط الاجتماعي، وهي صفة تمنحها مديرة الأوقاف في كل مدينة، ويقدم المدرس الواعظ بموجبها الدروس الدينية الإضافية الدورية أو المتقطعة في المساجد التي تحددها مديرة الأوقاف، وعادة تكون في المساجد ذات الأهمية الكبيرة، ومنها: الجامع الأموي الكبير، وجامع الروضة، وجامع عبد الله بن عباس، وجامع التوحيد، وجامع الإيمان، وجامع العادلية، وغيرها كثير في مدينة حلب. ومنهم:

1 - صهيب الشامي: كان والده محمد الشامي من أتباع الطريقة النقشبندية في حلب ممثلة في الشيخ النبهان، وكان يده اليمنى، «يستفيد بمهارة من علاقاته بالسلطات

(72) السابق، ص96- 97.

السياسية والأمنية لمساعدة الجماعة... فقد أوصله قربه من النظام إلى هلاكه، حيث اغتالته الطليعة المقاتلة في عام 1980م»[73]. ذهب صهيب الشامي إلى فرنسا للحصول على درجة الدكتوراه في الفكر الإسلامي على يدي المفكر محمد أركون، وبعد مقتل والده بسنتين أصبح مديرًا لأوقاف حلب لمدة 25 سنة، كان خلالها رمزًا لإحدى أفضل استراتيجيات الدولة للسيطرة على رجال الدين: الفساد[74]. وكانت دروسه في مسجد عبد الله بن عباس في الطرف الغربي من حلب، وكان خطابه ذا بنية صوفية واضحة، محاولًا تأسيس جماعته الصوفية الخاصة من المريدين المستفيدين الملتفين حوله.

2 - محمود العكام: أكاديمي حاصل على الدكتوراه في الفكر الإسلامي من فرنسا على يدي المفكر محمد أركون، وله مناصب رسمية عدة، منها: مفتي حلب، وكان إمامًا لجامع التوحيد في وسط حلب لمدة 26 سنة[75]. ومن كتبه: المصالحة طريق إلى الأمان، قيمية العبودية عند سيد البرية محمد صلى الله عليه وسلم، وطن ومواطن ومسؤولية، التطرف والاعتدال وقضايا مقاربة، الإسلام والإنسان، وغيرها.

يحدد العكام موقفه الرافض من التصوف السائد الذي «أمسى خرقة على جسد بعد أن كان حرقة القلب، وغدا اكتسابًا بعد أن كان احتسابًا، وها هو يُرى جريًا وراء الطعام والشراب بعد أن كان قَفْوًا واتباعًا للآل والأصحاب»[76]. لكن العكام في تصوفه المنشود يكرر التصورات التقليدية المعروفة نفسها حول التصوف بأنّ «راحة الأجسام في قلة الطعام، وراحة النفس في قلة الآثام، وراحة القلب في قلة الاغتمام؛ الاغتمام اللافت عن التفكير والتفكر، وراحة اللسان في قلة الكلام أو أنه تخلق بأخلاق حسنة؛ تبتدئ بالإخلاص، وتمر بكف الأذى وكسب الحلال، وتؤول إلى احتمال الأذى والمُواجهة بالإنصاف والحلم والكرم»[77].

3 - أحمد حسون: كان والده محمد أديب حسون[78] إمامًا في مسجد أسامة بن زيد في حي ميسلون الحلبي، وهو من أسرة حلبية ريفية، أما أحمد بدر الدين حسون[79] فهو أكاديمي حاصل على درجة الدكتوراه من الأزهر، دخل البرلمان عام 1994، تقلد مناصب رسمية، منها مفتي حلب، ثم أصبح مفتيًا لسورية عام 2005م.

---

(73) توماس بيريه، الدين والدولة في سوريا، حازم نهار (مترجمًا)، (إسطنبول: مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020م)، ص117، 118.

(74) السابق، ص118.

(75) موقع الدكتور محمود العكام: http://www.akkam.org/

(76) محمود العكام، التصوف (التراث الصوفي) من العرض إلى النقد، ص21. الموقع الرسمي للدكتور محمود العكام http://www.akkam.org/topics/3105/

(77) السابق ص21.

(78) وقد أخذ الشيخ محمد أديب حسون (1913 - 2008م) الطريق الصوفي من الشيخ أبي النصر الحمصي طيب الله ثراه، وبعد وفاته التحق بالمريد الأول عنده الشيخ محمد النبهان ولازمه حتى وفاته، وقد درس في المدرسة الشعبانية وفي المدرسة الخسروية مواد الفقه والحديث والتفسير والأخلاق، وكذلك درس في المدرسة الكلتاوية، وكان مديرًا فيها، وبقي يدرس فيها حتى وفاة الشيخ محمد النبهان. https://islamsyria.com/site/show_cvs/108

(79) يقول أحمد حسون عن شيخه محمد النبهان: وضعني في حِجره وعمري ثلاثة أيام، وأسمعني أول آذان، هكذا قال لي والدي، وهو الذي لقبني ببدر الدين وسماني به أحمد بدر الدين حسون، وعرفني طريق الحب إلى الله ورسوله، وعشت معه أكثر من عشر سنوات في المسجد. https://www.youtube.com/watch?v=mVIAIGP5kwU



اتخذ مسجد الروضة في الأحياء الغربية الغنية منبرًا لخطابه الصوفي، إضافة إلى مضافة الفرقان التي أقامت جانب بيته مكانًا للمريدين والمحبين كنوع من تأسيس الجماعة الصوفية حوله.

لا يعتمد حسون في خطابه على النص المكتوب، وهو لم يكتب إلا القليل من الكتب، وهي: كتاب الموسوعة في آداب الفتوى، وتحقيق كتاب الأم للشافعي؛ بل إن حضوره اللافت يعود إلى خطابه الشفوي من خلال الخطب واللقاءات والدروس والمداخلات وغيرها. وتقوم فلسفته الصوفية (الشفهية) على مبدأ قداسة الله وكرامة الإنسان التي بنى من خلالها مقولته الشهيرة: أنا مسلم في عقيدتي، عربي في مصحفي، عالمي في إنسانيتي، سنّي في اقتدائي، شيعي في ولائي، سلفي في جذوري، صوفي في حبي ونقائي[80].

على الرغم من القيمة الأخلاقية والإنسانية العليا للمقولات التي يبني عليها حسون خطابه الديني (الإنسان بنيان الله، ملعونٌ من يهدم بنيان الله)، إلا أنه وقف إلى جانب النظام الأسدي، وكان أداته الدينية التي شرعت كل أفعاله الإجرامية ضد الشعب السوري.

أخيرًا، لقد كان التنافس على أشده بين أصحاب التيار الصوفي الرسمي الموالي للسلطة، وكذلك التسابق لخدمة السلطة، سياسيًا ودينيًا، والحادثة الآتية توضح جزءًا من التنافس:

يروي أحد الحضور في جنازة مقرئ حلب الشيخ محمد صالح الطحان، الملقب بالشيخ (كلال)، في جامع المتقين في حي مساكن هنانو في شرقي حلب، وقدم ابن الشيخ كلال الشيخ كعيد (المفتش الديني في مديرية أوقاف في حلب) ليكون إمامًا لصلاة الجنازة، فدخل الشيخ أحمد بدر الدين حسون (مفتي حلب آنذاك) مع أشخاص عدة متأخرًا، وشق الصفوف مسرعًا ليصل إلى المحراب ليزيح الشيخ تيسير كعيد عن إمامة صلاة الجنازة، قائلًا له: أنت موظف صغير لا يجوز لك أن تقف إمامًا بوجود مفتي البلد. وبعد دفعه بحركة قوية إلى الخلف سقطت العمامة على الأرض من رأس كعيد، وبدأ أحمد حسون الصلاة مسرعًا بالله أكبر، وتراجع كعيد إلى الوراء مقتديًا بأحمد حسون وسط دهشة الحضور وصراخهم: يكفي يا مشايخ، لا يجوز هذا في المسجد[81]!.

ثانيًا: آثار التصوف في الحياة الثقافية لمدينة حلب

تركت عراقة التصوف في حلب وامتداده الحضاري، إضافة إلى الحضور القوي للطرق والزوايا والتكايا الصوفية وانتشارها، أثرها الكبير والواضح في حياة الحلبيين ونشاطهم الثقافي المتعدد، وقد صنعت بمجملها هوية ثقافية صوفية لمدينة حلب قلّ نظيرها في التاريخ المعاصر، تمثّل ذلك في:

1. الإنشاد الصوفي

لئن كانت حلب عريقة في صوفيتها نتيجة لقدم انتشار الزوايا والطريق والخوانق والربط الصوفية فيها،

(80) https//:www.youtube.com/watch?v-=y9BORGIII0

(81) مقابلة مع راوي الحادثة، وفضّل عدم ذكر اسمه.

فإنه من الطبيعي أن تكون حلب حاضرة الإنشاد الصوفي الذي أبدع فنونًا مختلفة، مثل الموشحات والقدود الصوفية؛ لأن مدرسة حلب جاءت تطورًا للغناء العربي المشرقي عبر الدولة العربية، وساهم في إرسائها فيما بعد سيادة الطرق الصوفية في العهدين المملوكي والعثماني[82].

أما في القرن العشرين، فإن الباحث أمير ناشر النعم يقول: «كان لكل شيخ من مشايخ حلب الصوفيين مملكة خاصة به، وكان له أتباع ورعية يمتازون عن رعايا الممالك الأرضية بأنهم يذوبون عشقًا ومحبة للشيخ، ملك قلوبهم.

وفي تقديري أن الفضل الأكبر والأعظم في بناء هذه الممالك كان يعود للمنشدين، فهم الذين كانوا يضخون محبة الشيخ في قلوب الرعية (التلاميذ والأتباع) من خلال آهاتهم ونغماتهم وأبياتهم التي يتفننون في أدائها وترجيعها وترديدها، وكان لكل شيخ منشد محب هائم يختص به ولا يغادره ولا ينتقل إلى سواه، وكان مغناطيس هؤلاء المنشدين لا يقل قوة وتأثيرًا عن مغناطيس الشيخ نفسه في جذب المريدين للحضرة وللمداومة عليها.

كان منشد الشيخ محمد النبهان: محيي الدين أحمد.

ومنشد الشيخ عبد الله سلطان: أبو صلاح صلاحو.

ومنشد الشيخ عبد القادر عيسى: ياسين العلاف.

ومنشد الزاوية الهلالية: عبد اللطيف تفنجكي (القضماتي) لمدة 25 سنة، ومحمد مسعود نجيب خياطة لمدة 40 سنة.

ومنشد الشيخ عبد الباسط أبو النصر ومن بعده ابنه الشيخ إسماعيل: أبو اصطيف الصباغ، وحج نصحي إسكيف، والشيخ أحمد إبراهيم»[83].

ومنشد الزاوية الباذنجكية: عبد القادر رديف.

وقد تطورت الأناشيد الصوفية - خاصة بعد خروجها من الزوايا الصوفية إلى الحياة الفنية في مدينة حلب - إلى الإنشاد الصوفي؛ تيار له تاريخه وتقنياته الغنائية الخاصة، إضافة إلى تنوع موضوعاته الإنشادية بين مدائح الأولياء، ومدائح نبوية وصحابية، ومدائح المولوية، التي أضحت لاحقًا أيقونات في فن الإنشاد الصوفي، منها: فاصل اسقِ العطاش، والنوبات الأندلسية، وغيرها.

ومن أهم رجالات هذا التيار، وهم كثر: صالح الجذبة (1858- 1922م)، وعمر البطش[84] (1885 - 1950م) الذي أبدع كثيرًا من الألحان، ومحمد النصار (1904 - 1967م)، وأحمد الفقش (1900 - 1969م)، وأسعد سالم (1909 - 1969م)، ومصطفى الطراب (1907 - 1979م)، وبكري كردي (1909 - 1978م)، وعبد القادر حجار

(82) عبد الفتاح رواس القلعة جي. التواشيح والأغاني الدينية في حلب، (الكويت: مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، 2006م)، ص17.

(83) انظر: صفحة محمد أمير ناشر النعم: https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=1879071832309434&id=100006199051746

(84) يعد من أهم المشتغلين في هذا الباب، وقد نشأ في مدينة حلب، وترعرع في زواياها الصوفية على الأذكار والأوراد. وبدأ البطش تلقي علوم الأنغام والأوزان والموشحات على يد خاله الحاج بكري القصير الذي كان يصحبه معه إلى الأذكار والموالد، كما تعلم البطش على يدي صاحب كتاب «سفينة الحقيقة في علم السماح والموسيقا».

وأبدع البطش الكثير من الألحان التي أخذها كبار فناني حلب في الإنشاد الصوفي والغنائي، كما درّس في معهد الموسيقا الشرقي بدمشق.



(1917 - 1993م)، وصبري مدلل (1918 - 2006م)، وأديب الدايخ (1938 - 2001م)، وحسن حفار (1943 - 2020م)، وعبد الرؤوف حلاق، وياسين العلاف، وعمر دربي.، وأمين الترمذي، وعلي الدرويش، وفؤاد خانطوماني.

وقد تابع مسيرة الإنشاد الصوفي في مدينة حلب عدد من المنشدين المعاصرين الذين أضافوا الكثير للإنشاد الصوفي، ليس في طريقة تناول التراث الشعري الصوفي وحسب، إنما أيضًا في الأدوات الإنشادية الجديدة لتواكب التطورات المعاصرة، ومنها الناي، الإيقاعات، المزهر الكبير، إيقاع البنكز، النقرزان، رق الصنج، الدولّة، طبل الباز، كاتم، الطبل الكبير، والخليلية. ويمثل هذا التيار: أحمد شكري[85]، وأحمد حبوش، وعبد القادر معصراني، ومحمود فارس، وعبد الناصر حلاق، وسامر نشار، وفرقة التراث الحلبية بقيادة مسعود خياطة، وغيرهم كثير.

لم يكن تيار الفن الغنائي الطربي بعيدًا من تأثير الحركة الصوفية في حلب، بل نشأ في أحضان الزوايا الصوفية، فغنى جزء من رجال هذا التيار الموشحات والقدود الحلبية ذاتها، والتراث الصوفي الشعري، لكن بقالب غنائي ترافقه الآلات الموسيقية العصرية، لخلق أساليب وتنقلات إيقاعية وغنائية جديدة، ومنهم: أديب الدايخ، وصباح فخري، ومحمد خيري، ومحمد النصار، وعمر سرميني، ومصطفى ماهر، ووليد طراب، وعبد الرحمن عطية، وسمير جركس، ونهاد نجار. وخيري حمام، ومصطفى سرميني، وصفوان العابد.

تجب الإشارة إلى العلاقة المتداخلة والمتشعبة وصعوبة التمييز بين الإنشاد الصوفي والفن الغنائي الطربي في مدينة حلب، ليس في الألحان والشعر والإداء والموضوعات المشتركة وحسب، بل حتى في القالب الغنائي الموحد بينهما؛ فالأمر في مدينة حلب ليس تشابهًا بين نمطين فنيين، إنما أبعد من ذلك، إنه مسحة روحية واحدة تجمع بينهما.

2. الرقص الصوفي

يعد التنقل الحركي (الاسم الحقيقي للرقص الصوفي) المصاحب للأذكار من أدبيات الفكر الصوفي تاريخيًا، فقد وضعت حلب بصمتها الخاصة في هذا الباب، «فالرقص الديني في حلب مرتبط بالأذكار وأداء الموشحات، خصوصًا الموشحات التي تُدرج في فصل «اسقِ العطاش». وهو نوعان:

أ. الرقص الخاضع للتصميم والأوزان والشكل الفني المنضبط، كفتلة المولوية ورقص السماح.

ب. الرقص الحر الذي لا يحكمه تصميم ولا وزن، وهو السائد في الأذكار، وفيه يتحرك الجسم حركات إلى الأمام والخلف، واليمين واليسار، تتفاوت ما بين الرزانة والصخب والهيجان، خاصة إذا كانت مترافقة مع ضربات الطبل والدفوف والصنوج، وذلك خلال ترديد لفظ الجلالة (الله الله الله) حتى يُغمى على بعض الذاكرين من الاستغراق في الحالة، وهنا يتدخل الشيخ لإيقاظهم[86].

---

(85) يقول الفنان أحمد شكري في مقابلة معه أنه أخذ من صبري مدلل لحن الإنشاد الديني، ومن أديب الدايخ القصيدة الغزلية، والموشحات من عبد القادر حجار، ومن عبد القادر رديف الراجح خط سير المدائح الصوفية والأذكار، فضلًا عن مديح الأولياء والصالحين.

(86) عبد الفتاح رواس القلعة جي، التواشيح والأغاني الدينية في حلب، ص64.



ومن الإضافات النوعية التي أغنت فيها حلب التجربة الصوفية في مجال الرقص الصوفي تنقل السماح، وهو المفهوم الذي يرتبط بجذره اللغوي، أي طلب الإذن ببدء التنقل الحركي من شيخ الطريقة. فالسماح «رقص ديني جماعي يؤدى في تشكيلات ونغمات وإيقاعات وخطوات متعددة على شكل وصلات تُغنَّى فيها الموشحات والقدود»[87]. ويتفق معظم المهتمين بهذا الموضوع على أن رقص السماح أبدعته شخصية صوفية حلبية لها منزلتها في تاريخ التصوف، وهو الشيخ عقيل المنبجي، الذي "كان أول من رتب رقص السماح، وكان من العلماء المتصوفين، وكان يقيم في داره الأذكار، وله تلامذة ومريدون، فكان يعلمهم الأناشيد والتواشيح على الإيقاع"[88]، «كما قام الشيخ عقيل بتحويل نغمات الموشحات والأناشيد التي كانت تُغنى في الزوايا الصوفية إلى حركات متلاحقة تتم تأديتها بالأرجل»[89].

في القرن العشرين لم يكتفِ عمر البطش - الذي أخذ السماح عن شيخيه: أحمد عقيل وصالح الجذبة - «بنقل السماح من الزوايا والتكايا، ومن حلته الدينية، إلى الفرق الفنية الحديثة فحسب، إنما أضاف حركات وتشكيلات نوعية جمالية تواكب التطورات الحالية الفنية المعاصرة، خصوصًا في توافق الرقصات في إيقاعها الجسدي الحركي مع الإيقاع الشعري والموسيقي للإنشاد والغناء، ففي التكايا والزوايا كان المريدون في الطريقة الصوفية يرقصون على إيقاعات القدود والموشحات الدينية والصوفية الموروثة عن النابلسي والكيلاني وغيرهم من الأقطاب، ولباسهم هو اللباس الشعبي، أما الفرق الفنية الحديثة منذ عهد الاستقلال فترقصه على إيقاعات الموشحات الغزلية والخمرية... ولباسهم يخضع للتصميم والتفصيل واختيار الألوان الزاهية والأقمشة الناعمة الرقيقة تمد المتفرج بمتعة جمالية، قد تحمل مناخات أندلسية أو مناخات معاصرة»[90].

وقد برز في مدينة حلب مجموعة من أعلام هذا الفن، ومنهم:

أ. صالح الجذبة (1858-1922م): مدرب فرقة أبي خليل القباني على الموشحات ورقص السماح ومؤلف كتاب: سفينة الحقيقة في علم السماح والموسيقا.

ب. الشيخ محمد جنيد (1874 - 1933م): أخذ عن الحاج أحمد الشعار الموشحات ورقص السماح.

ت. مصطفى الخشّان (1885م): تلقى السماح والموشحات وأوزانها على أيدي محمد النيال ومصطفى المعظم والشيخ كامل الهبراوي.

ث. عمر البطش: «ملحن الموشحات الأشهر في حلب، وهو من منشدي الزاوية الهلالية، وكان في داره ما يشبه صف الدراسة، إذ كان تلامذته كثرًا ينقسمون إلى مجموعات»[91]، وهو صاحب الإضافة النوعية في رقص السماح، الذي عمل على نقله إلى دمشق عندما كان مدرسًا للموشحات في معهد الموسيقى الشرقية، ومدربًا له في مدرسة دوحة الأدب للفتيات في دمشق عام 1947م.

---

(87) السابق، ص64.

(88) السابق، ص66.

(89) حسان عباس، الموسيقى التقليدية في سوريا، (بيروت: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة اليونسكو، 2018م، ص215.

(90) انظر: عبد الفتاح رواس القلعة جي، التواشيح والأغاني الدينية في حلب، ص67.

(91) محمد قدري دلال، القدود الدينية: بحث تاريخي وموسيقي في القدود الحلبية، ص20.



ج. عبد الوهاب السيفي (1889 -): تولى تدريس الموشحات ورقص السماح في معهد الموسيقى الشرقية لدمشق بعد وفاة عمر البطش، وترك لنا «مخطوطة السفينة المختصرة، نظم العقود»، أخذ محتوياتها عن سفينة الحقيقة للشيخ صالح الجذبة وجمع فيها حوالي 400 موشح مما تنشده الطريقة القادرية، وحوالي خمسين وزنًا من فصول رقص السماح لعمر البطش[92].

ح. حسن بصال (1926م): أخذ الموشحات ورقص السماح عن عمر البطش، وامتاز بمحفوظاته الغزيرة من التراث الغنائي الديني والموشحات (وما يقترن بها من السماح)، وهو الذي علم أجيالًا من الناشئة رقص السماح.

3. الشعر الصوفي

شكل الإنشاد الصوفي جزءًا جوهريًا من التجربة الصوفية في زوايا حلب وتكاياها، إذ اعتمد منشدو الزوايا الكلاسيكية فيها على التراث الشعري للمتصوفة الكبار، خاصة في الموشحات، مثل: السهروردي، وجلال الدين الرومي، والقاسم الوسطي (589ه)، وشهاب الدين أحمد بن محمد المعروف بحميد الضرير (791ه)، وعماد الدين النسيمي (820ه)، وابن الحنبلي (971ه)، وابن الدباغ الميقاتي (1174ه)، ومحمد أبو الوفا الرفاعي وابنه محمد بهاء الدين الرفاعي (1290ه). وفي القدود كان الشيخ أبو بكر الهلالي (1183ه)، والمتصوف عمر اليافي (1817ه)، والشاعر أمين الجندي (1257ه)، وعمر بن الفارض، ومحيي بن عربي، وكان أهمهم عبد الغني النابلسي (-1641 1730م)، وعيس البيانوني (1943 ت)، وأبو الهدى الصيادي (1909ه)[93]، والروّاس.

أما في القرن العشرين، ومع تطور أدوات حركة الإنشاد الصوفي في مدينة حلب لحنًا وأداء ودخول الأدوات الايقاعية وغيرها، إضافة إلى خروج الإنشاد من الزوايا الى الحياة العامة، فقد برز في حلب شعراء صوفيون عاشوا في الزوايا أو تأثروا بالحالة الصوفية التي تهيمن على الوسط الحلبي، فعبروا عن تجربتهم شعرًا، فكانت نصوصهم مادة للمنشدين الحلبيين، ومنهم:

عيسى البيانوني (1873 - 1943م): من قرية بيانون المحاذية لمدينة حلب، درس في المدرسة العثمانية، فهو عالم متصوف تبنى الطريقة النقشبندية والرفاعية، وعمل مدرسًا لمادة الأخلاق في المدرسة الخسروفية، هي المادة الوحيدة المتعلقة بالتصوف، وهو شاعر صوفي له كثير من الكتب، منها: أكواب الرحيق في آداب الطريق، وفتح المجيب في مدح الحبيب، وغاية المطلوب في ورؤيا المحب للمحبوب، وفي المحبة النبوية[94]. ومن أشعاره:

الحبّ أشرفُ ما حوتهُ أضالعُ ... والعُمْرُ إلا في المحـبة ضـائعُ

(92) عبد الفتاح رواس القلعة جي، التواشيح والأغاني الدينية في حلب، ص188.

(93) أبو الهدى الصيادي: هو محمد بن حسن وادي بن علي الصيادي الرفاعي الحسيني، أشهر علماء الدين في عصره، كان شيخًا للسلطان العثماني عبد الحميد الثاني، وله العديد من الكتب: قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر، فرحة الأحباب في أخبار الأربعة الأقطاب، وغيرها الكثير.

(94) موقع جواهر حلب: https://beyanouni.com/isa/



لا يشغلنّك شاغلٌ عن حبّ من	بدرُ السماء له عُبَيدٌ طائعُ
يمّمْ حمى أعتابه بتذلّلٍ	والْثمْ ثراهُ وأنت باكٍ خاشعُ
وحياتِه أنا مغرمٌ في حبهِ	وبفضله في كلّ آنٍ طامعُ
لولا رجائي أن أفوزَ بقربه	لأبادني سهمُ البعادِ الصادعُ
نورٌ من النور القديم قد انجلى	فرْدٌ لأشتات المعالي جامعُ

بكري رجب الحلبي (1910-1980م): خريج المدرسة الخسروية، وعمل مدرسًا في المدارس الشرعية في حلب، وهو شاعر صوفي له مؤلفات عديدة، منها: المدائح النبوية والأشعر الحكمية، وهداية المريد إلى جوهرة التوحيد، والرسالة الشافية في الشعر والعروض والقافية، والمثل العليا في الحب للجناب المحمدي، وغيرها[95]. ومن أشعاره:

راق كأس الصبا يا نفس طيبي	واهنئي هذي ديار الحبيب
هذه الدار دار خير البرايا	سيد المرسلين الحسيب النسيب
بلد حلّ خير النبيين فيه	أحمد صفوة القريب المجيب

صالح الحلبي (أبو أحمد المارعي 1907 - 1987م): من مدينة مارع في ريف حلب، من أتباع الطريقة النقشبندية، وهو شاعر القصيدة والموال والموشحات والقدود والمدائح النبوية، التي غناها المطربون أو المنشدون في حلب أمثال: صبري مدلل وصباح فخري وحسن حفار وغيرهم[96]. ومن أشعاره:

هيّا لنقضي في الوصالِ زمانا	طربًا ونُدلي في الغرامِ بيانا
بلد حلّ خير النبيين فيه	أحمد صفوة القريب المجيب
ونشمّ وردًا قد سقتهُ عيوننا	عقيانَ دمعٍ فاستهلَّ جُمانا
فعلاجُ مرضى الحبِّ وصل حبيبهم	وعلاجنا فيه الرّضا وشِفانا
وشعارُ أهل العشق ذلّ نفوسهم	وشعارنا في الحبّ سفكُ دمانا

(95) انظر: https://www.almoajam.org/lists/inner/1475 وأيضًا https://islamsyria.com/site/show_cvs/49

(96) موقع جواهر حلب: http://www.aleppojewels.net/page.php?id=192



لا تـعجـبوا من دُرِّ دمعي إذْ غدا	يومَ النوى لفراقكم مرجانا

رشيد الراشد التادفي (1880-1989م): عالم وشاعر صوفي، أخذ الطريقة النقشبندية من جماعة أبي النصر، وله كتب غزيرة تصل إلى أكثر من خمسين كتابًا، ومنها: مجموعة قصائد ونشائد صوفية نبوية، والروضة الندية في القصائد الغزلية، ومجموعة قصائد وفوائد واستغاثات ربانية، وأكثر كتبه شهرة هو كتاب: الدر المنظم في وجوب محبة السيد الأعظم[97]. ومن أشعاره:

وينشدنا أغاني الحب صرفًا	فتهتز البرايا إن تكلمْ
يضوع شذاه في شرقٍ وغربٍ	فيشفي قلب مفؤودٍ مكلم
ولا عيب بساحته نراه	سوى ما فيه من فضل مسلمْ
أيا من جل علمًا واقتدارًا	وفضل يديه كل الناس عمّمْ
وشاد من المكارم بيت عزٍّ	وحاز بسعيه من كل مغنمْ
فكم من تائهٍ أرشدت يومًا	وكم أظهرت حقًّا كان يهضمْ

أما الشعر الشعبي الذي يختلف عن شعر القصيدة الفصيحة المقفاة، فهو شعر الموال الصوفي الذي كُتب خصيصًا للإنشاد الصوفي ويسمى الموال السبعاوي، وله أسماء أخرى مثل: البغدادي، والنُعماني، والشرقاوي وغيرها، «والسبعاوي الحلبي، فمؤلف من سبع أبيات على البحر البسيط، باللهجة المحكية التي سادت في مدينة حلب قبل أكثر من مائة عام، ويتضمن ألفاظًا فصيحة غير معربة» [98]، نذكر منه على سبيل المثال الموال السبعاوي الذي غناه صباح فخري أشهر مطربي حلب:

يا لائمي في الهوى العذري كفاك شجار

ما أنت ملوع ولا عالم بحالي اش جار

ظلم اللي أحبه عدل مهما بحكمه اش جار

راضي ولو صرت عند أهل العشق عبره

عالجت روحي فلم أحصل لها عبره

يا قلب انعي ويا عين اذرفي عبره

تروي وتنبت بقاع الماحالات اشجار

"لم ينتشر في حلب ضرب من الشعر الشعبي الغنائي مثلما انتشر الموّال، وقلما تخلو السهرة من صوّيت أو أكثر يتعاورون غناء المواويل حتى مطلع الفجر وفي السهرات الدينية يتخلل الوصلة الغنائية من الموشحات والقصائد

(97) https//:islamsyria.com/site/show_cvs246/

(98) محمد قدري دلال، القدود الدينية: بحث تاريخي وموسيقي في القدود الحلبية، ص37.

الدينية غناء المواويل الصوفية والزهدية الحكمية والمدحية بالرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم"[99] .

"وتشكل المواويل السبعاوية في حلب تسعين في المئة من مجموع المواويل الحلبية، والموال السبعاوي يشمل على سبع خانات تنتهي الثلاث الأوليات منها بكلمة، وتنتهي الثلاث التاليات بكلمة واحدة غيرها، وتنتهي الخانة السابعة بالكلمة التي انتهت بها الثلاث الأوليات"[100]. وكان محمد عاصي أكثر نظّام حلب انتاجًا للمواويل الدينية ونذكر منها:

هل للربيع وزها والخير عاود بهم

وتنور الكون بعد الكان داجي بهم

في مولدك روح للمشتاق دايم بهم

يبكي من الشوق نحوك إن سرت عيسا

رحمه وهداية كنت لا عل أو عيسى

انت الرسول الذي بشر به عيسى

بل دعوة الحق لإبراهيم: وابعث بهم[101]

ومن شعراء هذا الفن في حلب: أحمد صيداوي، محمد الشامي، عمر فتحي، صالح المارعي، مصطفى قرنة، طاهر الملاح، محمد جليلاتي، أحمد مشهداني، مصطفى سندة، محمد أحمد سرميني، ويحكى أن سعيد الحايك هو أول من ابتدع الموال السبعاوي الذي يقول:

من بنت وهب استنارِ الكونْ بولادها (بولادتها)

وانهزّ إيوان كسرى، وانحنى بُولادها (حديده)

أكرِمْ بطه، وبالزهْرا، وبولادها (أولادها)

مَنْ شرفوا الكون في سيرهم وارْواحهم (ذهابهم ومجيئهم)

أهلِ العَبا من آنسو جبريل برواحهم

روحي فِدا من دفوا الأمجاد برواحْهم (أرواحهم)

بقولب صاغ داوود بُولادها (دروعها الفولاذية)

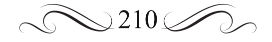
وغنى الموال السبعاوي كثير من مغني حلب ومنشديها، منهم: صباح فخري، حسن حفار، محمد خيري، أديب الدايخ، وأحمد الفقش، وغيرهم[102].

(99) عبد الفتاح رواس القلعة جي، التواشيح والأغاني الدينية في حلب، ص86.

(100) حسن أحمد خياطة، موسوعة المواويل الحلبية، (حلب: دار القلم، 2009م)، ص15.

(101) المووايل الحلبية، ص187.

(102) انظر: التواشيح الدينية، ص88، 90.



4. الفن التشكيلي

حلب مدينة عريقة في صوفيتها وفنها، حضرت فيها الفنون المختلفة منذ أقدم العصور، وقد برز في مدينة حلب فنانون تشكيليون كانوا من رواد الفن التشكيلي في سورية، أمثال: فاتح المدرس ولؤي كيالي ووحيد مغاربة، وغيرهم.

لئن كان التصوف ركنًا أساسًا في بناء هوية مدينة حلب التاريخية والفكرية والاجتماعية، فمن الطبيعي أن يتأثر الفن الشكيلي منذ بدايته، ابتداءً من فاتح المدرس في ستينيات القرن الماضي، بالثقافة الصوفية (لوحة الدراويش لفاتح المدرس مثلًا)، وقد تطور إلى أن أصبح التعبير عن أفكار الصوفية وتصوراتهم ورموزهم موضوعًا أساسيًا لبعض فناني حلب، ومنهم:

وليد كموش (1948م)[103]: فنان تشكيلي حلبي، درس في كلية الفنون الجميلة في دمشق عام 1981م، ودرّس في معهد إعداد المدرسين ومركز الفنون الجميلة في حلب، تأثر بالبيئة الصوفية في حلب، خصوصًا الزوايا أو التكايا التي يزورها في طفولته، فجاء الجزء الأكبر من لوحاته الفنية التي بدأها عام 1998م معبرًا عن الأفكار الصوفية ورموزها بمضامين وجودية وأخلاقية وجمالية لافتة.

وقد رسم الفنان كموش الطقوس الصوفية المختلفة، منها: المسيرة الصوفية والمولوية والرقص الصوفي وبعض شيوخ الطرق في مدينة حلب[104].



(103) حصل الباحث على اللوحات من الفنان نفسه.

(104) مقابلة مع الفنان وليد كموش في مدينة إسطنبول بتاريخ 2020/10/3م.



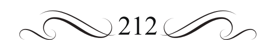
عبد المحسن خانجي (1950م)[105]: فنان تشكيلي حلبي، لم يدرس في كلية الفنون الجميلة، لكنه طور تجربته الفنية الخاصة بالاعتماد على ذاته، كما أسس صالة خاصة لعرض الفن التشكيلي في مدينة حلب (كاليري الخانجي للفنون الجميلة) عام 1990م، وقد أدخل مادة النحاس كمادة أساسية في التشكيل الفني بين 1975-1995م، وأقام أكثر من 45 معرضًا في الكثير من دول العالم، ومنها عشرة معارض في الفن التشكيلي الصوفي، منها معرض[106] المولوية بين الحركة والسكون، وهو المعرض الذي أحدث ضجة ثقافية قوية في سورية ذاك الوقت.



وقد تميزت لوحاته بالاتكاء على الأفكار الصوفية ورموزها، إضافة إلى التعبير عن وجدانيات الصوفية

(105) حصل الباحث على اللوحات من الفنان نفسه.

(106) موقع الفن السوري الحديث التابع لوزارة الثقافة السورية &http://syrianart.gov.sy/web/arabic/index.php?node=52&cid=378



وأذواقهم وحالهم الروحي، خصوصًا لوحاته التي أطلق عليها الفنان نفسه اسم «البُنّيات»، إذ استخدم اللون البني فقط للدلالة على لون الأرض، قداسة المادة التي خلق منها الإنسان، إضافة إلى اللون الأزرق (الخرزة الزرقاء) للدلالة على السماء، وما تحمله من معانٍ قدسية واضحة عند الصوفية، وقد تقصد البعد التجريدي في لوحاته، التي يرسم فيها الإنسان على شكل ذرات تراب منثورة بين السماء والأرض[107].



5. فن الخط الحروفي

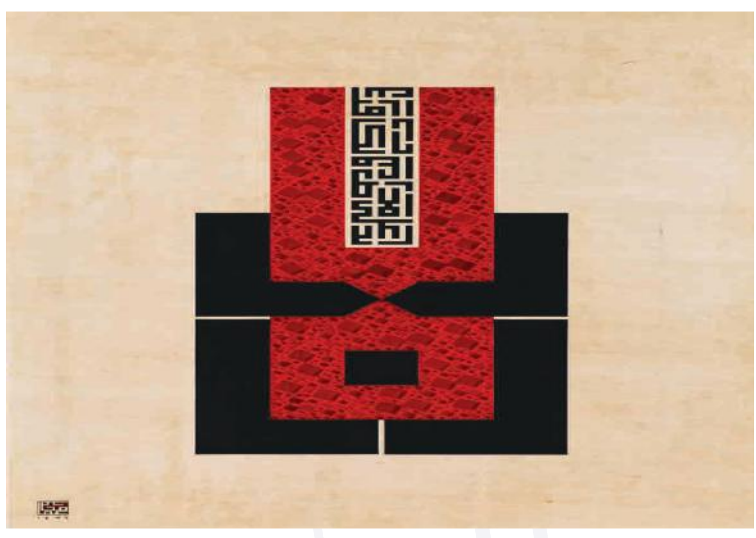
تعد هندسة الخط العربي عنصرًا مهمًا من عناصر هوية الحضارة الإسلامية الغنية وأحد مظاهر غناها وتنوعها، وكان تقعيد هذا العلم ووضع أصول وقواعد خاصة وثابتة له أمرًا يعبر عن المكانة المتميزة التي حظي بها في تاريخ الحضارة الإسلامية، الذي تركت التحولات الحضارية أثرها فيه.

ولأن حلب حاضرة إسلامية مهمة، اشتهر أهلها «بحسن الخط كما اشتهروا بفن الموسيقى وحسن الصوت. وكان الناس في الشهباء يعتبرون حسن الخط مزية كبيرة وبابًا عظيمًا من أبواب الغنى، حتى اشتهر بين الحلبيين قولهم الجاري مجرى المثل عندهم: (حسن الخط سوار من ذهب)»[108]، وقد أكمل عدد من خطاطيها في القرن العشرين السير على الأصول والقواعد التي سار عليها الخط العربي خلال تاريخه، كما ظهر في حلب تيار آخر عمل على تجاوز التقاليد التي اعتاد عليها الخطاطون بطريقة مبدعة أغنت الحياة الثقافية في حلب، ومنهم الخطاط إبراهيم الرفاعي (1904-1983م)، وبشير الإدلبي.

(107) مقابلة صوتية عبر «الواتساب» مع الفنان عبد المحسن خانجي بتاريخ 2020/10/11.

(108) الغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب، ج1، ص140.

أما الخطاط محمد عماد محوك[109] (المولود في حلب عام 1959م) فإنه يحيا تجربته الصوفية الخاصة - بكل طقوسها المعروفة عند أهل التصوف كالحال والسكر والحضرة والتجلي والترقي - أثناء تشكيل لوحته الحروفية، والتي تحضر فيها إبداعات هندسية فنية جمالية لم يعرفها الخط العربي من قبل.



وإذا كان عماد الدين النسيمي (شهيد التصوف في حلب) صاحب الدعوة الحروفية قد اتكأ على الحرف ودلالاته الرمزية في فهم الوجود، فإن محوك أكمل مسيرة النسيمي، لكن عبر خلقه أشكالًا مبدعة ومبتكرة تعبر عن المضامين الروحية المتعددة للحرف العربي.



(109) مقابلة مع الخطاط محمد عماد محوك في إسطنبول بتاريخ 2020/10/12، وحصل الباحث على اللوحات من الفنان نفسه.

وأيضًا، إذا كان الخطاط عماد محوك قد عبر بالحرف عن تجربته الصوفية، فإن الفنان سعيد الطه (1951م) بنزعته الفنية قد حوّل الحرف إلى لوحة تشكيلية مبدعة بأسلوب تجريدي يعتمد على «إضفاء المناخات الروحية المدهشة من خلال الحوار الهرموني للأشكال والألوان، التي تحمل المشاهد إلى عوالم غير مألوفة في أرض الواقع وإكسابها مسحة صوفية غنية»[110].

(110) طاهر البني، «سعيد الطه من التعبيرية إلى التجريد الصوفي»، الحياة التشكيلية، العدد: 67، (2000م)، ص68. ومصدر اللوحة من:

https://cutt.us/SbBUq

خاتمة

حلب مدينة صوفية، لم تحضر فيها السلفية (بأشكالها العلمية والحركية والجهادية كلها) يومًا، وإن حضرت فهي ظاهرة فردية لا تملك حاضنة اجتماعية تعبر عنها، ودليلنا على ذلك وجود جماعة غرائب الشام في شرق حلب التي أسسها أبو القعقاع قول آغاسي في صناعة مخابراتية أسدية غريبة عن طبيعة المجتمع في مدينة حلب، كان الهدف الرئيس من صناعتها تعطيل المشروع الأميركي في العراق من خلال إرسال المقاتلين الإسلاميين إلى هناك.

وبخلاف ما ذهب إليه باحثو الكتاب المعنون بـ«الإسلام النائم - التصوف في بلاد الشام»[111]، فإننا نعتقد أن التصوف ليس إسلامًا نائمًا في مدينة حلب، يشهد على ذلك تعدد المؤسسات الصوفية فيها (المدارس والطرق وغيرها)، وتنوع آثارها التي أغنت الحياة الثقافية بكل تجلياتها الأدبية والفنية والفكرية، ما أسهم إسهامًا حيويًا في بناء المنظومة الفكرية والاجتماعية والقيمية في حلب.

فلم تكن الحركة الصوفية امتدادًا لتاريخ التصوف في مدينة حلب وتطورًا فحسب، إنما أيضًا جاءت استجابة لطبيعة حلب التجارية والصناعية التي وجدت طريقها إلى الإسلام من باب التصوف بوصفه تدينًا لينًا يحقق أهدافها وغاياتها.

وقد تركت القيم الصوفية الأساسية أثرها الواضح في بناء المجتمع الحلبي، وخاصة قيمة التسامح التي أسهمت في التعايش السلمي بين مختلف المكونات الدينية والفكرية والاجتماعية والإثنية لمدينة حلب.

وأسهمت قيمة التواضع ذات المنشأ الصوفي كثيرًا في تهذيب الشخصية الحلبية التي يعتز أبناؤها بأنها أقدم مدينة في التاريخ، وبأنهم أهل صناعة وتجارة وفن، إضافة إلى ترسيخ الطرق الصوفية لقيم المساواة بين المريدين والأتباع بغض النظر عن اختلاف طبقاتهم الاجتماعية الغنية أو الفقيرة، ومن ذلك على سبيل المثال إقامة دار نهضة العلوم الشرعية (الكلتاوية) كمدرسة خاصة بأبناء الريف الفقير المحيط بحلب أسوة بنظيرتها في حلب المدرسة الشعبانية الخاصة بأبناء المدينة فقط.

تركت الطقوس الصوفية، مثل الحلقة والذكر الجماعي والإنشاد المشترك، أثرها الكبير في نمط الحياة الاجتماعية القائمة على طقوس المشاركة الجماعية المتعاونة في المناسبات الاجتماعية والدينية بمثل الاحتفال بالمولد النبوي، وليلة النصف من شعبان، والأذان الجماعي، وغيرها.

إن تقديرنا الإيجابي للدور الذي قامت به الحركة الصوفية في الحياة الاجتماعية والفنية والأدبية لا يحجب عنا موقفها من الثورة السورية عام 2011م، الذي شهد انقسامًا عاموديًا حادًا كما هو حال انقسام المجتمع السوري عمومًا؛ إذ عارض جزء من الحركة الصوفية في حلب النظام الأسدي بالوسائل الدعوية والسياسية والعسكرية كلها، وبعضهم اتخذ موقفًا رماديًا صامتًا يحفظ به مكاسبه من السلطة وينال من خلاله شرف المعارضة لها، لا سيما في جلساتهم الخاصة، بينما كان الطرف الثالث الذراع الديني والإعلامي للسلطة الإجرامية الأسدية في حربها على الشعب السوري منذ عام 2011م حتى الآن.

(111) هناك كتاب جماعي صدر عام 2013م عن مركز المسبار للدراسات والبحوث، بعنوان: (الإسلام النائم - التصوف في بلاد الشام)، وصف به الباحثون المشاركون الحياة الصوفية في سورية ولبنان وفلسطين والأردن.

المصادر والمراجع

1. الخاني. عبد المجيد بن محمد، الحدائق الوردية في حقائق أجلاء النقشبندية، ط2، (أربيل: دار ئاراس للطباعة والنشر، 2002م).
2. السخاوي. محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة، محمد عثمان الخشت (محققًا)، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1985).
3. الصيادي. أبو الهدى، الطريقة الرفاعية، (مصر: دار السعادة، 1325هـ).
4. الطباخ. محمد راغب، إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، محمد كمال (محققًا) ط2، (حلب: منشورات دار القلم العربي، د.ت).
5. العسكري. عبود، تاريخ التصوف في سوريا: النشأة والتطور، الزمان، المكان، الإنسان، (دمشق: دار النمير، 2006).
6. الغزي. كامل بن حسين الحلبي، نهر الذهب في تاريخ حلب، ط2، (حلب: دار القلم، 1419هـ).
7. القاسمي. محمد جمال الدين، موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين، عاصم بهجة البيطار (محققًا)، ط1، (بيروت: دار النفائس، 1981م).
8. الكيلاني. عبد القادر، الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل: في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية، أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة (واضع الحواشي)، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997).
9. الكيلاني. ميعاد شرف الدين، الطريقة القادرية أصولها وقواعدها كما أرساها الإمام عبد القادر الكيلاني، (بيروت: دار كتاب ناشرون، 2014م).
10. النبهان. محمد فاروق، الشيخ محمد النبهان: شخصيته، فكره، آثاره، (حلب: مكتبة دار التراث، 1423هـ).
11. باذنجكي. حسن سائد باذنجكي، الزاوية الباذنجكية وأصولها العريقة وفروعها، (حلب: د.ن، 1430هـ).
12. ـــــــــ، المدرسة الطُرنطائية: موقعها، تاريخها، وصفها المعماري، أعلامها، (حلب: د.ن، 1430هـ).
13. بطاطو. حنّا، فلاحو سورية: أبناء وجهائهم الريفيين الأقل شأنًا وسياستهم، عبد الله فضل ورائد النقشبندي (مترجمان)، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014م).
14. بكرو. كمال الدين، التعليم الشرعي في حلب منذ عام 1918م إلى عام 1958م، (د.م: د.ن، 1998).
15. بيريه. توماس، الدين والدولة في سوريا، حازم نهار (مترجمًا)، (إسطنبول: مؤسسة ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020م).
16. خياطة. حسن أحمد، موسوعة المواويل الحلبية، (حلب: دار القلم، 2009م).

17. دلال. محمد قدري، القدود الدينية: بحث تاريخي وموسيقي في القدود الحلبية، (وزارة الثقافة، 2006م).

18. رواس القلعة جي. عبد الفتاح، التواشيح والأغاني الدينية في حلب، (الكويت: مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، 2006م).

19. سراج الدين. عبد الله، التقرب إلى الله تعالى: فضله، طريقه، مراتبه، ط2، (حلب: دار الفلاح، 1997).

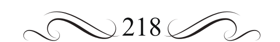
20. سراج الدين. عبد الله، سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم - شمائله الحميدة، وخصاله المجيدة، ط7، (حلب: دار الفلاح، د.ت).

21. عباس. حسان، الموسيقى التقليدية في سوريا، (بيروت: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة اليونسكو، 2018م).

22. عيسى. عبد القادر، حقائق عن التصوف، ط16، (حلب: منشورات دار العرفان، 2007).

23. كاتبي. عدنان، التعليم الشرعي ومدارسه في حلب في القرن الرابع عشر الهجري، (حلب: مديرية الكتب الجامعية، المطبعة الرقمية، 2006).

24. مسعود. محمد زكريا، صور ومواقف من أعلام الطريقة النقشبندية في بلاد الشام المباركة، (دار فصلت، 2009م).



التصوف وأثره في الجزيرة السورية

علاء الدين جنكو[1]

المقدمة

تتربع سورية بوصفها دولة ذات سيادة على أساس واسع تزينه أطياف متنوعة من الديانات والطوائف والمذاهب، ويعد السنة المكون الأكبر في البلد، ويتمثل تحت ظلاله التنوع القومي العربي والكوردي والتركماني والشيشاني وغيرهم.

تميزت هذه القاعدة الدينية للمجتمع السوري عموما بالاعتدال والوسطية ونبذ التطرف والتشدد، واتسمت بطابعها وتوجهها الصوفي المتنور.

الجزيرة السورية بمكوناتها المختلفة سيطرت الطرق الصوفية على صبغتها الدينية، لتصبح مركزًا مهمًا لأشهر طريقة صوفية؛ وهي النقشبندية.

هذا الانتشار الموغل للتصوف في مجتمع الجزيرة أثمر عددًا من النقاط المشرقة فيها كما رسم في بعض الأحيان نقاطًا سوداء أثرت في مسار دعاتها.

لم يكن النظام محض متفرج على ما يجري هناك بل حاول قدر الإمكان الاستفادة من زعامات التصوف ومشايخها الذين حاولوا بدورهم نشر دعواتهم وتكثيف نشاطهم، فنشأت علاقة أمر واقع بينها وبين النظام قائمة على أساس غض الطرف والنأي بالنفس.

وبقدر حماية نهج التصوف سلوكيات أهل الجزيرة كسياج مانع لكل ما يشوه صورة الإسلام الحنيف من تشدد وتطرف وإرهاب، كانت له أيضًا نقاط سوداوات أصبحت، وما زالت، محل استفسار كثير منا، والمطالبة بدراستها ونقدها.

حاولت قدر الإمكان خلال هذا البحث التطرق لهذا الجانب واضعا الموضوعية نصب عيني وأدعو الله أن أكون قد وفقت لذلك.

ولعل أهم العوائق التي حالت دون الوصول إلى المراد بشكله المطلوب قلة المصادر المكتوبة والمدونة فيه، لذلك اعتمدت على منهج الرواية في نقل الأحداث من خلال أشخاص عاشوا الحدث، فكانوا لي خير مصدر لذلك.

---

(1) علاء الدين جنكو: أستاذ مساعد في قسم القانون بكلية القانون والسياسة بجامعة التنمية البشرية في السليمانية.

المبحث الأول: ماهية التصوف وتاريخ نشأته في الجزيرة

المطلب الأول: ماهية التصوف ونشأته

المسألة الأولى ماهية التصوف

أولا: معنى التصوف لغة واصطلاحًا

التصوف في مفهومه العام هو الطريقة التي يتعبد بها أتباع الطائفة الصوفية، أما معنى التصوف الخاص فإنه يقسم إلى شقين رئيسين، وهما معنى التصوف لغةً ومعناه اصطلاحًا أو ما يقصد به، لذا سيتم توضيح معنى التصوف بشيء من التفصيل في ما سيأتي:

التصوف لغة: التصوف لغةً مصدر الفعل تصوفً، والمتصوف هو الشخص المنتمي إلى الطائفة الصوفية، وذهب أحمد بن علي المقري إلى أن كلمة صوفية كلمة مولدة لا يشهد لها قياس ولا اشتقاق في اللغة العربية(2).

وقال ابن خلدون: "والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف"(3).

التصوف اصطلاحًا: يقول صاحب تنوير القلوب: "فحد التصوف: هو علم يعرف به أحوال النفس محمودها ومذمومها، وكيفية تطهيرها من المذموم منها، وتحليتها بالاتصاف بمحمودها، وكيفية السلوك والسير إلى الله تعالى والفرار إليه"(4).

ثانيًا: سبب تسميتهم بهذا الاسم

ذكر العلماء بعض الأسباب في تسمية القوم بهذا الاسم (الصوفية) فمنهم من ذهب إلى أنهم سموا صوفية نسبة لهم إلى ظاهر اللبسة، لأنهم اختاروا لبس الصوف لكونه أرفق، ولكونه كان لباس الأنبياء عليهم السلام، وفيه - أي في تسميتهم نسبة إلى لبس الصوف(5).

ومنهم من قال: إنه الصفاء، والصوفي من صفا قلبه من الكدر، وامتلأ من العبر، واستوى عنده الذهب والمدر(6).

المسألة الثانية: ماهية التصوف وثمرته ونشأته

---

(2) - انظر: أحمد بن علي المقري، المصباح المنير، يوسف الشيخ محمد (محققا)، ط 2، (بيروت، المكتبة العصرية، 1418هـ)، ص183.

(3) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، خليل شحادة (محققًا)، ج1، ط2، (بيروت: دار الفكر، 1988)، ص611.

(4) محمد أمين الكوردي، تنوير القلوب، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ص435.

(5) شهاب الدين عمر السهروردي، عوارف المعارف، أحمد عبد الرحيم السايح (محققًا)، ط1، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2006)، ج1ص70.

(6) عدنان حقي، الصوفية والتصوف، ط 2، (دمشق: دار العلوم الإنسانية، د.ت)، ص 28، وانظر: محمد أمين الكوردي، تنوير القلوب، ص 438، و ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (السعودية: الأوقاف السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004). 6/11.



أوّلا: ماهية التصوف وثمرته

يقول بعضهم إن الفقر هو أساس التصوف، ومنهم معروف الكرخي الذي يقول: من لم يتحقق بالفقر لم يتحقق بالتصوف[7].

وأهل الشام لا يفرقون بين التصوف والفقر يقولون: قال الله تعالى: ﴿ للْفقراء الذين أحْصروا في سبيل الله لا يسْتطيعون ضرْبًا في الْأرْض يحْسبهم الْجاهل أغْنياء من التعفف ﴾[8]

ويقول الإمام الجنيد: وقد عرفه أيضا بما يلي فقال: "التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبعية وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدواعي النفسانية ومنازلة الصفات الربانية والتعلق بعلوم الحقيقة واتباع الرسول في الشريعة"[9].

ثانيًا: نشأة التصوف

لا يعرف على وجه التحديد من بدأ التصوف في الإسلام[10]، ومما ورد أن التصوف أول ما نشأ بالبصرة، وأول من بنى ديرة التصوف بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد من أصحاب الحسن البصري[11].

وبعضهم يصرح: "أن الصحابة والتابعين - وإن لم يتسموا باسم التصوف - كانوا صوفيين فعلا، وماذا يراد بالتصوف أكثر من أن يعيش المرء لربه، ويتحلى بالصفات الحسنة، وملازمة العبودية لله تعالى والإقبال عليه بالروح والقلب في جميع الأوقات، ومراقبة الله تعالى في كل أحواله"[12].

ويرجع صاحب هذا الرأي عدم ظهور مصطلح التصوف، أو تسمية الصوفية زمن الصحابة والتابعين إلى عدم الحاجة إليه، إذ كانوا أهل تقوى وورع ومجاهدة بطبيعتهم، هذا مع أنه يؤكد أن هناك مصطلحات علمية ظهرت بعد زمن الصحابة واستعملت دون نكير كعلم النحو والفقه، بعد أن دعت الحاجة إلى ظهورها، وكذلك علم التصوف[13].

المطلب الثاني: تاريخ التصوف في الجزيرة السورية

المسألة الأولى: نبذة عن الأسر الصوفية في الجزيرة السورية

(7) السهروردي، مصدر سابق، ص70.

(8) سورة البقرة / 273.

(9) محمد بن إبراهيم الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ط1، (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، 1969)، ص34.

(10) عدنان حقي، مرجع سابق، ص24.

(11) ابن تيمية، الصوفية والفقراء، قدم له محمد جميل غازي، (ب ط)، (جدة، دار المدني، د. ت)، ص15.

(12) من كتاب الذكرى السادسة لرحيل شيخ الطريقة النقشبندية ص9.

(13) المرجع السابق، بتصرف.



كانت الجزيرة السورية جزءًا من ولاية ماردين في العهد العثماني، وكان في هذه الولاية أسر صوفية منها: الأسرة الحامدية، والأسرة الخزنوية، والأسرة الزيبارية العلوانية، والأسرة الديرشوية.

أما الأسرة الحامدية: وعلى الرغم من شهرتها العظيمة في ماردين وما حولها، إلا أنها قلت شهرتها، ولم يبق في محافظة الحسكة السورية أحد منهم يعرف، إلا ما كان من الشيخ قطب الدين الحامدي، وكان قد سكن مدينة دير الزور السورية إلى أن توفاه الله فيها. (والشيخ فيض الله الحامدي الذي سكن عامودا)

أما الأسرة الزيبارية العلوانية: فقد كانت تقطن قرية باسرت في منطقة بوهطان، وكان من أمر هذه الأسرة أن صارت عمادة هذه الأسرة إلى الشيخ ابراهيم حقي ابن الشيخ حسين ابن الشيخ خالد الزيباري رحمهم الله بعد أن نال الشيخ إبراهيم حقي إجازة الخلافة من أبيه الشيخ حسين، ثم هاجر الشيخ إبراهيم حقي إلى العراق بعد انقلاب أتاتورك، ثم هاجر إلى سورية، واستقر في قرية حلوة من أعمال منطقة القامشلي إلى أن توفاه الله.

ثم خلفه ابنه الشيخ محمد زكي وبعد وفاة الشيخ محمد زكي، كان الشيخ علوان هو الخليفة من بعده، وبعد وفاة الشيخ علوان في بداية التسعينيات، أقام الشيخ محمد خاشع بن الشيخ إبراهيم حقي في مسجد أبيه وإخوانه ليقوم بمهمات الإرشاد والدعوة، أما الشيخ عدنان بن الشيخ إبراهيم حقي، فبقي مقيمًا في مدينة القامشلي يقوم بدوره بأداء المهمة من بعد أخيه الشيخ علوان[14].

وبعد وفاة الشيخ خاشع والشيخ عدنان تولى المشيخة الأستاذ الشخ كلال بن الشيخ محمد زكي، وما زال قائمًا بمهمته إلى يومنا هذا.

أما العائلة الديرشوية: فقد استقر الشيخ رشيد بن الشيخ محمد نوري في قرية الرميلة التابعة لمنطقة المالكية، يدعو إلى الإرشاد والصلاح إلى أن توفاه الله وخلفه في الإرشاد والدعوة ابنه الأكبر الشيخ محمد نوري، والذي نال الإجازة العلمية من الشيخ إبراهيم حقي، وبعد وفاة الشيخ محمد نوي تولى ابن عمه الشيخ محمد نذير المشيخة ثم آلت بعد وفاته إلى ابنه الأستاذ الشيخ محمد بشير الديرشوي الذي يقيم الآن في قرية مرجة المجاورة لقرية الرميلة[15].

الأسرة الخزنوية

وإضافة إلى هذه الأسر العريقة، فقد ظهرت أسرة صوفية في أواخر العهد العثماني وبدايات القرن العشرين الميلادي، تدعى الأسرة الخزنوية، ومؤسسها الشيخ أحمد بن ملا مراد رحمهما الله، وكان ملا مراد إمام مسجد قرية شوطي، التابعة اليوم لمدينة القامشلي.

وعلى الرغم من أن الشيخ أحمد وأباه كانا فقيرين جدًا إلا أن أبناء الشيخ أحمد وأحفاده اليوم حالتهم المادية ميسورة، إذ يملكون القرى والعقارات والعمارات وقطعان الماشية والأغنام في كل من سورية وتركيا.

---

(14) انظر: طه شكري، نبذة من أحوال المرشد إبراهيم حقي وأثره العلمي، ط1، (دمشق: دار النعمان، د. ت) ص15، ومحمد خير يوسف، تتمة الأعلام، ج2، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2002)،ص52.

(15) انظر: الشيخ محمد نوري الديرشوي، القطوف الجنية، (د.م، د.ن، د. ت) ص155.



أما اسم الخزنوية فقد اكتسبتها هذه الأسرة من إقامة الشيخ أحمد، رحمه الله، في قرية خزنة[16]، وهي من قرى منطقة القامشلي، حيث سكن فيها مدة، ثم انتقل إلى قرية تل معروف، والتي اشتراها الشيخ أحمد من الشيخ محمد العبد الرحمن شيخ عشيرة طيء العربية، وما زالت هذه الأسرة في هذه القرية.

فقد خلف الشيخ محمد معصوم أباه بعد وفاته ثم خلف الشيخ علاء الدين أخاه بعد وفاته، ثم خلف الشيخ عز الدين أخاه علاء الدين بعد وفاته، ثم خلف الشيخ محمد النجل الأكبر للشيخ عز الدين أباه، وهو في تل معروف (الشيخ محمد توفي في السعودية نتيجة حادثة سيارة منذ نحو عقد ونصف)، أما ابن الشيخ أحمد الأصغر الشيخ عبد الغني حصل على إجازة الخلافة في الطريقة النقشبندية من خليفة الشيخ أحمد، الملا أحمد المفتي مفتى مدينة الحسكة سابقًا[17].

وعلى الرغم من أن الشيخ أحمد ظهر في عصر متأخر نسبيًا بالنسبة إلى الأسر سابقة الذكر، إلا أن الأسرة الخزنوية اكتسحت الساحة، وامتد نفوذها الدعوي إلى بلاد بعيدة في كل من تركيا وسورية بل ولبنان وأوروبا، وهي اليوم صاحبة الصيت والشهرة. (تراجع تأثير هذه الأسرة بعد رحيل كل من الشيخ محمد معشوق الخزنوي والشيخ محمد الخزنوي عام 2005).

هذا وتوجد بعض العائلات الصوفية في مناطق متفرقة، كما هو الحال في مدينة تل كوجك وعامودة والحسكة، ولكن لا شأن لهم ولا شهرة في هذا المجال.

هذه نبذة سريعة ومختصرة جدًا عن وجود العوائل الصوفية في الجزيرة السورية. فما أثر هذا التصوف فيها؟

المسألة الثانية: الحياة الاجتماعية والثقافية والفكرية في الجزيرة السورية

كانت الحياة الاجتماعية في الجزيرة السورية لا تختلف عن غيرها من المناطق إن لم نقل إنها الأسوأ. فالنشاط الاقتصادي كان يقوم في هذه المنطقة على زراعة بدائية متخلفة، ورعي للأنعام في المراعي الوفيرة في تلك البلاد. ويقول الكاتب محسن سيدا: "فالتركيبة الاجتماعية للسكان والتي امتهنت الزراعة إلى جانب الرعي سمة مشتركة للسكان الكرد والعرب في البلاد الجزرية"[18].

إلا أن حياة الفقر والحرمان هي السائدة بين الغالب الأعم من السكان، بل أحيانًا كانت بعض القبائل تعتمد على أساليب الغزو والسلب والنهب، وكانت السرقة تعد سمة من سمات الشجعان في ذلك العصر.

وبقيت المنطقة تعاني التهميش الاقتصادي على مر الحكومات المتعاقبة على حكم سورية، وإن كانت في ظل حكم نظام الأسد هو الأسوأ في تاريخها، على الرغم أن منطقة الجزيرة هي السلة الحقيقية للاقتصاد السوري.

(16) انظر: علاء الدين جنكو، «إسهام الكورد في الحياة الروحية والدراسات الاسلامية في سوريا»، مجلة قلمون، العدد الثاني (أغسطس 2017)، ص 161.

(17) معتز الخزنوي، وعبد البديع الخزنوي، مكتوبات الشيخ أحمد الخزنوي، ط1، (إسطنبول: مكتبة أكتاش، د. ت) ص26.

(18) محسن سيدا، «أكراد الجزيرة في المصادر العربية الإسلامية»، موقع مدارات كورد، بتاريخ 27/6/ 2016 على الرابط:

https://www.medaratkurd.com/201606//



أما الحياة الاجتماعية فكانت قائمة على القبلية والعشائرية، فالآغا الأكبر هو رئيس العشيرة، وربما كان للآغا أبناء وأخوة منتشرين في قرى ومواقع عدة، يعد كل واحد منهم سلطة محلية تابعة لرئيس القبيلة، وكانت الموارد المالية لهؤلاء الأغوات تعتمد على الأتاوات، وأعمال السخرة الظالمة المفروضة على بقية أبناء القبيلة من الفلاحين والرعاة، وكانوا يعاملون عامة الناس بكل صلف وتكبر، بل ربما كانوا يوقعون كثيرًا من الأذى بالناس عن طريق السلطات الحاكمة في عصورهم.

أما من الناحية الفكرية والثقافية: فكان المجتمع يعيش في حضيض التخلف، حيث الجهل والأمية والخرافة والشعوذة قد أطفأت أنوار العقل، وجعلت المرء يعيش في ظلمات العماية، وشراك التقليد، وأوجال العصبية المقيتة، سواء كانت هذه العصبية قبلية أو دينية.

وعند الكلام عن النواحي الفكرية والثقافية، لا بد أن نتكلم عن الجانب الاعتقادي، فقد كان المجتمع يعيش عقيدة أقرب إلى الشرك منها إلى التوحيد، فكانت خرافة أن قبور الأولياء تنفع وتضر سائدة، فكان الناس - وربما ما يزال بعضهم - يتقربون إلى تلك القبور بالنذور والقرابين، يطلبون منها قضاء حوائجهم، وكانت عقيدة القائلة بأن سبع زيارات لمرقد الشيخ تعدل حجة؛ راسخة في عقول النساء خاصة.

فضلًا على ذلك، فإن عقيدة أن الشيخ يعلم كل صغيرة وكبيرة تبدر من المريد، حتى كان بعض الجهلة من المريدين - وأكثرهم جهال - يقولون إنهم يستحيون مجامعة زوجاتهم لأنهم يعلمون حق العلم أن شيخهم يراهم وينظر إليهم.

المبحث الثاني: آثار الطرق الصوفية في الجزيرة واستغلال النظام لها

المطلب الأول: أثر الطرق الصوفية في الجزيرة السورية

المسألة الأولى: بعض المظاهر الإيجابية في حياة القائمين على التصوف

- كانت الأسر الصوفية تبذل جهدها من أجل إصلاح المجتمع قدر المستطاع، فكانوا يأمرون مريديهم بالمعروف، وينهونهم عن المنكر، ويحذرونهم من سخط الله وعذابه، وكان بعضهم يتأثر بهذه التربية، وتظهر عليهم سيما الصلاح والالتزام بشريعة الله قدر المستطاع.

- كانت الأسر الصوفية تهتم بطلاب العلم، وتهيئ لهم الجو المساعد لطلب العلم من السكن والطعام، ولكن أسلوب الدراسة عندهم كان قديمًا متخلفًا يقتصر على الاهتمام باللغة العربية، وربما بشيء من العلوم الأخرى، ولكن من دون الاهتمام بالكتاب والسنة؛ لذلك كان المتخرجون والمجازون من معاهدهم لا يصلحون إلا لإمامة مسجد، وغسل أموات، وإبرام عقد الزواج، مقابل جزء من الزكاة يدفعه إليهم أهل القرى التي يعينون فيها من قبل المشايخ؛ رؤساء الأسر الصوفية.

وقد سجل لآل الخزنوي أنهم أسهموا في تطوير المجال التعليمي، حيث أُنشِئت أول مدرسة نظامية خاصة



في القامشلي عام 1956م على يد الشيخ محمد معصوم الخزنوي، لتكون المدرسة الخاصة الأولى على مستوى الجزيرة السورية، لكنْ لم يتم الاستغناء معها عن المدرسة التي كانت تعلّم وفق المنهج الكردي على الرغم من التوسع في بناء رياض الأطفال والمدراس والمعاهد، ولكن هذا المشروع لم يستمر في زمن أسلافه بالسوية ذاتها، ما أنتج في الحقيقة هيكلية تعليمية هشة وسطحية، على الرغم من أن عدد الطلبة كان قد ازداد أكثر مقارنة مع العهود السابقة.[19]

- لأن الناس كانوا ينظرون إلى الأسر الصوفية نظرة التقديس، كانت لهذه الأسر اليد الطولى في إجراء الصلح بين القبائل المتناحرة، أو الأسر المتقاتلة، فتضع الحد لاستفحال الشر، وتقطع دابر الفتن.

- كانت الأسر الصوفية بمنزلة المحاكم في المناطق الخاضعة لنفوذهم، يلجأ إليها المتخاصمون في الأمور التي يستعصي حلها على إمام القرية، وكان لكل شيخ من مشايخ الأسر الصوفية عالم متفرغ بمنزلة القاضي؛ ليحكم بين الناس في حل نزاعاتهم وفض خصوماتهم، وبفضل هذه الظاهرة يبقى دور المحاكم الرسمية التابعة للدولة ثانويًا إلا في القضايا التي يستعصي حلها على المشايخ وقضاتهم.

المسألة الثانية: مواقف ربانية جريئة من بعض العلماء الصوفية في الجزيرة

- في بدايات الستينيات من القرن العشرين، ومع بدايات الثورة الكردية في كردستان العراق بقيادة الملا مصطفى البارزاني، طلبت جهات أمنية في سورية آنذاك من الشيخين علاء الدين وعزالدين الخزنوي أن يعلنا أن الملا مصطفى البارزاني كافر شيوعي؛ حتى ينفر منه الأكراد ولا يتعاطفوا معه.

ولكنهما وقفا موقفًا إيمانيًا صلبا على الرغم من التهديد من قبل جهات الأمن آنذاك، ورفضا العرض والأمر جملة وتفصيلًا، وقال الشيخ عز الدين: أنا مستعد أن أوجه موعظة، ومن خلال الإذاعة السورية إلى طرفي النزاع أن يتقوا الله في دماء المسلمين، ويتحاكموا إلى شرع الله في نزاعاتهم، وهكذا تخلص من المسؤولية الأمنية ودعوتهم إلى تكفير المسلم[20].

المسألة الثالثة: بعض السلوكيات السلبية والمتناقضة مع التصوف الحق

- زحفت المدنية الحديثة في العصر الحديث بين البشرية زحفًا دائريًا، وبكل الاتجاهات، وكان بعض - وربما الأغلب - الداعين إلى المدنية الحديثة هم من العلمانيين، والذين لم يدرسوا الإسلام إلا من خلال سلوك بعض علماء ورجال التصوف في ولاية ماردين ومحافظة الحسكة، ثم قارنوا ما وجدوه مع العلم والعقل والأخلاق، فرأوا كثيرًا من التناقض. فراحوا يحاربون الإسلام من خلال سلوكيات بعض علماء التصوف.

(19) انظر: نوبار محمد، «علاقة الكرد بالتصوف من خلال الطريقة النقشبندية»، موقع مدارات كورد، بتاريخ 2015/5/1 على الرابط:

https://www.medaratkurd.com/201505/

(20) ينظر: حوار مع الأستاذ عبد القادر خزنوي، موقع ولاتيمة، الجمعة 03 شباط 2012، على الرابط:

https://www.welateme.info/erebi/modules.php?name=News&file=article&sid=11537



ولما لامست انتقادات هؤلاء العلمانيين كبرياء هؤلاء المتصوفة، وقفوا لهم أيضا موقف العداء، لا للعلمانيين فحسب، بل العداء لكل ما هو مدني عصري ولو كان من صميم الإسلام، بمثل الدراسة وطلب العلم في المدارس الحديثة.

إذ حرموا الدراسة في هذه المدارس، حتى ولو كانت مدارس شرعية، فقد منع بعضهم تلاميذهم من الدراسة في الثانويات الشرعية، وقد كان والدي من أحد طلبة المدرسة الشرعية في تل معروف الخزنوي ولما لزم انتقاله للدراسة في حلب اشترط عليه والده موافقة بيت الشيخ، لكن الشيخ عز الدين الخزنوي لم يسمح له، وتمكن الوالد من الالتفاف على والده والسفر لحلب والانتساب للمدرسة الخسروية مخالفًا بذلك الشيخ عز الدين، ولولا تدخل الشيخ علاء الدين لمنع جدي ابنه من مواصلة دراسته الشرعية.

- من أساليب حربهم للمدنية الحديثة أنهم أنكروا الصلاة لمن صلاها حاسر الرأس، ورأوا ذلك من الكبائر، وقد ذكر لي حجي محمد حسن إبراهيم مختار قرية التنورية، وهو من قدماء مريدي آل الخزنوي: "أن الذي أعرفه أن بيت الشيخ قالوا: إن حاسر الرأس ما كانت تقبل له شهادة!".

- وحاربوا دراسة البنات حربًا شعواء، ولما سجل أحد ساكني قرية تل معروف، وهو محمد شيخموس نالبند (أبو سهيلة) ابنته في الصف الأول الابتدائي في مدرسة القرية -وكان هذا تحديًا منه، إذ إن بيت الشيخ منعوا أهل القرية من إرسال بناتهم إلى المدرسة الحكومية واقتصار تعليمهم على قراءة القرآن- وكانت النتيجة تهجم "زعران" المتصوفة عليه، وضربوه ضربًا مبرحًا، وألقوا به في مستنقع القرية، ثم أجبروه على الرحيل من القرية فخرج أبو سهيلة ليستقر في العنترية، إحدى ضواحي القامشلي، مصرًا على إرسال ابنته إلى المدرسة![21]

وفي مشهد آخر في هذا المضمار قال لي الأستاذ سامي ملا أحمد نامي: "إن مدرسة تل شعر التي بنيت بمساعي والدي واجهت معارضة شديدة من المتصوفة من أهل القرية، وكانوا من مريدي بيت الشيخ إبراهيم حقي، فلجؤوا إليه يشتكون أن الملا ملا أحمد نامي بنى خيمة للشيطان على قرية تل شعير ليكون سببًا في تضليل بناتهم، وكانت نتيجة تلك المعارضة أن ترك الملا أحمد إمامة القرية نهائيًا".

- منع مشايخ التصوف مريديهم من زيارة المشايخ الآخرين، وحذروهم من تلقي التوبة أو تعاليم التصوف من شيخ آخر؛ لأن ذلك يضر بالمريد، مثل المريض الذي يعالج نفسه عند طبيبين في آن معًا.

وكان لهذا السبب أن تعرض بعض العلماء وأئمة المساجد للضرب من قبل بعض المتصوفة في تل معروف لرغبتهم في الذهاب إلى خزنة. فقد تعرض الملا عبد الحليم ملا سعيد للضرب ومحاولة إلقاء عمامته على الأرض لإهانته، كما تعرض ملا بشير للضرب من قبل عصابات الصوفية الذي لم يكتفوا بالضرب، فحرقوا بيته أيضًا، هذه الجرائم كلها لأن هؤلاء أرادوا زيارة الشيخ عبد الغني الخزنوي في قرية خزنة.

- كانت اهتماماتهم بالأثرياء أكثر من اهتمامهم بالفقراء، فقد كانوا يقوموا بتعزية الأثرياء إذا مات منهم أحد، و ربما كرروا الزيارة إلى مجلس عزائهم، هذا مع عدم الذهاب إلى بيوت الفقراء، حتى وإن كان أخلص الخلص من مريديهم، ويقومون بعيادة مرضى الآغوات ورؤساء القبائل، مع أنهم لم يعودوا المرضى المقربين إليهم بسبب فقرهم، هذا مع أن بعض المشايخ وفي بعض الأحيان - وإن كانت هذه الأحيان قليلة - يقوم بعيادة مرضى الفقراء،

(21) سمعت قصة أبي سهيلة من والدي رحمه الله كما رواها لي عبد الرزاق خليل المحمد وهو من أهالي قرية تل معروف.



وتعزية ذوي الموتى منهم، وخاصة في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وذلك بسبب شدة الانتقادات لهؤلاء الشيوخ من قبل العلمانيين في المنطقة.

- كان كثير من مشايخ التصوف يتناقضون مع بعض مواعظهم، وخاصة عندما كانوا يدعون الناس إلى التزهد في الدنيا، مع أنهم كانوا يظهرون أمام الناس بأفخر الملابس، ويركبون أفخم السيارات، ويسكنون أروع القصور و"الفيلات» التي كانت تبنى على كواهل فقراء مريديهم، الذين كانوا يعملون عند شيخوهم الأشهر الطويلة مع أن أهلهم و أولادهم كانوا يعيشون حياة البؤس والحرمان، وكان هذا المريد يرى عمله المجاني لشيخه قربة وعبادة، بل كان شيخه يحثه على ذلك، إذ يعتبر عمله خدمة للتكية. وكان المشايخ يقضون أيام الصيف والاستجمام في المصايف والمنتجعات الراقية في مصايف دولهم أو خارج دولهم.

- كان بعض مشايخ التصوف فقراء أبا عن جد، ولما أصبحوا من دعاة التصوف اغتنوا غنى فاحشًا، وملكوا القرى واسعة المساحات، والمطاحن والحصادات والجرارات والعقارات في المدن ومراكز السياحة، بل في دول مجاورة ملكوا قطعان الماشية والأغنام والبساتين والغابات، يقولون للناس إنها أموال السادات، ويعنون سادات الطريقة النقشبندية، ولما مات مؤسسوا هذه البيوت وقعت الخلافات والخصومات بين أبناء هذه العائلات، واختلفوا في توزيع ميراث أموال السادات، وممتلكاتهم.

- حرصوا على مصالحهم، ورعوها أكثر من رعاية مصالح الفقراء والفلاحين الساكنين في قراهم، فكانوا لا يسمحون للعاملات في المشروعات الزراعية أن يعملن لدى أصحاب أي مشروع حتى ينهوا العمل في مشروعاتهم، حتى لو كان العمل في المشروعات الأخرى أعلى أجرة وأغلى ثمنًا لليد العاملة، بل غالبًا ما كانت أجرة العمال أو العاملات عندهم أرخص من غيرهم، هذا مع تأخير إعطاء أجرة العمال أو العاملات.

أما بالنسبة إلى أعمال الفلاحة والبذر والحصاد، فكانوا لا يسمحون لفلاحي قراهم أن يستأجروا أي آلة حديثة للقيام بالأعمال المذكورة، بل كانوا يجبرونهم على استئجار جرارات وحصادات السادات -كما يقولون - وكانت زراعاتهم بذرًا وحصدًا تبقى آخر موسم المنطقة كل المنطقة.

ويروي السيد عبد الرزاق خليل المحمد (أبو خالد)، وهو من أهالي قرية تل معروف، اشترى أحد ساكني قرية تل معروف، وهو إبراهيم خليف مع شريكه إبراهيم حوبو، جاروشة صغيرة متنقلة، تجرها دابة خاصة؛ لجرش البرغل والعدس، وكان لشيخ طاحونة كبيرة، فقال الشيخ لصاحب الجاروشة: إن جاروشتك تضارب طاحونة السادات؛ لذلك إما أن تبيع جاروشتك، أو ترحل من القرية، فاضطر المسكين إلى بيع جاروشته، وعمل لدى شيخ القرية سائقًا على جراره الزراعي، إلى أن مات المسكين كمدًا.

- كان في الجزيرة عدد من شيوخ التصوف، كما ذكرت، والمفترض أن التصوف هو روح الإسلام وخلاصته، وبذلك يجب أن يكون الصوفي مضرب المثل في الإيثار والتواضع وإنكار الذات، ولكن مشايخ التصوف، على الرغم من أنهم من شعب واحد ومذهب فقهي واحد وطريقة صوفية واحدة، فالفجوة آخذة مداها بين هؤلاء المشايخ، فلا تزاور بينهم البتة، اللهم إلا في حال وفاة شخص منهم، ربما عزوا بعضهم في مثل هذه الأحوال. بل بلغ بهم الأمر في التنافس على المصالح الدنيوية حتى دفعهم ذلك إلى اقتسام مناطق النفوذ والدعوة، فلا يسمح لأي من الشيوخ

أن يدخل منطقة نفوذ الشيخ الآخر ليقوم بالدعوة والإرشاد[22].

- مع فهمي للتصوف أنه الورع أو التقوى أو الإحسان، أو هو ترك كثير من الحلال خشية الوقوع في القليل من الحرام، أو هو ملازمة الكتاب والسنة، ومع فهمي للتصوف ضمن هذه المعايير، إلا أن واقع التصوف وشيوخه في الجزيرة مخالف لذلك في كثير من الأمور.

فالحلف بغير الله هو السائد، بل إذا حلفت في مجتمع المريدين بالله قد لا يصدقونك، وإذا حلفت بمرقد الشيخ أو برأسه فلا يتطرق إليهم أدنى شك في قولك، إضافة إلى البناء على القبور، وتقديس تلك المراقد، بل من يمشي مئات الأمتار حبوًا إلى أحد تلك المباني، إضافة إلى وضع أحواض صغيرة عند رأس قبر بعض شيوخ التصوف، وتملأ تلك الأحواض بالماء ليستشفي المرضى بذلك الماء، وليتبرك به الزائرون، إضافة إلى تقديم النذور لبعض الصالحين من أمثال الشيخ عبد القادر الكيلاني.

ليصل الحال إلى الزلل والوقوع في مهالك الشرك، يقول د. محمد معشوق الخزنوي: "هذا ويسمى هذا النوع من الشرك (الإشراك في التصرف) ومع الأسف لا زال فينا ومن بني جلدتنا من يلهجون صباح مساء بكلمة التوحيد وفي نفس الوقت ينسبون مثل هذا لمشايخهم حتى أن كثيرا منهم يصفون أحد مشايخهم في الحلقة التي تسمى بالختمة بقولهم: (المتصرف على الإطلاق) سبحان الله وتعالى عما يقول الجاهلون - اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون"[23].

- بعد وفاة الشخصيات الرئيسة في بعض بيوت شيوخ التصوف، وقع الخلاف بين بقية أبناء تلك الأسرة حول من الذي يقوم بخلافة الشيخ، و إدارة التكية فأصبحت التكية تكيتان، وإدارتها إدارتان مختلفتان متقاطعتان، بل مقطعا الأرحام، لا يتكلم بعضهم مع بعض منذ سنين طويلة، وفشلت كثير من محاولات الإصلاح بينهم، فلا حول ولا قوة إلا بالله.

ففي ظل توريث مشيخة الطريقة النقشبندية، وحصر أمرها بيد الشيخ المتسلم زعامة الطريقة، وعدم وجود أي مجلس أو هيئة مستقلة تبت في أهلية الشيخ الجديد، ومع ازدياد الثروة المالية لبعض الأسر المشيخية، بدأت ملامح أول خلاف لدى مشايخ النقشبندية الكردية في الجزيرة السورية مع وفاة الشيخ علاء الدين الخزنوي عام 1969، وتولي الشيخ عزالدين الخزنوي الخلافة والإرشاد، وكان طرفي الخلاف أولاد الشيخ محمد معصوم الابن الأكبر للشيخ أحمد الخزنوي، وعمهم الشيخ عزالدين، وتمحور حول نصيب أولاد الشيخ محمد معصوم في ثروة العائلة[24].

إن تصدير مشايخ التصوف لبعض مفهومات الصوفية والمخالفة للعقيدة الصحيحة شاعا في المنطقة، وكان الويل لمن يعترض.

---

(22) انظر: نوبار محمد، «علاقة الكرد بالتصوف من خلال الطريقة النقشبندية»، موقع مدارات كورد، بتاريخ 2015/5/1 على الرابط:

https://www.medaratkurd.com/201505/

(23) محمد معشوق الخزنوي، ومضات في ظلال التوحيد، ط1، (دمشق: الدار المتحدة، 2004)، ص50.

(24) - انظر: نوبار محمد، «علاقة الكرد بالتصوف من خلال الطريقة النقشبندية»، موقع مدارات كورد، بتاريخ 2015/5/1 على الرابط:

https//:www.medaratkurd.com05/2015/



ومن غرائب ما بات ثابتًا في طقوس بعض الصوفية في الجزيرة أن محبة الشيخ مقدمة على محبة الله، وقد تناول هذا الأمر محمد سعيد رمضان البوطي معترضًا، ويقول محمد معشوق الخزنوي: "ومن الجدير بالذكر أن بعض الجهلة بدؤوا يروجون مبدأ أن محبة الشيخ مقدمة على محبة الله وقال به مع الأسف بعض الخزنوية وكفرهم على أساسه الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه هذا والدي، مع أنه يشترك معهم في الصوفية، وإني أبرأ إلى الله من هذا وأتبرأ من هذا القول وقائله مهما كانت صلة قرابته"[25].

وذهب بعض الجهلة من المتصوفة إلى المبالغة في تقديس مشايخ طرقهم الصوفية لدرجة اعتقادهم بأن شيخهم هم المهدي المنتظر، كما حصل مع مريدي الشيخ أحمد الخزنوي، من دون أي ردع ومنع لهذه التصورات الخطرة على العقيدة، حتى وقف نجله الشيخ علاء الدين يوم وفاة والده أمام المشيعين مخاطبًا: "هذا هو والدي الذي كنتم تقولون عنه: إنه المهدي المنتظر قد مات! فهل تصدقون الآن بأنه ليس المهدي المنتظر كما كنتم تروجون له"[26].

- كانت تجمع من المرتدين المؤن والحطب لبيت الشيخ، ما يكفي الشيخ ومريديه وضيوفه لمدة سنة كاملة، فإن لم يكف ما جمع سابقًا، يكلف الشيخ أحد المقربين إليه من أئمة مساجد القرى[27]، ويعيدوا الجمع مرة أخرى، وربما يكلف بعض الأشخاص المعينين للقيام بهذه المهمة، فيطوف على كل بيت، ويطلب إليهم أن يحضروا ما تيسر إلى مكان معين، حيث تجمع المؤونة والحطب، ثم ينقل إلى قرية الشيخ.

وقد ذكر الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه هذا والدي، أن من الأسباب التي دفعت والده، رحمه الله، إلى أن يهاجر من بلده إلى دمشق، هو تكليف بعض شيوخ الطرق الصوفية، والذين كانت لهم صولة وشهرة، والده ليجمع لهم من مريديهم الحطب للوقود[28].

- قد يقول بعضهم: أليس بين هؤلاء الأقوام رجل ينصح أو يعارض التصرفات الخاطئة من قبل بعض الشيوخ؟

أقول: وفي ظل هذه الأجواء كان الويل لمن يحاول تجاوز الخطوط الحمراء سواء بالحديث عن المسائل الثقافية خارج ما كان يتلقاه المريدون أم الاهتمام بقضايا خارج الإطار المسموح به، سواء كانت ثقافية أو سياسية بل حتى دينية مخالفة للنهج العام لتلك العائلات الصوفية، فسرعان ما تنهال على من تجرأ على ذلك صفات الانحراف عن الدين والزندقة والكفر، وأقلها توصيفهم بـ(الوهابية)، والويل والثبور لمن اتهم بالوهابية بين هؤلاء الأقوام، لأن ذلك كان يعني رسم إشارة الشطب على المتهم لا في مجال الدراسة فحسب بل على صعيد العمل وكسب الرزق أيضًا، وهذا ما لم يسلم منه حتى المتحررون من أبناء تلك العائلات من مثل الشيخ محمد معشوق الخزنوي[29].

- شاعت ألقابٌ ورتب في مجتمع الجزيرة، وربما في بعض المجتمعات الأخرى المجاورة لهذه المحافظة، ولا

(25) محمد معشوق الخزنوي، ص69.

(26) انظر: نوبار محمد، «علاقة الكرد بالتصوف من خلال الطريقة النقشبندية»، موقع مدارات كورد، بتاريخ 2015/5/1 على الرابط:

https//:www.medaratkurd.com05/2015/

(27) والذي يطلق على الواحد منهم لقب (ملا) وكان تعيين الملا في إمامة مسجد القرية وعزله من قبل الشيخ والآغا اتفاقا.

(28) محمد سعيد رمضان البوطي، هذا والدي، ط3، (دمشق: دار الفكر 1995)، ص31.

(29) انظر: علاء الدين جنكو، سيرة الشاعر ملا أحمد بالو، ط1، (بيروت: من مطبوعات مؤسسة سما/ دار هيرو، 2007)، ص16.



يرضي صاحب اللقب الأعلى أن ينادى باللقب الأدنى وهذه الألقاب هي:

1. الشيخ: وهو رأس الأسرة الصوفية وخليفة السابق المتوفى، وأصحاب الألقاب الأخرى جميعهم خاضعون له، ويطلق لقب الشيخ على أفراد الأسرة كلهم صغارًا أو كبارًا.

2. الملا: وهو أدنى رتبة من الشيخ، وقد يكون أعلم من الشيخ، ويشغل إمامة مسجد قرية أو مدينة.

3. الفقهْ: ويقصد به طالب العلم في نظام الحلقات، فإذا توقف عن طلب العلم، وأصبح إمامًا لمسجد يطلق عليه ملا، وإن لم يكن مجازًا، بل حتى لو كان في بدايات طلبه للعلم، وإذا أطلق عليه لقب ملا، لا يقبل من أحد أن يقول له، فقه اللهم إلا من شيخه، وقد يكرمه الشيخ بلقب ملا، فلا يناديه بلقبه الحقيقي.

4. الحجي: وهو من أدى فريضة الحج إلى بيت الله الحرام، وقد يكون صاحب لقب صوفي أو سيد أو لا لقب له قبل أداء فريضة الحج، ولا يقبل من أحد أن يقول له صوفي أو سيد أو يناديه باسمه المجرد.

5. السيد: وهذا لقب خاص بمن ينسب إلى الحسن أو الحسين من أحفاد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإذا أدى فريضة الحج ينادى بالحجي.

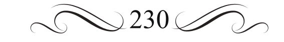
6. الصوفي: وهو وإن كان لقب العلماء العاملين والأولياء الصالحين والأصفياء الكاملين والزاهدين السالكين، إلا أنه في الجزيرة لقب للمريد الأمي الجاهل الأشعث المبتذل، لا عند اللادنيين العلمانيين فحسب، بل عند شيخه والمتعاملين معه ضمن دائرة الطريقة التي ينتسب إليها، ولا يقبل صاحب أي رتبة من الرتب السابقة بهذا اللقب، ولو قلت للشيخ أو للملا أو للفقه يا صوفي، لنلت الإهانات من دون حساب، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

المسألة الرابعة: الآثار السلبية لبعض شيوخ التصوف في الناس في الجزيرة

مما لا شك فيه أن لتربية شيوخ التصوف آثارًا إيجابية في تربية بعض الناس، وخاصة مع ازدياد نفوذ الحكومات، فانحسرت الخلافات العشائرية، والغزوات القبلية، وقلت السرقات، وحسنت الأخلاق نسبيًا، ولكن كانت للسلبيات الموجودة في سلوكيات بعضهم آثار سلبية بالغة الخطر، وما زالت، ومن هذه الآثار:

- وقوع الصراع والتصادم بين الأجيال الناشئة من طرف، وشيوخ التصوف ومريديهم من طرف آخر، فشيوخ التصوف ومريدوهم يقفون في وجه التقدم والتحديث، ومع أنهم كانوا يستفيدون من نتائج التقدم العلمي والتكنولوجي، كانوا لا يحبذون الدراسة في المدارس الحكومية، بل يفتي بعضهم بتحريمها كما كانوا يمنعون الدراسات العلمية التجريبية.

- تمكن أعداء الإسلام غزو قلوب أبناء المسلمين في تلك المنطقة، فشككوهم في دينهم، ومع أن النصارى في تلك الديار كانوا لا يقومون بالتبشير إلى النصرانية إلا أنهم نجحوا إلى حد بعيد إلى إبعاد المسلمين عن دينهم، وتمكن العلمانيون والشيوعيون من أبناء المنطقة أن ينزعوا الإيمان من قلوب كثير من الشباب، ويملؤوا تلك القلوب بالإلحاد والكفر الصريح، والعياذ بالله.



- خروج التصوف عن مساره الصحيح بوصفه منهجًا للتزكية وتطهير النفوس، وفقدان التصوف صدقيته لدى الناس عمومًا، ولدى الشباب الناشئ خصوصًا، وذلك بسبب ما بين مراكز التصوف من نفور وتنافس على الدنيا، ووقوع الشيوخ في تناقضات مع مواعظهم.

يقول محمد معشوق الخزنوي: "هذا ومع مضي الزمن نسب الاتباع الجهلة إلى الشيخ رحمه الله أقوالا وأفعالا تتعارض مع منهجه وتفتقر إلى أبسط شروط وقواعد الضبط والنقل كل ذلك ليبرروا تصرفاتهم ويصدقوا قراراتهم بخاتم الشيخ الذي أصبح أداةً استهلاكية للأتباع والمحسوبين عليه زورا وبهتانا، الذين لم يدخروا أي وسيلة فيما بعد لتقوية هذا المنهج المنحرف حيث بنوا على قبره مشهدا كمشاهد الرافضة ضاربين بوصيته عرض الحائط وصرفوا على بناء قباب هذا المشهد ومآذنه ونقوشه وفرشه المبالغ الطائلة، كل ذلك ليخدعوا بها أعين البسطاء وليغسلوا بها أدمغتهم ليتمكنوا من المتاجرة بعظام الشيخ المسكين رحمه الله الذي يجمع له الجهلة في يوم معين من السنة يسمونه - حج الفقراء حينا ومولد الشيخ عز الدين حينا آخر - حيث يجتمعون وتقدم القرابين والنذور ويدعى الشيخ ويطاف بقبره وذلك في اليوم الواحد والثلاثين من الشهر السابع الميلادي من كل عام، الذكرى السنوية لاعتلاء أحد جهلتهم عرش المشيخة التي تعتبر من أهم قواعدها أن محبة الشيخ مقدمة على محبة الله - والعياذ بالله"[30].

- شاع السفور بين عدد من بنات المسلمين بسبب تشكيك أعداء الإسلام في الإسلام، وغرسوا في نفس الفتيات أن الإسلام عدو المرأة، وذلك من خلال موقف الشيوخ ومريديهم من تعليم البنات.

- اعتناق كثير من الناس الشيوعية، بسبب اهتمام الشيوخ بالأثرياء وإهمالهم الفقراء، مع أن غالب مريديهم من الفقراء.

- أدى تفضيل مصالحهم على مصالح سكان قراهم إلى ابتعاد عدد من أهل القرية عن الإسلام، بل بعضهم تمنى لو لم يكن مسلمًا، وأنه لا يخضع لسلطة هؤلاء المشايخ.

- استهتر كثير من الناس بالإسلام، واستخف به، بسبب صراع شيوخ التصوف على مناطق النفوذ، وعدم تواصلهم، وبسبب جمع المؤن والحطب لأولئك الشيوخ.

- اعتاد كثير من أئمة المساجد على الهوان والخضوع للأغوات، ورؤساء العشائر والإقطاع، بسبب خوفهم على لقمة عيشهم، فمن يقف في وجه ظلم الإقطاع يعزل عن إمامة المسجد بموافقة الشيخ، إذ إن رضى الإقطاعي أهم من مصلحة إمام القرية، وبذلك يسكت إمام المسجد أمام كثير من المواقف الظالمة.

في حين إن الشيوعيين يقفون بعنف، وربما بدعم من بعض رفاقهم في وجه تلك المظالم، فيؤدي سكوت الإمام على الظلم، ومقاومة الشيوعيين للظلم إلى التفاف الناس حول الشيوعيين، وعدم الثقة بإمام المسجد، بل أصبح بعض أئمة المساجد شيوعيين عقيدة وسلوكًا، متخلين عن الإسلام والإيمان والعياذ بالله.

- وبالمقابل فإن كثيرًا من العامة -وخاصة النساء الأميات- انحرفت عقائدهم، إذ صاروا يقدسون الأضرحة، ويتوجهون إليها بالدعاء لقضاء حوائجهم، بل بعضهم، والنساء خاصة، اعتقدوا أن سبع زيارات في سبعة أيام جمعة إلى مرقد الشيخ تعدل حجة إلى بيت الله الحرام، لمن لا يقدر على الحج، ولا حول و لا قوة إلا بالله العلي

(30) محمد معشوق الخزنوي، مرجع سابق، ص7.



العظيم.

المطلب الثاني: استغلال النظام للطرق الصوفية

المسألة الأولى: فصل الدين عن السياسة.

وبصورة عامة يمكن الحديث عن علاقة الصوفية بالسياسة من جهتين؛ الأولى: التمييز بين الصوفي فردًا، والمؤسسة الصوفية التي ينتمي إليها ويمنحها ولاءه.

فالملاحظ أن المؤسسات الصوفية أغلبها لا تمارس العمل السياسي ممارسة مباشرة، فلا تشكل لها مؤسسات تنظيمية حزبية تمثلها أو تؤدي عملها وفق برامج سياسية، على أن كثيرًا من المنتسبين إلى هذه المؤسسات يمارسون السياسة بصورة مباشرة ويومية، وربما يتولى كثير من أتباع تلك المؤسسات بعضًا من المهمات الحزبية، ويتقلدون بعض المناصب الحكومية ومسؤوليات الدولة من مثل الإفتاء والأوقاف وغيرها.

وهذا ما خلق للصوفي ازدواجية الوجود بين واقعين؛ الأول: عالمه الصوفي الذي يمارسه ضمن مؤسسته الصوفية (الطريقة أو التكية)، وذلك من خلال خضوعه التام لشيخه ومربيه.

والثاني هو عالمه السياسي الذي يخضع له من خلال التزامه بالقوانين واللوائح.

وللوهلة الأولى يشعر المراقب في ظاهر الأمر بالتناقض بين العالمين الذي كان حاضرًا في المشهد السوري بصورة عامة، وفي المدن الكبرى بصورة خاصة.

أما في الجزيرة السورية فلم يكن الأمر كذلك بحكم سلب الإرادة الشخصية بكل جوانبها من الصوفي تجاه شيخه المسؤول الأول لمؤسسته التي يتبعها، مع أن الشيخ نفسه كان يلفت أنظار الجهات السياسية، ويثير رغبتها، وخاصة الحزبية، للاستفادة منها، وخاصة في أثناء الانتخابات البرلمانية.

ولا بد من الاشارة إلى أن العلاقة بين النظام السوري والطرق الصوفية ليست وليدة مرحلة الثورات الراهنة، ولا تلك التي سبقتها بقليل، فالعلاقة بينها تعود إلى بدايات نشأة الدولة السورية بل يعيدها بعضهم إلى بدايات نشأة التصوف في سورية عمومًا[31].

لكن العلاقة المتلازمة التي حاول النظام السوري الاستفادة منها تعود إلى بداية انقلاب حزب البعث واستلامه السلطة في سورية، فاستعان بهم لتقويض حركات الإسلام السياسي المتمثل آنذاك بحركة الاخوان المسلمين، وقد توطدت العلاقة بين النظام والطرق الصوفية ووصلت إلى قمتها بداية الثمانينيات في ذروة الأحداث بين النظام وحركة الإخوان المسلمين.

وربما يتساءل بعضهم هل كان المستفيد هو طرف النظام؟

---

(31) انظر: دراسة حول كتاب تاريخ التصوف في سوريا، موقع البيان، بتاريخ 3 يوليو 2006 على الرابط:

https//:www.albayan.ae/paths/books1.933901-03-07-2006/



لا شك في أن الطرق والمؤسسات الصوفية كانت مستفيدة من هذه العلاقة المتلازمة، حيث سعت من خلال تلك العلاقة إلى توسيع دائرة نشاطها من جهة، واستخدام النظام في وقف مد زحف خصومهم التقليديين، وهم السلفيون من جهة ثانية، علاوة على تقوية موقفهم في الاصطفاف في مساحة محايدة لتجنب المصادمة مع حركات الإسلام السياسي، وخاصة في بدايات الثورة السورية عام 2011، وإن ظهرت بعض المواقف من شخصيات صوفية تصدرت المشهد، ووقفت إلى جانب النظام والسلطة في مواجهة المتظاهرين كموقف الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله[32].

لم يكن موقف الطرق الصوفية في الجزيرة ومشايخها مختلفًا عن موقفها في دمشق وغيرها من المدن السورية، حيث نأت بنفسها عن الدخول في مجريات الأحداث، فاتخذت مواقف صامتة في أغلب الأحيان.

وإن كنت أبرر لهم هذا الموقف، كون الذين بادروا وأخذوا بزمام الأمور في قيادة الشارع الثائر والحراك الشبابي هم الحركيون من المستقلين أو الحزبيين الذي لم يلتزموا بمواقف أحزابهم، سواء كان هؤلاء ذوي توجهات إسلامية أم علمانية.

الموقف الصامت هذا تسبب في تشتيت بعض العائلات الصوفية، وأضعف أخرى، وجعل بعضها في مواقف حرجة أمام الحراك الجماهيري!

وكانت من أهم نتائج هذا الموقف الخروج المتسارع لكثير من رموز التصوف خارج سورية حفاظًا على ما تبقى من سلطتها الدينية أو الخوف من الانجرار إلى مواجهة -توصف بالعمالة لصالح النظام- حاولت ألا تقع فيها وتحافظ على نقاء سمعتها ونظافة تاريخها، على الرغم من خروج البعض العاجل للمحافظة على مكتسباتهم المادية، وللفوز بفرصة السبق لأماكن تعشعش فيها لتبدأ بنشاطها من جديد حتى لو كان المكان في أقاصي الدنيا.

فعائلة الخزنوي العريقة في التصوف لم يبق في مركزها أحد من أبنائها، وباتت بحكم تأثيرها أطلالًا بعد هجرة أبنائها إلى تركيا بعيد بدء الأحداث في سورية، على الرغم من أن الشيخ محمد مطاع قد أسس مقرًا لدعوته في تل عرفان.

أما عائلة الشيخ إبراهيم حقي أصابها خلل بوفاة اثنين من دعائم العائلة الشيخ عدنان والشيخ خاشع، وبدأت بترتيب أوضاعها بعد تولي الشيخ كلال المشيخة وإعادة ترميم مسجد جده إبراهيم حقي في قرية حلوة.

وكذلك عائلة الديرشوي تأثرت بفقدانها عميدها الشيخ محمد نوري ووجود أبنائه خارج سورية، ورتبت العائلة أوضاعها بعد تولي الأستاذ محمد بشير المشيخة بتأييد أبناء العائلة إياه.

لا ينكر أحد أن التصوف عمومًا، والطريقة النقشبندية خصوصًا، ارتبطت بصورة مباشرة بالمكون الكوردي في سورية، يقول الباحث نوبار محمد: "بقي التصوف مهيمنا على الأكراد وعامل أمان لهم فكريا وعمليا وانتقلت الزعامة بعد الشيخ خالد في معظمها إلى تلامذته من الأكراد, وقد تولى الإرشاد من بعده الشيخ إسماعيل الأناراني، ولتسليط الضوء أكثر نبين هنا الجانب الغربي من كردستان أو ما يسمى بكردستان سورية حيث نزح إليها كوكبة من العلماء الأجلاء من بيت الخزنوي والديرشوي والعلواني (الزيباري) من كردستان تركيا في بداية القرن

(32) عصام عيدو، «البوطي: الفتوى والثورة»، معهد العالم للدراسات، بتاريخ 5 ديسمبر 2018 على الرابط:

http//:alaalam.org/ar/politics-ar/item576051218-746/

الماضي لتصبح أماكن إقامتهم مدارس تعلم الناس الشريعة ليس في منطقة الجزيرة"[33].

وحاولت العائلات الصوفية جميعها أن تتبوأ منزلة تراعي فيها الوسطية في الدعوة والليونة في التعامل، وبناء قاعدة لها لا تفرق فيها بعلاقاتها على أساس قومي وهذا ما ضمن لها النجاح نوعا ما في عدم المواجهة مع الشعب.

ولا شك في أن النظام السوري لم يكن يرى في هذا ما يهدده ما دامت تلك الدعوات مقتصرة على الدعوة والارشاد وبعيدة عن أي طروحات ودعوات سياسية.

المسألة الثانية: تبريد أجواء الثورة وتبديد الحماس فيها

نأت الصوفية في منطقة الجزيرة بنفسها عن الثورة علنًا، وبصورة مباشرة، لأن بعض شخصياتها رأت أنها بداية لفوضى خلاقة.

ولابد من الإشارة هنا إلى تخوف كثير من الصوفية أن تتولى السلفية قيادة الحراك الثوري، وهو ما لا تحبذه الصوفية، بل إنهم مستعدون للتحالف مع العفاريت في سبيل عدم فسح المجال لهم في ذلك.

وبذلك باتت الصوفية بين موقفين أحلاهما مر، أحدهما الانضمام إلى السلفيين الجدد، والثاني تأييد المتظاهرين في وجه النظام، ومن ورائهم الذين يقودون الحراك السياسي الفعلي للمعارضة السورية، فكان السكوت والنأي بالنفس والابتعاد كليًا عن واجهة الأحداث أسلم ما يمكن اتخاذه.

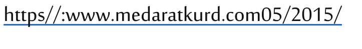
فرت المؤسسات والطرق الصوفية في الجزيرة من مواجهة داعش في المناطق التي وصل إليها التنظيم، بل وصل الحال إلى دخول داعش إلى تل معروف وتفجير مرقد الشيخ أحمد الخزنوي وتدمير إحدى المئذنتين في مسجد البلدة ثم انسحابهم المفاجئ والمثير للجدل.

وبعد استيلاء قوات قسد على الجزيرة، حاولت الطرق ومشايخها اتخاذ موقف حيادي، والتزموا الصمت والنأي بالنفس عن كل ما يجري، واقتصار مهماتها على الدعوة والإرشاد في المساجد ومجالس العزاء، وإدارة الثانوية الشرعية في القامشلي من قبل الشيخ كلال حقي.

والمساحة التي منحها النظام للصوفية في المدن الكبرى في الداخل والفضاء الذي سمحت به الإدارة الذاتية للمؤسسات الصوفية كان مقابل صمت الأخيرة عن ممارسات السلطة في المنطقة التي تغض الطرف عن أنشطة تلك المؤسسات من جهة ثانية.

ولعل هذه المغازلة غير الإرادية بين الجانبين جاءت نتيجة تلاقي مصلحة الطرفين، ففي الوقت الذي تستفيد المؤسسات الصوفية من إفساح المجال لنشاطها العبادي والاجتماعي، نجد أن الإدارة الذاتية تقطع بذلك الطريق لبروز أي اتجاهات تمثل الإسلام السياسي بين الجماعات الكوردية في الوقت الذي نجد فيه أن كل الجماعات التي تصدرت المشهد السياسي الكوردي ذات توجهات علمانية ابتداءً من حزب الاتحاد الديمقراطي ذي السلطة

(33) انظر: نوبار محمد، «علاقة الكرد بالتصوف من خلال الطريقة النقشبندية»، موقع مدارات كورد، بتاريخ 2015/5/1 على الرابط:


https//:www.medaratkurd.com05/2015/



الفعلية بحكم الأمر الواقع، وكذلك المجلس الوطني الكوردي الحاضر إعلاميًا أكثر من حضوره الفعلي.

لتبقى الجماعات الصوفية في منتصف المسافة من الأطراف جميعها، محققة بذلك نجاحا بحكمة مشايخها في وقت يعد من أصعب الأوقات التي تمر بها سورية عمومًا، وجزيرتها خاصة.

الخاتمة

وفي الختام رب قائل يقول: ما الحلول لتلك السلبيات وآثارها حتى يكون التصوف كما يراد عند أنصاره ومحبيه؟

وللإجابة عن هذا السؤال الضروري أرى أن الأمر يحتاج إلى مضاعفة الجهد في مقاومة الأهواء والمصالح، ونبذ الأنانيات وحب الذات والإعجاب بها، وتقويم سلوك النفس وتهذيبها وتزكيتها على ضوء الكتاب والسنة، والاقتداء بسيرة السلف الصالح رحمهم الله تعالى.

ولا بد من رجال التصوف ومشايخها الاستغناء بما في أيدي الناس وجعل ما عندهم من مال في خدمة الدعوة والإرشاد وجعل العمل بمختلف طرقه المشروعة في الزراعة أو التجارة أو الصناعة أو العمران مصدر أرزاقهم، ومستلزمات دعوتهم، وإذا جاء بعض المنفقين في سبيل الله بأموالهم ووكلوهم بإنفاقها لا مانع من قبضها، والاستعانة بها في سبيل دعوتهم وإرشادهم الناس وإصلاحهم وحل مشكلاتهم.

لا بد من رجال التصوف أن يعملوا جاهدين على تشجيع مريديهم على العلم والمعرفة، لأنهما السبيل للارتقاء بالتصوف لأخذ مكانه الحقيقي والقيام بمهمته في الإصلاح والإرشاد.

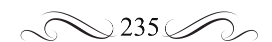
ويطلب منهم تربية المتصوفة على قيمة الثقة بالنفس وعدم الهبوط بها إلى مراتب الإذلال بحجة ممارسة الزهد لأنه في حقيقته صعود بالنفس من سفاسف الأمور إلى معاليها، ومن ثم بناء ثقة في الأنفس يحقق فيها المعنى الحقيقي للتصوف.

لا بد من الحذر في سلب الارادة من مشايخ التصوف ورجالاتها والسقي للعمل على استقلال الإرادة، والانخراط في الدفاع عن الحق، وأن يشمل ذلك المشايخ والمريدين على حد سواء، مما يكون من شأنه حفظ الكرامة الإنسانية.

وأخيرًا لا بد من الحذر في التعامل مع السلطات التي تحتضنهم كيلا يصبحوا أداة رخيصة واستغلالهم في مواجهة خصومهم، وذلك للمحافظة على نقاء التصوف.

المصادروالمراجع

1. ابن تيمية، الصوفية والفقراء، قدم له محمد جميل غازي، (جدة: دار المدني، ب ت).
2. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (السعودية: الأوقاف السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004).



3. ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، خليل شحادة (محققًا)، ط2، (بيروت: دار الفكر، 1988).

4. البوطي. محمد سعيد رمضان، هذا والدي، ط3، (دمشق: دار الفكر 1995).

5. الخزنوي. عبد البديع، مكتوبات الشيخ أحمد الخزنوي، ط1، (إسطنبول، مكتبة أكتاش، د. ت)

6. الخزنوي. محمد معشوق، ومضات في ظلال التوحيد، ط1، (دمشق: الدار المتحدة، 2004)

7. الديرشوي. محمد نوري، القطوف الجنية، (د.م: د.ن، د.ت).

8. السهروردي. شهاب الدين عمر، عوارف المعارف، أحمد عبد الرحيم السايح (محققًا)، ط1، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2006).

9. الكلاباذي. محمد بن إبراهيم، التعرف لمذهب أهل التصوف، ط1، (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، 1969).

10. الكوردي. محمد أمين، تنوير القلوب، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995).

11. المقري. أحمد بن علي، المصباح المنير، يوسف الشيخ محمد (محققا)، ط 2، (بيروت: المكتبة العصرية، 1418ه).

12. جنكو. علاء الدين، سيرة الشاعر ملا أحمد بالو، ط1، (بيروت: من مطبوعات مؤسسة سما، دار هيرو، 2007).

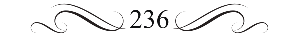
13. جنكو. علاء الدين، «إسهام الكورد في الحياة الروحية والدراسات الاسلامية في سوريا»، مجلة قلمون، العدد الثاني، (أغسطس 2017).

14. حقي. عدنان، الصوفية والتصوف، ط 2، (دمشق، دار العلوم الإنسانية، د. ت).

15. د.م، كتاب الذكرى السادسة لرحيل شيخ الطريقة النقشبندية، (-1419 1998).

16. شكري. طه، نبذة من أحوال المرشد إبراهيم حقي وأثره العلمي، ط1، (دمشق: دار النعمان، د. ت)

17. يوسف. محمد خير، تتمة الأعلام، ط1، (بيروت: دار ابن حزم، 2002).



مدخل إلى دراسة التوريث الديني في سورية المعاصرة

محمد أمير ناشر النعم[1]

استهلال

يُعدُّ (التوريث الديني) من أهم تجليات الظاهرة الدينية القديمة والمعاصرة، ومن أهم عوامل تشكيل الأسر والسلالات الدينية التي قد يتحول بعضها في لحظة ما إلى سلالات ملكية، كما حدث مع السلالة الإدريسية في المغرب أو السنوسية في ليبيا، وقد يحالف الحظ بعض الأسر، فيكثر أتباعها، ويعدون بعشرات الآلاف، أو بمئات الآلاف، وربما يفوق عدد أتباع بعضها الملايين، متوزّعين على عدة بلدان، وقد يحالف التوفيق ذلك التوريث، فيُقال: «الولد سرُّ أبيه»، وقد يمسك الإخفاق بتلابيبه، فيقال: «خُبث الرجل الصالح في منيّه»! ونجد في القرآن الكريم إحالةً قديمة إلى هذه الظاهرة في قوله تعالى: {وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ} (النمل: 16)، ونسمع أيضًا ذلك الدعاء المتلهّف على لسان نبي الله زكريا: {وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا} (مريم: 6)، ونقرأ أقوال المفسرين بأنّ المقصود بوراثة سليمان النبوة والملك، والمقصود بوراثة يحيى النبوة والمال.

ومن هذا التوريث الديني انبثقت تلك الظاهرة العالمية العابرة للأديان والثقافات، وتشكّلت على مرّ التاريخ أسر دينية سواءً في اليهودية أو المسيحية أو الإسلام على اختلاف طوائفهم وفرقهم، علاوة على بقية الأديان الأخرى، ففي اليهودية عُرفت عائلات معينة بأنّها عائلات حاخامية من الأشكناز أو السفارديم، يتوارث أفرادها الرئاسة الدينية، ويتداولونها جيلًا بعد جيل، من مثل عائلة أبي حصيرا المغربية[2]، أو عائلة عيّاش الجزائرية، أو أسرة الحاخام موسى صوفر المولود في فرانكفورت، أو عائلة إدلر الموزّعة بين ألمانيا وإنكلترا، أو أسرة أبرافيئيل الإسبانية التي ترجع بنسبها إلى الملك/ النبي داود[3]، أو عائلة توسان/توسانوس المسيحية التي فرّت من فرنسا إلى ألمانيا بعد منتصف القرن السادس عشر إثر حملات الاضطهاد الديني الكاثوليكي للإصلاحيين المسيحيين الجدد، ورفدت الحركة الإصلاحية برجال دين لعدة أجيال[4]، أو عائلة هان المسيحية اللاهوتية في منطقة البلطيق[5].

---

(1) محمد امير ناشر النعم: باحث سوري مقيم في ألمانيا.

(2) اشتهر من أفراد هذه العائلة الحاخام يعقوب أبو حصيرا (1805 . 1880)، المدفون في قرية ديميتوه قرب دمنهور في مصر، وكان اليهود يتجمعون عند ضريحه سنويًا في شهر كانون الأول ويقيمون مولدًا له بوصفه من الشخصيات اليهودية المباركة إلى أن صدر قرار من محكمة القضاء الإداري في مصر سنة 2014 بإلغاء هذا الاحتفال. انظر: https://www.youtube.com/watch?v=cLt9DN2HrUE

(3) هنالك مواقع إلكترونية عدة مليئة بالجداول والإحالات والمراجع والمصادر التي تتتبّع هذه الأسر، مثل هذا الموقع على سبيل المثال:

https://www.jewishgen.org/rabbinic/infofiles/surnames.htm

(4) 3Martin Rudolph , Tossanus: Eine Gelehrtenfamilie in Heidelberg und der Kurpfalz im Zeitalter der Reformation, (Degener: Insingen, 2010)

(5) 4Wilhelm Hahn, Der Ruf ist immer neu: Aus 200 Jahren der baltischen Theologenfamilie Hahn, (Haenssler-Verlag, 2002).



ونشاهد في زمننا الحالي في سورية مصاديق هذه الظاهرة، ونماذج لها، فهنالك أسر دينية إسلامية ترسّخ وجودها خلال العقود الأخيرة، وهنالك أسر دينية تمتدّ جذورها إلى زمن أقدم، وهنالك أسر دينية أخرى تتشكّل اليوم أمام أعيننا، وتزاحم بقية الأسر لتثبيت موطئ قدم في الساحة الدينية.

أسرٌ وسلالات، وعلماء ومشايخ، وتوريث، وأحياز وجودية لا يقتصر إسهامها على رسم المشهد الديني فحسب، وإنما يتعدّاه إلى المشاركة في رسم المشهد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، في أدوار يختلف تأثيرها وفاعليتها بين أسرة وأخرى، وبين شخصية وشخصية، وهذا ما يدفعنا للتفكّر في (التوريث الديني) مليًا، ولتناوله بالبحث والدرس والتوصيف.

ويستمد الموضوع أهميته أيضًا من أهمية فكرة (الشيخ) نفسها التي توازي لدى بعض الأتباع أهمية النبي، فالشيخ كالنبي في أمته أوكل الله إليه إرشاد الناس مثلما أوكله من قبل إلى النبي، و«إذا ما قيل لمحمد: {وإنّك تهدي إلى صراط مستقيم} فقد قيل في حقّ الشيوخ: {وممن خلقنا أمة يهدون بالحق}، و{جعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا}»[6].

ويُفترض أن تتداخل في دراسة ظاهرة (الأسر الدينية في سورية) اختصاصات عدة، وهذا ما يتيح لها أن تظهر فيها جميعها أو في معظمها أو بعضها على الأقل أولًا، وما ييسّر تناولها في أكثر من أسلوبٍ وطريقة ومعالجة ثانيًا، ولكننا نفتقدها في كل ذلك، فلا نراها في حقل دراسات الدين عمومًا والتصوف خصوصًا، ولا في الدراسات التاريخية، أو دراسات علم الاجتماع الديني أو السياسي، أو دراسات الإناسة الدينية، وكأنّ كل باحث في هذه المجالات ينتظر زميله من المجال الآخر ليكفيه المؤونة، أو ليقدّم له الأساس العلمي والأرضية البحثية، ولعل من جملة أسباب عدم الكتابة في هذا الموضوع أنّ الدراسات الجدية عن تاريخ الأسرة في الشرق الأوسط لم تبدأ إلا مؤخرًا، كما تخبرنا بذلك الباحثة الأمريكية مارغريت ميري ويثر في كتابها: (القرابة الحقة: العائلة الحلبية والمجتمع في العهد العثماني)[7]، والتي تقرّر أنّ سبر أغوار تاريخ الأسرة في الشرق الأوسط في العصور الوسطى مهمة عسيرة بالقياس إلى عمل مؤرخي الأسر الأوروبية، وتشير ميري ويثر إلى مشكلتين رئيستين في هذا المجال:

1. مشكلة قلة الوثائق التاريخية التي يمكن أن يستند إليها الباحث.

2. ومشكلة المنهجية والإطار المفاهيمي للدراسة.

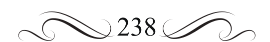
ونجد في كتاب (المعرفة والممارسة الاجتماعية في دمشق في العصور الوسطى)[8] لمؤلفه مايكل شمبرلين تفصيلًا لهاتين المشكلتين:

فالباحث في تاريخ الأسر الأوروبية يجد مقدارًا كبيرًا ومتنوعًا من الوثائق والمصادر الملائمة للقيام بمهمته، وقاعدة تاريخية راسخة ينطلق منها، إذ تتمتع مجموعة الوثائق والمستندات الأصلية بمكانة مميزة في التاريخ الأوروبي، لأنها إحدى الوسائل الأساسية في المنافسة الاجتماعية والسياسية، فهي تقدّم أدلة لا لبس فيها على

(6) انظر عين القضاة الهمداني، شكوى الغريب، عفيف عسيران (محققًا)، (طهران: انتشارات دانشكاه تهران)، ص 15. وقد وردت الآية الثانية في هذا الاستشهاد في الكتاب هكذا: {وممن خلقنا أمة يهدون إلى الحق} من دون أن ينبّه المحقق إلى سبق القلم فيها، وفي هذا الكتاب نقع على رؤية تفسيرية وتسويغة لعلاقة الشيخ بالمريد جديرة بالاطلاع والتأمل، وهي رؤية ما زالت مفعّلة وفاعلة لدى كثير من الشيوخ في زمننا.

(7) انظر: مارغريت ميري ويثر، القرابة الحقة: العائلة الحلبية والمجتمع في العهد العثماني، خالد الجبيلي (مترجمًا)، (حلب: دار شعاع للنشر والعلوم، 2002)، ص 8.

(8) 7Michael Chamberlain, Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350, (Cambridge University Press 1994).



الامتياز أو الإعفاء أو الكفاءة أو السوابق أو الشرف أو الامتلاك، ولذلك فقد اتخذت الأسر والطبقات والهيئات الدينية والشركات كلَّ التدابير للمحافظة عليها وهي تخوض صراعاتها ومنازعاتها، وهذا ما يفسّر جزئيًا بقاء عدد كبير من مجموعات المستندات الأصلية من أوروبا في العصور الوسطى مقارنة بمنطقة بلاد الشام والشرق الأوسط في المدة نفسها، ويبدو أنّه ليس من قبيل المبالغة قول شمبرلين في هذا المضمار إنّه «عن طريق المصادفة كانت تضيع الوثائق في الغرب اللاتيني في العصور الوسطى المتأخرة، وعن طريق المصادفة كانت تحفظ مثل هذه الوثائق في الشرق الأوسط»[9].

أما المشكلة الأخرى التي تعترض الباحث فهي ذات شقين:

الأول: مدى ملاءمة المنهجيات والمفاهيم الغربية التي طبّقها الباحث الغربي في دراسته للأسر الأوروبية لدراسة الأسر في بلاد الشام والشرق الأوسط، بدءًا من مفهوم الطبقة، والمجتمع الإقطاعي، والأرستقراطي، والبرجوازي، والبيروقراطية، والإدارة، والتفريق بين المجالين الخاص والعام، والطابع الرسمي وغير الرسمي، والتعليم العالي، وشرعية الأسرة الحاكمة... إلخ.

والثاني: مقدار نجاعة النظر إلى أوروبا بوصفها معيارًا في فهمنا آليات الممارسة الاجتماعية والسياسية لأسر النخبة المدنية والعسكرية في بلادنا، والحكم على استراتيجياتها وأدائها بالنظر إلى ذلك المعيار.

ولكنّ هذه العقبات لا تشير إلى استحالة الدراسة وإنما إلى الصعوبات التي تعترضها، ويمكن تخطيها بالتنقيب والتفتيش في المراجع والمصادر والروايات وبقية المحفوظ من المستندات على اختلاف أنواعها، ومن أهمها مستندات الوثائق والحجج الوقفية، وبالتعامل بحذر مع المنهجيات والمفهومات الغربية، واستخدامها بطريقة نقدية تجنّبنا مغبة المفارقة التاريخية وإرباكها[10]، وقد استطاعت مارغريت ميري ويثر، على سبيل المثال، أن تبني دراستها من خلال نوعين من المصادر القانونية هما: الفتاوى وسجلات المحكمة الشرعية.

على أنّ هذه الصعوبات لن تختفي أو تتلاشى إذا أردنا توسيع دائرة البحث لندرس الأسر في تاريخنا الحديث والمعاصر، بل ربما كانت أكثر صعوبة للأسباب نفسها، فقد ظلّت الوثائق قليلة جدًا، ويصعب الوصول إليها، أما المصادر الأدبية الداعمة من قواميس السيرة الذاتية وكتب التراجم فهي أقل وأضعف مما كانت عليه في العصور الوسطى المتأخرة، ولذلك تغدو المعرفة المباشرة أو البحث الميداني والمقابلات الشخصية هي الروافد الأساسية لأي بحث معاصر.

أسئلة التوريث الديني

لا أعرف كتابًا في اللغة العربية أو في اللغات الأخرى أُفرد لتناول موضوع (التوريث الديني في سورية)، سواء

(9) انظر: المصدر السابق، ص 16.

(10) يمكن أن نشير هنا إلى عنوان كتاب ريتشارد بوليت:

R. Bulliet, The Patricians of Nishapur (Cambridge: MA, 1972).

فاستخدام بوليت كلمة النبلاء أو الأرستقراطيين ههنا مهما كانت مشابهة للطبقة التي يروم دراستها فإنها لن تتطابق معها، وستظل محض تنزيل لمفهوم اجتماعي غربي على محيط اجتماعي شرقي تأباه الدقة المنهجية، ولا يمكن تمريره إلا على سبيل التجوّز.



في الحقبة المعاصرة أو ما سبقها من حقب، ولم أقع على بحث مستقل أجاب عن الأسئلة المتنوعة التي يثيرها هذا العنوان، وأهم هذه الأسئلة:

ما أنواع الأسر الدينية؟

كيف تؤسس أو تكتسب عائلة دينية ما مكانتها؟ وكيف تنسج علائقها، وكيف تحبكها وتمتّنها؟

ما الجذور الثقافية والتاريخية المتأصلة التي تتيح لها اكتساب هذه المنزلة؟

كيف تغتنم الفرص لزيادة ازدهارها، وكيف تحافظ عليه؟

هل للتوريث خط مستقيم أم يمكن أن يتعرّج بتجاوز الأبناء إلى الأصهار أو الأقرباء أو التلاميذ؟

كيف يتم الصراع على التوريث والخلافة؟

هل يرتبط التوريث الديني بالتوريث السياسي؟

ما مقدار جدلية العلاقة والخدمات المتبادلة بينهما؟

وكما هو واضح من عنوان البحث فإنّ مجال الدراسة فيه واسع جدًا، لأنّه يتناول الأديان المختلفة وفرقها العديدة في سورية، غير أنّه لن يستقصي الإجابة عن جميع هذه الأسئلة، ولن يحيط بالأديان وفرقها جميعها، ولا الأسر الدينية جميعها على اختلاف صنوفها، وسنكتفي بذكر أمثلة على سبيل الإلماح والمقاربة المجملة.

إطلالة تاريخية

كانت هذه الظاهرة في بدايات تاريخنا الإسلامي منحصرة في آل البيت، فلم تتشكل مِنْ سواهم في العصر الأموي أسر دينية تتوارث المنزلة الدينية بين أفرادها يمكن أن نشير إليها أو نحيل عليها، على الرغم من وجود كمٍّ هائل من الأسماء الدينية اللامعة بل والمؤسِّسة لتاريخ نقل الموروث الديني وتفسيره والاستنباط منه، بمثل أئمة الحديث والتفسير والفقه وفي وقت لاحق أئمة الزهّاد والعبّاد، وإن كنّا لا نعدم ذكر اسم ولد من أولاد هؤلاء الأئمة أو حفيد من أحفادهم، ولكن من دون أن تُدرج حالتهم ضمن إطار التوريث المدروس والمخطط له، بمثل صالح وعبد الله ابنَي الإمام أحمد ابن حنبل، فصالح غدا قاضيًا على أصبهان، وعبد الله محدثًا على خطى والده، ومن مثل إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة الذي غدا قاضيًا كذلك. أما في العصر العباسي فنستطيع الحديث عن أسر علمية توارث أبناؤها العمل العلمي وتشاركوا فيه من دون أن يكون لهذه الأسر والعائلات، في الأعم الأغلب، طابع ديني، بمثل أسرة بني حنين بن إسحاق التي ترجمت كتب الفلسفة اليونانية وكتب جالينوس، وأسرة بني قرّة التي اقتصرت أعمالها على ترجمة الكتب الرياضية (الحساب والهندسة) وما شاكلها، وأسرة بختيشوع التي تخصّصت بالطب فاصطفاها الخلفاء لتطبيبهم، وأولاد شاكر الذين نقلوا وألّفوا الكتب في الميكانيكا والفلك، وسوف نقع على استثناءات قليلة لعوائل علمية اصطبغت بالصبغة الدينية من مثل عائلة آل نوبخت الشيعية التي اشتغل أفرادها بترجمة الكتب من الفارسية إلى العربية، ثم برز منهم متكلمون طوّروا البنيان الكلامي الإمامي بل غدوا من أبرز مؤسسيه.



وستنتشر ظاهرة الأسر الدينية في العصر المملوكي، وسنجد من الآن فصاعدًا ملامح التوريث الديني في أكثر من صعيد: في تمسّك بعض الأسر بطلب العلم والاشتغال به جيلًا بعد جيل، وربما نرى الحفيد والأب والجد يتواردون تباعًا على تأليف كتاب واحد ككتاب (المسوّدة في أصول الفقه) الذي بدأ تأليفه مجد الدين عبد السلام ابن تيمية، ثم تابعه ابنه شهاب الدين عبد الحليم ابن تيمية، ثم أنهاه حفيده شيخ الإسلام تقي الدين أحمد ابن تيمية، وسنجد أسرًا أخرى تتمسّك بطلب العلم وتبرع في التدريس والتصنيف، وتتخذ ذلك وسيلةً للمناصب والوظائف الدينية، وسيحرص الأباء فيها على توريث أبنائهم وأقربائهم هذه المناصب والوظائف التي كانوا يشغلونها، وسيتوسلون إلى ذلك بالطرائق المشروعة وغير المشروعة، كالمصاهرة ودفع الرشاوى! وتقدّم أسرة السبكي المصرية التي استقر عدد من أفرادها في دمشق على فترات متقطعة في العهد المملوكي حالةً نموذجية لذلك، فقد استمر وجودها في المجال الديني تعليمًا وإفتاءً وقضاءً ستة أجيال أو أكثر في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين! ونحيل هنا إلى كتاب محمد الصادق حسين، (البيت السبكي: بيت علم في دولتي المماليك)[11]، وإلى دراسة الباحث الياباني منامي كوندو المعنونة بـ (صعود عائلة علماء في عهد المماليك: قضية عائلة السبكي)[12]، وتبتدئ مسيرة هذه الأسرة بالجد عبد الكافي السبكي (659 ـ 735 هـ)، ثم بابنه تقي الدين علي بن عبد الكافي (683 ـ 756 هـ)، ثم بالحفيد تاج الدين عبد الوهاب بن علي (727 ـ 771 هـ)، ونقرأ في تراجم هذه العائلة أنّ عبد الكافي وابنه عليًا وُلّيا القضاء في مصر، ثم وُلّي علي منصب قاضي القضاة في الشام، وكانت هذه الولاية مفتاحًا ليجمع في يديه العديد من المناصب والوظائف الدينية في دمشق: خطابة الجامع الأموي، ومشيخة دار الحديث الأشرفية، والتدريس في المدرسة الشامية البرانية والمدرسة المسرورية. وتتحدث كتب التراجم عن صفتين متناقضتين فيه: زهده في ملبسه، وحرصه على أن يلي أبناؤه المناصب. فعندما أراد مغادرة مصر لتولي القضاء في الشام سعى لابنه أحمد في توريثه الوظائف التي كان يشغلها، وهي إلقاء دروس الفقه بجامع ابن طولون، وجامع الظاهر، والمدرسة السيفية، والكهارية، وخانقاه شيخو، وارتقى الحال بأحمد إلى أن أُسند إليه إفتاء دار العدل، وقضاء العسكر، وتولّى كذلك قضاء الشام بدل أخيه تاج الدين لما عُزل سنة 763 هـ، وكان أحمد «حريصًا على الدنيا لهذا كثر سعيه في الحصول على الوظائف، فكثرت وظائفه وكثر ماله، وكان لا يملّ من السعي، ولا يضنّ بالمال في سبيل الوصول إلى الوظائف التي تعود عليه بالفائدة المادية، وصارت له دربة عظيمة في السعي حتى يبلغ أغراضه، وبلغ من حرصه في هذا الباب أنّه أوصى قبل موته بوظائفه لأولاده وأولاد أخيه، وكتب بخطه إلى ناظر الجيش يسأله المساعدة على ذلك»[13].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ تقي الدين علي لم يترك قضاء الشام على الرغم من شيخوخته وضعفه إلا حين ضمن أن يعيّن ابنه تاج الدين مكانه، و«بعد أن اطمأن على تاج الدين في منصب قاضي قضاة الشام رجع إلى مصر ضعيفًا، ولم يعش بعد ذلك إلا قليلًا»[14]، وكانت مدة ولاية ابنه تاج الدين مثيرة للجدل، وفي وقت من الأوقات عُزل وقضى ثمانين يومًا في السجن، على ما يبدو، بتهمة اختلاس أموال مخصصة لدعم الأيتام[(15)].

(11) انظر: محمد الصادق حسين، البيت السبكي: بيت علم في دولتي المماليك، ط 1، (القاهرة: دار الكاتب المصري، 1948).

Manami Kondo, The Rise of the ‘Ulama’ Family under the Mamluks The Case of al-Subki Family 10 (12)

نشرة جمعية دراسات الشرق الأدنى في اليابان، عدد 1، (سنة 1999). وقد اعتمدت هذه الدراسة المكتوبة باليابانية على كتاب محمد الصادق حسين أيضًا.

(13) انظر: محمد الصادق حسين، البيت السبكي: بيت علم في دولتي المماليك، 61 و62.

(14) المصدر نفسه، ص 59.

(15) ينقل محمد الصادق حسين عن المستشرق الألماني وستنفلد أنّ سبب عزله إصراره على أحكام أصدرها لم تعجب أولي الأمر، وطلبوا منه العدول عنها،

وسوف تستمر ظاهرة التوريث الديني في العهد العثماني، ولن نعدم بحوثًا ودراسات يمكن أن تلقي لنا الضوء على بعض الأسر والأدوار التي اضطلعوا بها، والمناصب الدينية التي كانوا يتداولونها ابنًا عن أب أو أخًا عن أخيه. ويمكننا أن نذكر هنا أسماء بعض الأسر الدينية في دمشق من مثل أسرة العمادي والمرادي والكزبري والعجلاني والحمزاوي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين، حيث كان منصب مفتي المدينة لا يخرج عن يد أحد أبناء العمادي أو المرادي، في حين استحوذت عائلة الكزبري الشافعية على التدريس تحت قبة النسر في الجامع الأموي، أما عائلتا العجلاني والحمزاوي فاختصّتا بنقابة الأشراف[16]، وأما في حلب فيمكن أن نشير إلى عائلة الكواكبي التي توارثت نقابة الأشراف، وتولّى الابن والأب والجد فيها منصب الإفتاء الحنفي على التوالي: أبو السعود بن أحمد بن محمد بن حسن الكواكبي، ويُشتهر محمد بن حسن لدى طلاب الفقه بشرحه للمنظومتين اللتين نظمهما في الفقه وأصول الفقه[17]، وعائلة الكيالي بفرعيها في إدلب وحلب، ففي إدلب توارث أعلامها الإفتاء[18]، وفي حلب اشتُهرت بزاويتها الصوفية[19]، واشتهر من رجالها في مطلع القرن العشرين مفتي حلب الشيخ عبد الحميد الكيالي (1876 ـ 1956) ابن الشيخ أحمد بن الشيخ محمد طاهر[20]، واشتُهر منها أيضًا رجال

ويعلّق محمد الصادق حسين على ذلك فيقول: «لكني لم أعثر على شيء من هذا القبيل فيما تيسّر لي من المصادر العربية، وكل ما وجدته فيها ما ورد في الدرر الكامنة عن سبب العزل في المرة الأخيرة والمحاكمة ونتيجتها وهي اعتقاله 80 يومًا في قلعة دمشق سنة 769 هـ. قال [ابن حجر في الدرر الكامنة]: «وكان من أقوى الأسباب في عزله في المرة الأخيرة أنّ السلطان لما رسم بأخذ زكوات التجار سنة 769 هـ وجد عند الأوصياء جملة مستكثرة صُرفت بعلم القاضي بوصولات ليس فيها تعيين اسم القابض، فأريد من ناظر الأيتام أن يعترف أنّها وصلت للقاضي فامتنع فآل الأمر إلى عزل القاضي»، ثم يتساءل محمد الصادق حسين: «هل كانت ذمة تاج الدين قابلة لهذا الضعف المالي كما يؤخذ من عبارة الدرر؟ أرى أنّ هذا بعيد، فقد عُرف عن تاج الدين ترفعه وصلابته وشدته على أولي الأمر». انظر: البيت السبكي، ص 17.

(16) يمكن الرجوع لكتاب عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام وذيليه وقراءة أسماء المفتين في تلك الفترة وتواريخهم: علي العمادي وابنه حامد العمادي، وعبد الرحمن العمادي وابنه عماد الدين بن عبد الرحمن العمادي، وعلي بن إبراهيم بن عبد الرحمن العمادي، ومحمد بن علي بن إبراهيم العمادي، وحامد بن علي بن إبراهيم العمادي، وعلي المرادي، وأخوه المولى السيد حسن المرادي، ثم محمد خليل بن علي المرادي صاحب سلك الدرر.. إلخ. انظر: محمد خليل المرادي، عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام، محمد مطيع الحافظ، ورياض عبد الحميد مراد (محققان)، (دمشق: دار ابن كثير، سنة 1988).

(17) يقول المرادي: «وبنو الكواكبي طائفة كبيرة أهل فضل ورياسة ولهم طريقة معروفة أردبيلية تنتهي إلى الاستاذ جدهم الكبير الشيخ صفي الدين والحق إسحق الأردبيلي، ولهم سيادة الشرف من جهة المذكور، وأما المترجم [يعني أبا السعود الكواكبي] فكان حائزًا للشرفين، فإنه كان شريفًا أيضًا من جهة والدته التي هي الشريفة عفيفة ابنة السيد الحسيب الشريف السيد بهاء الدين النقيب الحلبي المعروف هو وآباؤه ببني الزهرا الذين امتدح جدهم الشريف أبا محمد إبراهيم المنتقل من حران إلى حلب أبو العلا المعري في تاريخه وقصائده، وكلهم نقباء في حلب وشرفهم أشهر من كل مشهور والله أعلم». انظر: محمد خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، ج1، (القاهرة: مطبعة بولاق)، ص 58.

(18) يقول الشيخ كامل الغزي في حديثه عن أشهر عوائل إدلب: «منها آل الكيالي وهي أسرة كبيرة فيها عدد عظيم من الفضلاء والأدباء وذوي الوجاهة والثراء ذكرنا بعضهم في باب تراجم الأخيار.

أما وجيه هذه الأسرة الآن في مدينة إدلب فهو الأستاذ الفاضل الشيخ طاهر أفندي المعروف بالملّا عالم غزير مادة العلم فصيح العبارة طلق اللسان يعظ الناس ويرشدهم ويقرئ الطلبة في بلدته فيجتنون من دوحة فضله ثمار العلوم من منطوق ومفهوم.

ومن نوابغ هذه الأسرة السيد يحيى الكيالي مدير أوقاف دولة حلب فهو ممن أوتي نصيبًا وافرًا من المعارف التي تلقّاها في مكاتب الدولة ونال قسطًا عظيمًا من الذكاء والفطنة والأمانة والاستقامة والحرص على حسن الأحدوثة وخدمة الوطن وتخليد الذكر». انظر: كامل الغزي، نهر الذهب في تاريخ حلب، ج1، (حلب: المطبعة المارونية)، ص 627.

(19) يصف الشيخ الغزي هذه الزاوية بقوله: «هي الآن زاوية عامرة وللناس اعتقاد حسن بمن دفن فيها فيقصدونها للاستشفاء من الأدواء وينذرون لها النذور. وهي سماوي يبلغ خمسة عشر ذراعًا في مثلها تقريبًا في غربيه قبور أساتذة الطريق من هذا البيت، وفي جنوبيه إيوان بجانبه حجرتان، وفي شرقي شماليّه قبلية معدة للصلاة وإقامة الذكر، وفي جنوبي القبلية حجرة فيها ضريح عبد الجواد بن أحمد الكيالي (واقف القبلية) ثم جاء ولده الشيخ علي فضم إليها بقية الزاوية سنة 1202"، انظر: المصدر السابق، ج 2، ص 271.

(20) وقد نشرت جريدة (النهضة) الصادرة في حلب في عدد رقم 320، تاريخ 26 تشرين الأول عام 1922، الخبر التالي: (جرى الانتخاب السري لمقام الإفتاء بحلب، فنال الأستاذ الشيخ عبد الحميد الكيالي الطيار 41 صوتًا، والشيخ محمد نجيب سراج أفندي 36 صوتًا، والأستاذ محمد أفندي الحنيفي 31 صوتًا). انظر: نجوى عثمان، ومحمد فؤاد عنتابي، حلب في مئة عام: 1850 ـ 1950، (حلب: جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، سنة 1993)، ج 3، ص 20.

أدب وسياسة بمثل رئيس الحزب الوطني عبد الرحمن الكيالي (1887 . 1969) ابن الشيخ عبد القادر الكيالي، والأديب سامي الكيالي (1898 . 1972) صاحب مجلة الحديث وابن الشيخ علي بن محمد الكيالي (1870 . 1944) الفقيه الحنفي وأمين الفتوى لمدة عشرين سنة في حلب، ورائد القصة السورية الساخرة حسيب كيالي (1921 . 1993) ابن مفتي إدلب الشيخ أحمد زهدي كيالي، وينقل ستيف تماري عن مادلين زلفي كيف تحوّلت الحياة العلمية العثمانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى نوع من الوجاهة العائلية، حيث كان التقدم يعتمد على العلاقات العائلية أكثر من الاعتماد على الجدارة! ويحدثنا ستيف عن أسرتي العمادي والمرادي فيقول: «تمثل عائلتا المرادي والعمادي نوعًا من الأرستقراطية بين العلماء المحليين، وتقدّم هاتان الأسرتان النموذج الدمشقي المقابل لنموذج إسطنبول في الأهمية المتزايدة لدور علاقات القرابة في توارث المناصب الرسمية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ويكشف تاريخ عائلة المرادي في دمشق كيف يمكن للعثمانيين أن يخلقوا نخبة إقليمية تخدم مصالحها على مدى عدة أجيال. ولد وترعرع مراد المرادي (ت: 1720) جد المؤرخ محمد خليل في سمرقند في بخارى، لكنه غادر وطنه الأم للسفر ونشر الطريقة النقشبندية في جميع أنحاء المشرق العربي. استقر مراد في دمشق في سبعينيات القرن السابع عشر وأقام بها باعتباره أول ممثل للنقشبندية المجددية، ثم انتقل إلى إسطنبول، في منتصف الثمانينيات من ذلك القرن، ومنحه السلطان محمد الرابع (حكم بين 1648- 1687) ضرائب عدد من المزارع لمدى الحياة في منطقة دمشق. بدأ مراد على هذه الأسس الدينية والسياسية والاقتصادية سلالةً من العلماء لعبت دورًا فريدًا في الحياة السياسية والدينية للمدينة خلال القرن الثامن عشر، وتزعمت عائلة المرادي الطريقة النقشبندية في دمشق حتى العشرينيات من القرن التاسع عشر، وهيمنت على منصب المفتي الحنفي من النصف الثاني من القرن الثامن عشر حتى القرن التاسع عشر، وكان الارتباط بكلا المنصبين يشير إلى قدرة الأسرة على العمل حلقةَ وصل بين السلطات في إستنبول والدمشقيين الأصليين"[21].

العلماء والمشايخ؛ الأعيان والوجوه

تسمية علية القوم بالوجوه والأعيان تشبيهًا لهم بأشرف الجوارح وأعلى ما في الإنسان: الوجه والعين تسميةٌ قديمة، ويورد الأزهري المتوفى سنة 370 هـ في تهذيب اللغة: «يُقال لأراذل الناس هؤلاء الأستاه، ولأفاضلهم هؤلاء الأعيان وهؤلاء الوجوه»[22]، وأهل الوجوه هم أهل الجاه والوجاهة، وتتحقّق هذه الوجاهة برأسمال أو قوة مادية أو برأسمال رمزي وقوة معنوية، ولعل الشاعر أبا تمام أدرك، بفطنته الألمعية، منذ وقت مبكّر ما توصّل إليه بيير بورديو من توسيع مفهوم رأس المال الماركسي ليشمل كل طاقة اجتماعية يمتلكها الفرد ويعتمد عليها في التميّز والمنافسة، ولذلك تحدّث بورديو عن رأس المال الاقتصادي، ورأس المال الاجتماعي، ورأس المال الثقافي، ورأس المال الرمزي[23]. يقول أبو تمام:

وإذا امرؤٌ أهدى إليك صنيعةً   من جاهه فكأنها من ماله

لقد كان الجاه المعنوي على مدار التاريخ الإسلامي مرتبطًا بعدة أسباب ووسائل ومن أهمّها: (العلم والتقوى)،

(21) انظر: ستيف تماري (المفتي، المحدّث، والصوفي: ثلاثة مناصب تدريسية وقفية ومأسسة الولاءات الإمبراطورية والمحلية في دمشق العثمانية)، وقد أعدنا صياغة النص المترجم نظرًا لاضطراب ترجمته.

(22) انظر: محمد بن أحمد بن الأزهري، تهذيب اللغة، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1964)، ج 6، ص 119.

(23) انظر: ستيفان شوفالييه وكريستيان شوفيري، معجم بورديو، الزهرة إبراهيم (مترجمًا)، (دمشق/الجزائر، سنة 2013)، ص 162.

ولذلك كان جلّ من حُفظت أسماؤهم وتُرجم لهم هم ممن تحلّوا بواحد منهما أو بكليهما، وقد احتفى تاريخنا بطبقات أهل العلم ورجال أرباب التقى، بوصفهم قادة المجتمع وراسمي توجهاته ومساراته، بما يملكونه من رأسمال رمزي يخوّلهم هذه القيادة والريادة، ويذخر المأثور الإسلامي بما يؤسس ذلك ويدعمه(24).

وبناءً عليه اعتنت كُتب التراجم والطبقات بطبقات القرّاء، وطبقات المفسرين، وطبقات الفقهاء، وطبقات المتكلمين، وطبقات الصوفية أكثر مما اعتنت بطبقات الملوك والأمراء والوزراء والقادة والتجار إلى آخر ما هنالك من طبقات، ولا غرو أن يتربع العلماء ويأخذوا هذه المنزلة فقد كان القلم بيدهم والتدوين والكتابة مهنتهم، ومن كان القلم بيده لا يكتب نفسه إلا في ديوان السعداء والكبراء، ولا عجب أيضًا أن نقرأ في خطبة كتاب طبقات الكبرى لتاج الدين السبكي: «الحمد لله الذي رفع قدر العلماء وجعلهم بمنزلة النجوم في السماء»(25).

قاد العلماء المجتمع ورسموا توجهاته ومساراته، و خوّلتهم المنزلة التي حازوها التوسط بين النخب الحاكمة والجماهير من تجار وحرفيين وعامة الناس، وبالعلم الذي حصّلوه والوجاهة التي تمتعوا بها أداروا المهام الإدارية والقضائية من جهة، وكفلوا استمرارية نقل الموروث الديني والعلمي وربما تطويره من جيل إلى جيل من جهة أخرى، وبهذا المعنى غدت النخبة الدينية من أهم أعمدة النخب المدنية، والفئة الأكثر حضورًا وفاعلية، وقد ظهرت في الدراسات الاستشراقية التاريخية مجموعة كبيرة من الدراسات حول التاريخ الفكري والقانوني والمؤسسي الإسلامي، أما الدراسات التي اهتمّت بفهم الوظائف الاجتماعية للنخبة المتعلمة في المدن الإسلامية وكيف استخدم الأعيان العلم لغايات اجتماعية وسياسية فكانت الأقل(26).

يُعرّف ألبرت حوراني الأعيان في نصه الشهير حول (الإصلاح العثماني وسياسات الأعيان) بأنهم «أولئك الذين يستطيعون أن يلعبوا دورًا سياسيًا ما، كوسطاء بين الحكومة والشعب، وضمن بعض الحدود كقادة أو زعماء

(24) من ذلك قول الإمام علي يخبر صاحبه كميل بن زياد: «الناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع! [...] العلم خير من المال. العلم يحرسك وأنت تحرس المال. المال تنقصه النفقة، والعلم يزكو على الإنفاق! يا كميل بن زياد! محبة العالم دين يدان. تكسبه الطاعة في حياته وجميل الأحدوثة بعد وفاته، ومنفعة المال تزول بزواله. العلم حاكم، والمال محكوم عليه! يا كميل! مات خُزّان المال وهم أحياء، والعلماء باقون ما بقي الدهر. أعيانهم مفقودة، وأمثالهم في القلوب موجودة»، انظر: ابن الجوزي، صفة الصفوة، تحقيق خالد مصطفى طرطوسي، (بيروت: دار الكتاب العربي، سنة 2012)، ج 1، ص 122.

والتراث بعد ذلك ذاخر بالمقولات والوقائع التي تشير إلى تلك المكانة، فـ«العلم وسيلة إلى كلّ فضيلة. العلم يرفع المملوك إلى درجة الملوك»!

ويقول الشاعر:

إنّما العلم لأربابه ولايةٌ ليس لها عزلُ

ويقول آخر:

إنّ الملوك ليحكمون على الورى وعلى الملوك لتحكم العلماء

وللاستزادة من هذه النصوص يمكن مراجعة مرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين في شرح كتاب إحياء علوم الدين، ج1، (بيروت: دار الفكر)، ص 67 وما بعدها.

(25) انظر: تقي الدين ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، تحقيق الحافظ عبد العليم خان، (الهند: مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، سنة 1978)، ص 1.

(26) نشير هنا إلى نماذج من هذه الدراسات القليلة التي تنتظر من يترجمها إلى العربية: دراسات لابيدوس وكارل بيتري وجوان جيلبرت:

.(I. Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages (Cambridge: MA, 1967

.(C. Petry, The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages (Princeton: 1981

.(J. Gilbert, The "Ulama" of Medieval Damascus and the International World of Islamic Scholarship, (University of California, Berkeley, 1977



لسكان المدن»، ويحدّد حوراني ثلاث فئات لها أنواع متباينة من السلطة الاجتماعية في الأقاليم العربية كان لديها هذه المقدرة:

1. العلماء.

2. قادة الحاميات المحلية العسكرية.

3. الأعيان المدنيون: آغا، أمير، سليل عائلة ذات شوكة أو منزلة[27].

ويرى حوراني أنّ «عوامل النفوذ السياسي للأعيان ترتكز على عاملين اثنين: من جهة يجب أن يملكوا منفذًا إلى السلطة، وأن يكونوا قادرين بذلك على إسداء النصح والتحذير، وبوجه عام على التكلم باسم المجتمع أو شطر منه في بلاد الحاكم، ومن جهة أخرى يجب أن يكون لهم بعض القوة أو السلطة بذاتهم أيًا يكن شكلها أو أصلها. قوة غير تابعة للحاكم، وتعطيهم وضعية زعامة مقبولة وطبيعية»[28].

أنواع الأسر الدينية

على الرغم من بعض المحاولات التراثية لضبط الألقاب وما تعبّر عنه من مراتب وحالات اجتماعية وإدارية وسياسية[29]، فإنَّ المسيرة العامة لاستخدام هذه الألقاب كانت تشي بعدم وجود تسالم عليها بحيث تضبط هذه المراتب وتميّز بعضها من بعض، ما خلا مصطلحي (السادة) و(الأشراف) اللذين اختُصا بالمنتسبين إلى الأسرة النبوية بالنَّسَب، وأما مصطلحا (الأعيان) أو (النبلاء) فلم يكن لهما مصداق محدّد، بل كانا يشيران إلى العلماء والأدباء والأمراء والتجار وأصحاب النفوذ إلى درجة أن مؤلفًا قديرًا مثل ابن خلّكان جعل (الأعيان) وسمًا لكل مشهور فقال في مقدمة كتابه (وفيات الأعيان): «ولم أقصر هذا المختصر على طائفة مخصوصة مثل العلماء أو الملوك أو الأمراء أو الوزراء أو الشعراء، بل كل من له شهرة بين الناس ويقع السؤال عنه ذكرته وأتيت من أحواله بما وفقت عليه»[(30)]، وكذلك كان مصطلح (النبلاء) لدى الإمام الذهبي يماثل ما يعنيه مصطلح (الأعيان) لدى ابن خلكان، ولذلك شمل كتابه (سير أعلام النبلاء) كثيرًا من فئات الناس من الخلفاء والملوك والأمراء والسلاطين والوزراء والقضاة والقرّاء والمحدّثين والفقهاء والأدباء واللغويين والشعراء وأرباب الملل والنحل والمتكلمين والفلاسفة مع إيثاره للمحدثين على غيرهم بحكم اختصاصه واهتمامه! كذلك كان الحال في مصطلحي (المشايخ) و(العلماء)، فمن استخدمهما بمعنى واحد لم يخرج عن سنن الخلط بين المصطلحات، ومن فرّق بينهما فإنّه اجتهد ليُلحق كلّ وصف وحالة من حالات رجال الدين بما يناسبها من الألقاب، فاستخدم مصطلح (العلماء) للدلالة على الدارسين للعلوم الإسلامية التقليدية من تفسير وحديث وفقه وعلوم آلة، وعلى مدرّسيها والمؤلفين فيها، في حين استخدم مصطلح (المشايخ) للدلالة على رجال التصوف والطريقة الذين حصّلوا طرفًا من العلوم

---

(27) انظر: ألبرت حوراني، الإصلاح العثماني وسياسات الأعيان، مجلة الاجتهاد، (سنة 2000، عدد 45 و46)، ص 115.

(28) المرجع السابق، ص 111.

(29) لعل محاولة أحمد بن علي بن أحمد الفزاري القلقشندي (ت: 821 هـ) في ضبط هذه المصطلحات في كتابه صبح الأعشى في صناعة الإنشا من أفضل هذه المحاولات.

(30) انظر: ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، الدكتور إحسان عباس (محققًا)، ج1، (بيروت: دار صادر، سنة 1978)، ص 20.

الشرعية، ولكنهم اشتغلوا بالتربية والإرشاد عن طريق الأوراد وحضرات الذكر والموالد.

والملاحظة التي لا بدّ من ذكرها هنا هي أن معظم العلماء في سورية منذ العهد المملوكي وحتى وقتنا الراهن كانوا من أتباع التصوف والمنتسبين إلى إحدى طرقه على أقل تقدير، حتى العلماء الذين اشتهروا بنزعتهم الإصلاحية وتوجههم السلفي انتسبوا في بداية أمرهم إلى طريقة من الطرق الصوفية وانخرطوا فيها كالشيخ جمال الدين القاسمي الذي انتسب إلى الطريقة النقشبندية على يد الشيخ محمد بن محمد الخاني، ولازم حلقته مدة ثم تركها، وكان يقول عنه بأنه من أفضل أشياخه الذين انتفع بمجالستهم.

وبناءً على هذا التفريق الذي ذكرناه يمكننا أن نميّز بين أربعة أنواع من الأسر الدينية:

النوع الأول: أسر السادة الأشراف

وهي الأسر التي تنتسب إلى السلالة النبوية، ويمكننا أن نعدّ هذه الأسر ضمن الأسر الدينية لأنّ هذا النسب والانتساب يعطيها موقعًا دينيًا ما يترتّب عليه امتياز اجتماعي ومادي وحقوقي، ولو لم يكن أفرادها من رجال الدين (المشايخ أو العلماء)، وقد انتشرت هذه الأسر في ربوع العالم الإسلامي كله من أقصاه إلى أقصاه، ونجم عن وجودها وانتشارها ظهور مؤسسة ترعى شؤونها دعيت (نقابة الأشراف)، وكان لها فروع في معظم الحواضر الإسلامية الكبرى[31].

وهذا النوع من الأسر لا يدخل في حريم البحث، لأنّها تقوم على الوراثة لا التوريث، وشتان بينهما، فـ(الوراثة) النَّسَبية هي محض قدر لا اختيار فيها، بينما (التوريث) فعل اختياري مديد واعٍ ملحوظ مدروس، فيه اصطفاء واجتباء، وتوطئة وتمهيد، وإقصاء وحجب وإبعاد.

النوع الثاني: أسر العلماء

وهي الأسر التي يتوارث أفرادها اختصاص دراسة العلوم الإسلامية وتدريسها، ويدخل هذا النوع في باب التوارث التقليدي للمهن التي يحرص المؤسِّس عندما يبرع في اختصاصه على توريثه لأبنائه جميعهم أو بعضهم، ثم يحرصون على توريث هذه البراعة وعلى صيانة هذه الخبرات المتراكمة التي يحوزونها بحيث يصبح لهم ملكة خاصة بها في أثناء ممارستها والقيام بشؤونها، ويمسي هذا الاختصاص مصدر رزقهم ومعيشتهم، وباعث تميّزهم وفرادتهم، ولا نعدم من تتملكه فكرة شرف طلب العلم، وكونها أهم الطرق الموصلة إلى الله، فيسعى العالم ليضع

---

(31) هنالك العديد من الكتب والبحوث والمقالات التي ترصد ظاهرة هذه الأسر، وتتكلم عن تاريخ نقابات الأشراف وأدوارها ووظائفها، ونحيل هنا، على سبيل المثال، إلى كتاب الدكتور قاسم حسن السامرائي، نقابة الأشراف في المشرق الإسلامي حتى نهاية فترة حكم الأسرة الجلائرية، ط 1، (بيروت: دار الكتب العلمية)، وقد تناول بالبحث والدراسة نقابة الأشراف في المشرق الإسلامي منذ نشوئها في أواخر القرن الثالث الهجري وحتى 814 هـ، وذكر علاقتها بالسلطة ودورها في تطور الحركة الفكرية والدينية والاجتماعية، وكتاب الباحث التركي مراد صاريجك، نقابة الأشراف في الدولة العثمانية، ترجمة سهيل صابان، ط1، (القاهرة: دار القاهرة، سنة 2007). ولا بدّ من الإشارة في هذا المضمار إلى دراسات الباحث الياباني كازو موريموتو حول أنساب آل البيت:

Putting the Lubāb al-ansāb in Context و Keeping the Prophet's Family Alive: Profile of a Genealogical Discipline و The Earliest cAlid Genealogy for the Safavids: New Evidence for the Pre-dynastic Claim to Sayyid Status و الكتاب المهم الذي شارك به مجموعة من الباحثين وحرره بعنوان: Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet.

أبناءه على هذا الطريق عن قناعة تامة بل عن حال يشبه الوجد الصوفي في اتخاذ هذا القرار[32]، وكما أننا نقع في أسماء بعض الأسر على نسبتهم إلى حرفهم اليدوية والعملية من مثل الحدّاد والبنّا والنجّار والبيطار والجزّار والبرادعي والزنابيلي، فإننا نقع أيضًا على أسماء المهن العلمية أو الدينية التي ينتسبون إليها من مثل المدرّس والكاتب والمهندس والمفتي والشيخ والخطيب والواعظ، بل هنالك أسر انتسبت إلى كتاب بمثل أسرة الشاعر العراقي المشهور محمد مهدي الجواهري، إذ انتسبوا إلى الكتاب الفقهي (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام) الذي ألّفه أحد أجدادهم وهو المرجع الشيعي الذي انتهت إليه رئاسة الطائفة محمد حسن النجفي الأصفهاني العاملي (1785 ـ 1850)، وغدوا يُعرفون بآل الجواهر، أو الجواهري! وكل كنية من هذه الكنى تحكي قصة مديدة من قصص الانتساب إلى المهنة والتحقق بها، وأضرب لذلك مثالًا واحدًا من عائلة (المفتي) في مدينة أريحا التابعة لإدلب، فقد تداولت هذه العائلة منصب الإفتاء في تلك المدينة مدة ثلاثة قرون متوالية، من بداية القرن الحادي عشر إلى نهاية القرن الثالث عشر الهجري[33]،

وتحرص هذه الأسر عمومًا على إنشاء المعاهد والمدارس الشرعية، فمنها من ينجح في مسعاه، ومنها من لا يصيب النجح، فيضطّر أفرادها إلى الشغل في معاهد الآخرين ومدارسهم، أو الاكتفاء بالتأليف والتدريس، وفي بعض الأحيان بالإمامة والخطابة.

والأمثلة الحديثة والمعاصرة لهذه الأسر في سورية عديدة يمكن أن نذكر منها: أسرة عابدين الدمشقية التي برز منها العلامة محمد أمين عابدين (1784 ـ 1836) المشهور بكونه خاتمة المحققين في المذهب الحنفي، وكان أمينًا للفتوى لدى مفتي دمشق الشيخ حسين المرادي، وابنه محمد علاء الدين عابدين (1828 ـ 1889) الذي شارك بتأليف مجلة الأحكام العدلية في إسطنبول، واشتهر تاليًا من أبناء عمهم مفتي دمشق محمد أبو الخير عابدين (1852 ـ 1925)، وابنه مفتي سورية الطبيب الشيخ محمد أبو اليسر عابدين (1889 ـ 1981).

وأسرة الزرقا الحلبية التي ابتدأت مع الجد محمد الزرقا (1842 ـ 1924)، وكان أمين الفتوى لدى مفتي حلب الشيخ أحمد الزويتي، ثم الابن أحمد الزرقا (1868 ـ 1938) الشارح الممتاز للقواعد الفقهية، ثم الحفيد الشيخ مصطفى الزرقا (1904 ـ 1999) الذي لُقّب بفقيه العصر.

وأسرة الأتاسي الحمصية التي تولى أفرادها منصب الإفتاء والقضاء منذ القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، وكان من أواخرهم توليًا الجد والابن والحفيد: محمد الأتاسي (ت: 1879)، وابنه الشيخ خالد الأتاسي (1837 ـ 1908) عضو مجلس المبعوثان، وشارح مجلة الأحكام الشرعية، وخلّف الشيخ خالد عدة أبناء من بينهم محمد طاهر (1860 ـ 1940) الذي غدا مفتيًا للمدينة وعمل على طبع شرح والده وتنقيحه وتتميمه، وهاشم الذي غدا رئيسًا للجمهورية السورية مرتين.

---

(32) يحدثنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي عن والده الشيخ ملا رمضان: «فأقبل عليّ ذات يوم قبل أن يمضي فيسلمني أصغر تلميذ إلى شيوخ معهد التوجيه الإسلامي ينصحني ويحدثني عن آماله التي يعلّقها عليّ وقال لي فيما قال:

اعلم يا بني أنني لو عرفت أنّ الطريق الموصل إلى الله يكمن في كسح القمامة من الطرق لجعلت منك زبّالًا، ولكني نظرت فوجدت أنّ الطريق الموصل إلى الله هو العلم به وبدينه، فمن أدل ذلك قررت أن أسلك بط هذا الطريق». انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، هذا والدي، ط 2، (دمشق: دار الفكر، سنة 1995)، ص 59.

(33) ورد في نهر الذهب في تاريخ حلب: «وأصل هذه الأسرة من مصر، وأول قادم منها على أريحا الشيخ محمد بن الشيخ عطية في حدود الألف، ووُلي منصب الإفتاء سنة 1016، وتوفي وهو مفتي سنة 1042، وقد تداول أعقابه منصب الإفتاء في ريحا إلى حدود 1297 هـ». ج 1، ص 530.

النوع الثالث: الأسر الدينية الطقسية

وهي أسرٌ ما دون الأسر العلمية، حيث يكتفي أفرادها بالدراسة الشرعية من أجل قيادة الشعائر الدينية التي لا تحتاج إلى تبحّر ولا انكباب وانقطاع للدرس والبحث، وأكثر ما تكون هذه الأسر في الأرياف إلى درجة أن بعض المساجد تغدو حكرًا على عائلات بعينها تُولى الخطابة وإمامة المصلين وتلقين الأموات، من مثل عائلة فيومي خطيب التي يتداول أفرادها إقامة الشعائر الدينية في الجامع الكبير في جوبر منذ قرابة المئة سنة، وقد انتشرت هذه الظاهرة بعد السبعينيات في الجوامع الكبيرة والمركزية في المدن، ففي حلب صار جامع أسامة بن زيد من نصيب عائلة الحسون، وجامع الفتح من نصيب عائلة الشهابي، وفي دمشق غدا جامع السادات أقصاب من نصيب عائلة الفرفور، وجامع الحسن من نصيب عائلة حبنكة، وجامع زيد من نصيب عائلة الرفاعي إلخ. وساعد على ذلك إقرار مديريات الأوقاف ذلك التوارث، بل جعله عرفًا متّبعًا ومراعىً.

النوع الرابع: أسر المشيخة الصوفية

وتكون هذه الأسر في الأعم الأغلب من الأسر المنسوبة لآل البيت النبوي، وإذا لم تكن كذلك ادعى بعضها ذلك ادعاءً. ويقسّم بعضهم مراتب مشايخ التصوّف إلى ثلاث مراتب تناظر مراتب الإسلام والإيمان والإحسان، فهو إما شيخ التبرّك (الإسلام)، أو شيخ الإرشاد (الإيمان)، أو شيخ التربية والترقية (الإحسان). فشيخ التبرك هو الذي يبلغ أوراد الذكر لمن يطلبها بإذن مسند صحيح، ويقف دوره عند هذا التبليغ، وينال الآخذ عنه بركة النسبة لسلسلة الشيوخ الصالحين المتصلة بالرسول الكريم، كما ينال ثواب الأذكار والأوراد التي يلتزم بها.

وأما شيخ الإرشاد فزيادة على تبليغ الأوراد يسعى بإرشاد مريديه إلى مكارم الأخلاق ودوام الذكر وصفاء الباطن، وينفث في قلوب أهل الاستعداد عوارف المعارف وأنوار المقامات.

أما شيخ التربية والترقية فيرفع المريد إلى مقام الإحسان[34].

وتقوم أسر المشيخة الصوفية على شخصية محورية مؤسسة يُكتب لها القبول والتأثير أولًا بما تحوزه من جاذبية وإقناع، ثم يُكتب لها الانتشار من خلال الوكلاء والمبلّغين الذين يأذن لهم الشيخ بنشر طريقته وأخذ البيعة من المريدين باسمه، ويجدُّ هؤلاء الوكلاء ويجتهدون ويجمّعون الأتباع والمريدين، ويكون لهم جانب من الظهور المشيخي الذي يستمد من الشيخ أولًا بأول، فالشيخ نجم والوكيل كوكب، ولكن في أي لحظة يمكن للشيخ أن يطفئ الوكيل بإعلان عزله وإقصائه، فينفض عنه الأتباع والمريدون الذين اتبعوا الشيخ من خلاله، لأنّ الكلمة العليا هي للشيخ، والحاكمية له.

للشيخ دائمًا نسبان: النسب العصبي من جانب والده، والنسب الروحي من جانب شيخه. وهو النسب الأهم في عالم المشيخة، وبه تتحقّق البركة التي تنتقل من منبعها النبوي عبر المشايخ إلى أن تصل إلى الشيخ الحالي، وإذا اجتمع النسب العصبي والروحي معًا كانت البركة مضاعفة، والبركةُ قوة قدسية، وهي في أصلها عطاء إلهي، ولكنها تنتقل من الشيخ المبارك إلى من يختاره ويصطفيه بناءً على تقديره الممزوج بإلهام الله له، وهذا ما يجعل الخليفة

(34) انظر: الشيخ عبد الواحد يحيى رينيه غينون، التربية والتحقق الروحي، عبد الباقي مفتاح (مترجمًا)، (الأردن/ إربد، عالم الكتب الحديثة، سنة 2014)، ص 133 وما بعدها.



مميّزًا عن الآخرين بمجرّد أن يُختار ويصطفى، وهذا ما يعطي (التوريث) أهميته ومعناه، وبدون هذا التوريث لا يمكن أن يغدو المريد شيخًا، ومن غير هذا الإذن لا يمكن التعويل على جهد المريد، لأن الانخراط في سلسلة المشايخ لا يتم من دون إذن الشيخ، ولا يتحقق من دون إعلانه.

وتذخر سورية بأسر المشيخة الصوفية، كأسرة الهلالي الدرعزاني المسؤولة عن الزاوية الهلالية في حلب، وأسرتي السعدي والجباوي في دمشق نسبة للشيخ العارف بالله نزيل دمشق سعد الدين الجباوي (460.575 هـ)، وهما الأسرتان اللتان تشرفان على الزاوية السعدية في حي الميدان، والزاوية السعدية في حي الشاغور، والزاوية السعدية في حي القيمرية.

التوريث الديني: العلمي والمشيخي في سورية المعاصرة

يقرّر الباحث هايم جيربر أنّه «في كثير من الجوانب كانت منزلة العلماء في الإمبراطورية العثمانية أعلى درجةً مما كانت عليه في غيرها من نظم الحكم السابقة»[35].

ويبدو أنّ العلماء حافظوا على منزلتهم إلى حين تشكل سورية الحديثة بعد الثورة العربية الكبرى، لكنّ هذه المنزلة بدأت بالتخلخل شيئًا فشيئًا، بدءًا من حلول المدارس العصرية والتعليم الحديث محل الدراسة التقليدية، بحيث ظهرت طبقة جديدة من المتعلمين بدأت تشغل الوظائف القضائية والإدارية التي كان يشغلها العلماء، واستمرت مسيرة فقد المكاسب بعد الاستقلال عن فرنسا في زمن حسني الزعيم الذي أصدر مراسيم عدة ألغى بموجبها مؤسسة الأوقاف الأهلية والذرية، وضمّ ممتلكات الأوقاف جميعها إلى وزارة الأوقاف، وأنهى بموجب هذه المراسيم ولاية المتولين والنظار، وألغى أدوارهم، وأوكلها إلى وزارة الأوقاف[36]، فحُرم كثير من العلماء والمشايخ من مورد رزق ثابت، ثمَّ تتابع الانزلاق في زمن الوحدة مع مصر، حيث كانت العاطفة القومية، وهي في أوج تأججها، تحاول التقليل من شأن العلماء الذين لا يتناغمون بحكم طبيعة تكوينهم الفكري والعقدي مع الدعوات القومية، ورافق ذلك مسار محاربة النظام المصري لجماعة الإخوان المسلمين، وأخيرًا استلم حزب البعث العربي الاشتراكي ذو الميول اليسارية السلطة، ورأى أن من أولى مهماته محاربة الرجعية بأشكالها كافة، وكانت طبقتا البرجوازية ورجال الدين أحد أبرز هذه الأشكال، وركّزت أدبيات الحزب على أنها لم تكن لتحارب الدين نفسه بل مستغليه ومستثمريه[37]، غير أنّ البعثيين في تلك الآونة لم يلجّوا في محاربة رجال الدين إلى أبعد مدى لسببين: الأول أنهم كانوا يخشون العلماء والمشايخ لنفوذهم، والثاني أنهم كانوا يهابون ما يجهلون لبُعدهم عن روح التدين الشعبي إن لم نقل عن الإسلام نفسه، لذلك بقوا من الدين وأهله في محاذرة وترقّب، لكن حافظ الأسد أعاد بما يمتلكه من حسّ براغماتي التحالف مع هاتين الطبقتين بُعيد الانقلاب الذي قاده على رفاقه سنة 1970، مع اعتماد سياسة تقريب الموالي وإضعاف المعاند وإقصائه في البلد نفسه بالاعتقال، أو إلى خارجه بالتهجير والإبعاد.

---

(35) انظر: مائير هاتينا، حراس العقيدة: العلماء في العصر الحديث، محمود عبد الحليم، (مترجمًا)، ط 1، (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2019) ص 66.

(36) انظر: محمد هشام البرهاني، مادة وقف، الموسوعة العربية، المجلد22، (دمشق: رئاسة الجمهورية العربية السورية، هيئة الموسوعة العربية)، ص 304.

(37) انظر: ميشيل عفلق، قضية الدين في البعث العربي، في الرابط الآتي:

http://albaath.online.fr/Volume%20I-Chapters/Fi%20Sabil%20al%20Baath-Vol%201-Ch29.htm.

أقام كثير من العلماء والمشايخ في سورية، كما في معظم البلدان الإسلامية الأخرى، عائلات علمية وروحية انخرط فيها الطلاب والمريدون. للعلماء طلابهم، وللمشايخ مريدوهم. عائلات كانت تنتشر من خلال مؤسسات أو شبه مؤسسات بتجسيداتها المادية من مدرسة ومعهد وجامعة ومزار وزاوية وتكية. وإذا تركنا المدينة جانبًا فإن الشيخ في الريف صاحب الجماعة والأتباع سرعان ما غدا من الأعيان الريفيين، بل من الملّاكين الكبار، ويدير أراضيه بوصفه إقطاعيًا أو شبه إقطاعي، ويستثمرها ويمارس سلطة محلية، ويسخّر الفلاحين لخدمته بالحبّ تارة وبالسطوة تارة أخرى، ولكنّ الشيخ في مقابل ذلك لا يمسك يده عن الإنفاق، فالصورة الملازمة له في هذه الحالة أنّه كسّاب وهّاب، يعلّم الناس ويرشدهم من جهة، ويطعمهم ويرفدهم ويكرمهم من جهة أخرى، وفي أثناء ذلك وشيئًا فشيئًا تظهر آثار النعمة عليه، ثم آثار البذخ والترف على أولاده، والأمثلة المعاصرة لذلك عديدة منها عائلة الخزنوي في الجزيرة السورية، وعلى نحو أقل عائلة حقي في المنطقة نفسها، أو الشيخ محمد النبهان في ريف حلب، أو سليمان المرشد في ريفي حماة واللاذقية، إلخ، يحدثنا أحد أتباع الطريقة الخزنوية السابقين عن مؤسس الطريقة الشيخ أحمد الخزنوي (1887 ـ 1950) فيقول: "سكن قرية خزنة ولهذا لقّب بالخزنوي، وأخذ ينشر الطريقة ويعلم الناس بعض أحكام الشريعة على المذهب الشافعي مما ضاعف عدد أتباعه. وكان كل تابع يحمل إليه زكاة ماله ويخدمه بماله ونفسه، [...]" ولم تمض سنين كثيرة على هذا الحال حتى أصبح أحمد الخزنوي إقطاعيًا كبيرًا»[38]. أما الشيخ محمد النبهان الذي ابتدأ أمره باستئجار قرية الجابرية في ريف حلب الجنوبي من صاحبها من أسرة الجابري، فقد غدا كل من كان في القرية من إخوانه، أي من أتباعه ومريديه، ثم اشترى الشيخ قرية الكيصومة في ريف حلب الشرقي قرب بلدة مسكنة، ثم باعها، وأقام مشروعات زراعية عدة لزراعة القطن، ومشروع كبير في مدينة جرابلس، وفي الوقت نفسه أنشأ مشروعات صغيرة في قرية تلعرن وتل حاصل، ويحدثنا حفيده الدكتور محمد فاروق بأنّ ذلك العمل «استمرّ لعدة سنوات إذ كانت المشروعات ناجحة وموفقة، ولكن ما كان يكسبه لم يكن يكفيه لتغطية مصاريفه. كان يأتيه الكثير وينفقه، ولم يدّخر شيئًا، ولم يشكُ من ذلك»[39].

وكانت الطبقة الغنية تحظى بسهولة الوصول إلى الشيخ، سواءً كان الشيخ مدينيًا أو ريفيًا، وكان أربابها يصبحون من أهم المريدين والمقرّبين، حيث يسهمون في رفد الشيخ ودعمه وإمداده، ويستفيدون من مركزه ووجاهته وعلاقاته، فيغتني وجود الشيخ ووجود المريد في الآن ذاته، وقد يمتّن بعضهم علاقته مع الشيخ بالمصاهرة التي لا تتم إلا إذا استشرف فيها الشيخ إمكانات المصاهر المادية أو المعنوية بالفعل أو القوة.

يسهم التوريث الديني في المحافظة على البقاء الاجتماعي للعائلة العلمية والروحية، ولكن التوريث ههنا لم يكن ضمن الفضاء الواسع للعائلة العلمية أو الروحية، ولكنه كاد أن ينحصر في أفراد عائلة الشيخ المؤسِّس أو المستأنف، ويحدثنا الطبيب الشيخ جمال الدين الهلالي (1935 ـ 2019) شيخ الزاوية الهلالية في حلب أنّه «منذ عام: 1279هـ لم تصدر إجازة عن الزاوية الهلالية بالخلافة في التسليك والإرشاد لأحد غير الخليفة الرسمي الذي يوصي له الشيخ - وغالبًا ما يكون أحد أولاده – وذلك لانعدام الكفاءة في رأي شيوخها، وقد بقيت في نسله للبركة فقط»[40]، وفعلًا فإن المشيخة انتقلت إلى الشيخ محيي الدين الهلالي بعد وفاة والده الشيخ جمال الدين، وهو

(38) انظر: النص الذي كتبه عبد الله بن عبد الرحمن الجزري حول الطريقة الخزنوية، على هذا الرابط: https://dawa.center/file/334/download

(39) انظر: محمد فاروق نبهان، محمد النبهان: شخصيته. فكره. آثاره، (حلب: مكتبة دار التراث، د.ت)، ص 94.

(40) انظر: محمد عدنان كاتبي، عبد القادر الهلالي الدرعزاني، موقع رابطة العلماء السوريين:



الآن شيخ الزاوية الهلالية.

ويسلّم الطلاّب والمريدون بذلك من دون اعتراض ما دام النص على الوريث جليًا وواضحًا، وما دام الخليفة واحدًا، ففي سلسلة الشيخ محمد أبو النصر بن الشيخ سليم خلف الحمصي النقشبندي تم الانتقال إلى ابنه الشيخ عبد الباسط، ثم إلى حفيده الشيخ إسماعيل عبد الخالق، واليوم يدرك أتباع الشيخ إسماعيل جميعهم أنّ ابنه بشار هو الوريث المرتقب في المستقبل، ولكن تحدث المشكلة حين يعيّن الشيخ أبناءه خلفاء له على التوالي من الأكبر إلى الأصغر، وعندئذ يدبّ الخلاف بين أولاد الإخوة، ويغدو التناحر والاتهام الصبغة التي يصطبغون بها، ويمكن أن نمثّل لذلك بحالة التوريث التي قام بها الشيخ أحمد الخزنوي النقشبندي، فقد كان له أربعة أولاد:

محمد معصوم (1915 ـ 1958)، وعلاء الدين (1919 ـ 1969)، وعز الدين (1930 ـ 1992) من زوجة، وعبد الغني (1951 ـ.....) من زوجة أخرى، وقد أوصى الشيخ أحمد بخلافتهم على التوالي، وهكذا استلم رئاسة الطريقة أولًا الشيخ محمد معصوم، ثم أخوه الشيخ علاء الدين، ثم أخوه الشيخ عزّ الدين، غير أنّ عز الدين لم يوص بالخلافة لأخيه عبد الغني وإنما لابنه محمد، وهكذا حدث النزاع بين محمد وعبد الغني الذي رفض خلافة ابن أخيه، وانقسمت الطريقة إلى فرعين:

1. فرع تل معروف بقيادة محمد الخزنوي ومعه القسم الأكبر من المريدين.

2. فرع قرية خزنة جماعة الشيخ عبد الغني، وقد وقف الشيخ معشوق بن عز الدين إلى جانب عمه عبد الغني، ولذلك يتّهم كثير من مريدي الشيخ عبد الغني فرع تل معروف بقتل الشيخ معشوق، ويرفض بعضهم السيناريو الذي يتحدث عن أيادي المخابرات الأسدية في قتله، ويذهب آخرون إلى توافق مصلحة المخابرات وفرع تل معروف في تصفيته، أما المخابرات فلتجاوزه الخطوط الحمراء في دعم الحركة الكردية المطالبة بإنصاف الكرد والاعتراف بقضيتهم[41]، وأما فرع تل معروف فلتجاوزه حدود انتقاد المشايخ واعتراضه على البدع والخرافات التي يتلبّسون بها، ويلقّمونها أتباعهم ومريديهم.

ويحدث الخلاف أيضًا حين يتنازع تلميذان مقربان خلافة شيخهما، ويدّعي كلٌّ منهما أنّه الأحق بها وأنّه الوريث الأصلي لها، كما حدث في وراثة الشيخ عبد القادر عيسى بين الشيخين بكري حياني وأحمد الجامي، حيث ادعى الشيخ أحمد أنه الوحيد المأذون بالإذن الخاص، فدعى كبار المشايخ من تلامذة الشيخ عبد القادر لمبايعته، وعندما رفض الشيخ بكري ذلك أعلن الشيخ أحمد أنّ الشيخ بكري لا يمثّل الطريقة الشاذلية، فانفضّ عن الشيخ بكري عدد لا بأس به ممن كان يلازمه، لكن الشيخ صبر وصمد، ورمّم ما تساقط وانمرط، ويمكن أن نشير كذلك إلى صورة أقل حدّة مع نزيل دمشق الشيخ عبد الله فائز الداغستاني النقشبندي (1891 ـ 1973) الذي استقرّ في جبل قاسيون وبنى مسجدًا صغيرًا بجوار بيته، وفيه دُفن، ويُعدّ هذا المكان اليوم مزارًا لآلاف الصوفية النقشبندية وخاصة لصوفية داغستان، وقد تساوق في خلافته تلميذاه الأكثر قربًا: الشيخ حسين العلي الكردي (1918 ـ 2008) الذي كان يقيم في عفرين قرب حلب، وكان أقدم تلامذة الشيخ عبد الله، ودخل معه الخلوة مدة أربعين يومًا، والشيخ الأكثر شهرة محمد ناظم حقاني القبرصي (1922 ـ 2014)، ويدّعي اليوم تلامذة

عبد القادر الهلالي الدرعزاني - رابطة العلماء السوريين islamsyria.com › site › show_cvs

(41) لأن مثل هذا الشيخ يمكن أن يخلط جميع الأوراق، ويحدث بلبلة تفوق الوصف، ولا سيما إذا عرفنا أن أتباع الطريقة الخزنوية ما بين سورية وتركيا يُعدون بالملايين (يروّج أتباع الطريقة اليوم أنّ عددهم يصل إلى ثمانية ملايين مريد).

كل شيخ منهما أن سلسلة الطريق النقشبندي تنتهي عند شيخهم وابن شيخهم، فقد خلف الشيخ حسين العلي ابنه الشيخ علي (1972 -....)، وخلف الشيخ محمد ناظم ابنه الشيخ محمد محمد عادل (1957 -....)، لكن ما يغفل عنه تلامذة الشيخ حسين العلي وهم يتحدثون عن أحقية شيخهم بالخلافة هو تزوج الشيخ ناظم من ابنة شيخه عبد الله فائز، ويُنظر إلى هذه المصاهرة بوصفها المرجّح لكفة الشيخ الحقاني في الوراثة، ولذلك يردد أتباع الشيخ ناظم قائلين إنّه بفعل المصاهرة والتلقين والمصاحبة آلت إلى شيخنا مشيخة النقشبدية بعد وفاة الشيخ عبد الله الداغستاني وأصبح شيخنا الشيخ الأكبر للطريقة النقشبندية، وهذه الحالة بالذات تلفت نظرنا إلى قضية (الصهر)، أو (الداماد) الذي يكتسب شرعية من والد زوجته، ويغدو امتدادًا له من خلال ابنته، وهذه الظاهرة لها تجلياتها الصوفية والسياسية الكثيرة والوفيرة في التاريخ والحاضر.

حرص الآباء على التوريث

وهذا الحرص على التوريث يكون من قبل الأب تارة، ويتجلى في حرص الشيخ على تهيئة ابنه لخلافته، ونرى مصداق ذلك تاريخيًا في حرص بعض العلماء على حضور ابنه الصغير الذي بالكاد يبلغ سنّ التميز مجالس السماع ورواية الحديث ليضمن له علوًا في السند حتى يغدو مصدرًا من مصادره في قابل الأيام تمهيدًا لتوريثه المكانة العلمية أو وظائف التدريس التي يحوزها الوالد، وفي ذلك يقول ابن الصلاح في مقدمته: "ولم يزالوا قديمًا وحديثًا يُحضرون الصبيان مجالس التحديث والسماع ويعتدّون برواياتهم" [42].

ونقرأ في ترجمة شيخ الطريقة الخلوتية في حلب عبد القادر الهلالي الدرعزاني (1879-1966) أنّه «كان يافعًا لم يتجاوز الثانية عشرة من عمره، فلمح فيه والده الشيخ أحمد الهلالي [ت: 1891] مخايل الفطنة والذكاء، فدعا مفتي المدينة، ونقيب الأشراف فيها، وعددًا كبيرًا من علماء المدينة وشيوخها، وأوصي بالمشيخة له أمامهم، وأشهدهم على ذلك، شرط أن يتقدم حين بلوغه بامتحان أمام المفتي والعلماء في العلوم الشرعية، مع ابن أخيه الشيخ إبراهيم بن الشيخ محمد سعيد الهلالي، فإن فاز على ابن عمه، أو تساويا في المعرفة، كانت المشيخة له، وإن فاز عليه ابن عمه أخذها، وشاء الله أن يتوفى والده بعد عام من هذه الوصية، فعُدَّ الشيخ عبد القادر شيخًا (للزاوية الهلالية) تحت وصاية الشيخ عبد الرحمن الحجار (ابن شنون)، وعند ذهاب الشيخ عبد الرحمن إلى الرقة مفتيًا، أوكل الوصاية على الشيخ عبد القادر إلى الشيخ عبد القادر الحبّال"[43].

وفي كثير من الأحيان لا يمنع الوالد ضعف كفاءة ولده، ولا ضيق الاستعدادات التي يحملها، والتي لا يقوم مقامها أي بديل آخر، ولا حالة الضمور التي تتلبسه من أن يعلنه خليفةً له! ولا يمكننا في هذا المجال أن نؤطّر

---

(42) انظر: ابن الصلاح، معرفة أنواع الحديث، (دمشق: دار الفكر، د.ت)، ص 128.

(43) ويبدو أنّ هذا الابن مشى على الخطة التي رسمها والده، «فعكف على دراسة العلوم الشرعية ولزم الزاوية، لا يخرج منها إلا لحضور دروسه في المدرسة (الأحمدية) أو (الدليواتية) أو (الشعبانية)، ولمّا أنس من نفسه القدرة على الدراسة والفهم، اعتزل الناس في غرفته في الزاوية مدة ثلاثين عامًا، حابسًا نفسه على كتبه، يطالعها، ويحضر مجلس الذكر يوم الجمعة ثم ينصرف إلى خلوته مع كتبه، حتى أتقن معظم العلوم والفنون، ثم خرج للحياة والناس، شيخًا، عالمًا، ورعًا، أخذ الطريقة عن شيوخها، ودرس العلوم وأتقنها، ثم انصرف إلى العبادة والذكر، وذاع صيته، وانتشر أمره وكثر طلابه ومريدوه، وأصبح يحضر مجلسه كبار علماء عصره أمثال الشيخ محمد نجيب خياطة، وأخيه الدكتور الشيخ عمر، والشيخ عبد الله سلطان، والشيخ محمد زين العابدين الجذبة، والشيخ عبد الله سراج الدين والشيخ محمد الشامي، والشيخ ناجي أبو صالح، وغيرهم من علماء عصره».

انظر: محمد عدنان كاتبي، عبد القادر الهلالي الدرعزاني.



علاقة الآباء بالأبناء وبالعكس من خلال إطار واحد، ولا أن نفسّرها بنظرية واحدة، ونحيل هنا إلى مناقشة عبد الله حمودي لهشام شرابي الذي يتسلح بنظرية بياجيه في وصف الروابط بين الأب والابن بخصوص تكوين الضرورة الأخلاقية عند الطفل، ويقول إنه لا يوجد في الأسرة العربية انتقال فعلي للطفل من التبعية إلى الاستقلال، لكنّ عبد الله حمودي يستحضر بعض الوقائع التي تخالف ما يسمّيها مزاعم هشام شرابي من كون عدد كبير من الآباء يلحون على الطاعة إلا أنّهم في الوقت نفسه يلقّنون أبناءهم الذكور حسَّ التحدي وأخلاقياته[44].

وأمثلة هذا الحرص اليوم تفوق العد، منها ما يقوم به وزير الأوقاف الحالي محمد بن عبد الستار السيد الذي استلم وزارة الأوقاف سنة 2007، وخلف والده عبد الستار السيد بعد حوالي ثلاثة عقود[45]، وهو الآن يؤهّل ابنه عبد الله السيد ليحلّ مكانه في المستقبل، وقد اخترع له من أجل ذلك مهمة مستقلة في وزارة الأوقاف دعاها (فريق الشباب الديني) وأوكل قيادتها إليه، أما مفتي الجمهورية الشيخ أحمد حسون فلم يقع اختياره على ابنه البكر الشيخ أديب الذي يتميّز بالطيبة والدماثة وحسن الخُلق، ولكن يبدو أنّه لا يمتلك الطموح الكافي ليكون خليفة والده، ولذلك وقع الاختيار على ابنه الشيخ عبد الرحمن، فاتخذه مرافقًا له في حلّه وترحاله، يتصدر في المجالس ويتقدم الصفوف، في إشارة واضحة للتهيئة والتمهيد والتعميد.

أما الأمثلة المستثناة من حرص الآباء على توريث أبنائهم فقليلة جدًا، من مثل شيخ الطريقة الشاذلية محمد الهاشمي التلمساني (1881 ـ 1961) الذي أبى أن يعلن ابنه خليفةً حصريًا له علمًا أنّ ابنه أحمد كان رجلًا صالحًا ومؤهلًا ليكون خليفة ووريثًا، ولكن الشيخ الهاشمي كان يرى أنّ تلميذه محمد سعيد البرهاني (ت: 1967) أكثر أهليةً وجدارة، ولذلك كان يشير إليه مصرّحًا غير ملمّح، وعلى نفس المنوال جرى الشيخ الشهير عبد القادر عيسى تلميذ الشيخ الهاشمي حيث لم يرسّم ابنه الشيخ عبد الله (ت: 2019) خليفةً له، بل توزّعت خلافته بين الشيخ بكري حياني والشيخ نديم الشهابي والشيخ محمد بشير كرمان، والشيخ سعد الدين مراد من حماة، وفي مدة لاحقة ومتأخرة الشيخ أحمد فتح الله جامي من تركيا، وكذلك فإن الشيخ عبد الرحمن الشاغوري (1914 ـ 2004)، وهو أحد أهم خلفاء الشيخ محمد الهاشمي، لم يورّث أبناءه خلافة الطريقة الشاذلية، بل خلّف بعض تلامذته من مثل الشيخ عبد الهادي الخرسة والشيخ أديب الكيلاني، والطبيب الشيخ محمد أبو الهدى الحسيني وغيرهم.

حرص الأبناء والأحفاد

وقد يكون هذا الحرص من قبل الابن أو الحفيد الذي يستثمر في الرأسمال الرمزي الذي يخلّفه الجد أو الوالد، فتراه يكتب سيرة المؤسّس، أو سيرة الرجل المركزي في هذه الأسرة، دعمًا لنفسه، وتأكيدًا على امتداده وانتسابه ووراثته لهذه السيرة التي يدوّنها وينشرها أو دعمًا للأسرة بمجملها[46]، أو يوعز لأحد التلاميذ الصادقين

(44) انظر: عبد الله حمودي، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة (مترجمًا)، ط 4 (المغرب: دار توبقال، 2010)، ص 20.

(45) استلم الشيخ عبد الستار السيد وزارة الأوقاف من سنة 1971 حتى 1980.

(46) يمكن الرجوع إلى مقالة:

Justin Jones, Khandan-i-Ijtihad, „Genealogy, history, and authority in a household of "ulama" in modern South Asia. Modern Asian Studies", Volume 54, Issue 4 July 2020, pp. 1149-1191.

النابهين المقربين ليقوم بهذه المهمة، مع التركيز على صفتي (الحسيب النسيب)، فالحسب والنسب هنا صفتان لا معدل عنهما ولا يجوز إغفالهما، ولا بأس في هذه الحالة أن تنتسب أسرة كردية مشهورة في كرديتها إلى آل البيت، لتتميز بذلك عن بقية الأسر الكردية وتعلو عليها! وهنا يتمّ التساؤل دائمًا عن مصداقية هذه السِّيَر وجدّيتها، وكيف علينا، ونحن نطالعها، أن نراوغها كما تراوغنا.

لهذه السِّير المكتوبة أهداف مضمرة في إدارة دفة التوريث لا تستبين للوهلة الأولى، حيث توّجه النظر إلى جهة، وتصرفه عن جهة أخرى بالتصريح مرة، وبالسكوت والتغاضي مرة أخرى، ويمكن أن نضع كتاب (السيد النبهان نادرة الأزمان) بمجلداته الثلاثة لمؤلفه هشام عبد الكريم الآلوسي في هذا السياق، حيث يؤكد في البداية على أنّ الشيخ محمد النبهان لم يخلّف أحدًا في وراثته، ويورد أقوالًا عدة على لسان الشيخ في مناسبات مختلفة تبيّن هذا الأمر، وفي ذلك سحب لبساط الوراثة من تحت أرجل كبار تلامذة الشيخ الذين ذاع صيتهم وكوّنوا جماعات، من مثل الشيخ محمد صندل (ت: 2017) الذي كان له امتداد لا بأس به في الريف الحلبي الجنوبي (جزرايا وما حولها)، والشيخ محمد أديب حسون (1915 ـ 2008) والد مفتي الجمهورية السورية الحالي الشيخ أحمد حسون، والشيخ محمود ناصر الحوت (1956 ـ ...)، ثم يركّز على ابنه أحمد الشهير بأبي فاروق ، ويتحدّث عن خلافته لأبيه في إدارة الكلتاوية، التي استمرت من وفاة الشيخ محمد النبهان سنة 1974، إلى وفاة الابن أحمد سنة 2003، ثم يتحدث عن الحفيد غسان بن أحمد الذي خلف أباه في إدارتها لمدة سنتين، ثم الحفيد الآخر بشار بن أحمد، وهنا يتمّ التعتيم على دور محمود الحوت تعتيمًا كاملًا، فلا يرد له ذكر على الرغم من كونه شريكًا في هذه الإدارة، وعلى الرغم من شهرته ذائعة الصيت بوصفه (عملاق المنابر) والمساهم الأكبر في تثبيت صورة الشيخ العارف بالله محمد النبهان وتعميمها ونشرها، وعلى الرغم من كونه صهر أبي فاروق نفسه، أي: زوج ابنته! يقول الآلوسي: «حدّثني الابن الأكبر السيد أحمد أبو فاروق المكرّم مرتين أنّه سمع سيدنا يقول: من بعدي أحمد أبو فاروق، ومن بعده غسان»[47].

وإذا جاز لنا استخدام مصطلح (الصفات السائدة والمتنحية) في علم الوراثة الجيني فيمكننا أن نقول إنّ هذه الوراثة الدينية قد تغيب عدة أجيال ثم تظهر فجأة وتستفيد من الجد المؤسس مهما علا، كالشيخ محمد راتب النابلسي (1939 ـ ...) الذي يتم التعريف به في ويكيبيديا: "في عام 1974 صعد خطيبًا على منبر جَده الشيخ عبد الغني النابلسي، وأسَّس في المسجد ذاته عدة دروس أسبوعية، درَّس فيها العقيدة، والتفسير، والحديث، والفقه، والسيرة"، لكن هذا الجد ليس الجد المباشر كما ينصرف إلى ذلك ذهن القارئ لدى أول وهلة، فقد توفي الشيخ عبد الغني سنة 1731، وتذكر جميع المواقع الإلكترونية في النت التي ينقل بعضها عن بعض أنّ والد الشيخ راتب أيضًا كان من علماء دمشق، من دون أن تذكر اسم هذا الوالد على الإطلاق، ومن دون أن نعرف نحن المجايلين اسمه، على أنّنا لا نستطيع الجزم هنا بأن الشيخ راتب النابلسي ينتمي فعلًا لعبد الغني النابلسي، فالعائلات التي تتخذ من هذه التسمية لقبًا لها عديدة، ولا يجمعها رابط سوى الانتساب إلى مدينة نابلس.

التي تتناول أهمية كتابة سِيَر العلماء بوصفها آلية لدعم العلماء المعاصرين من خلال تخليد ذكرى أسلافهم بشكل دائم، وانظر على سبيل المثال: محمد محيي الدين سراج الدين، إتحاف المحبين بذكر مناقب الإمام الشيخ عبد الله سراج الدين الحسيني، وجاء في مقدمة الكتاب: «وإنني إذ لمست حاجة الناس إلى قدوة صالحة وأمثولة حسنة وعالم فذ يستقون من معينه وينهلون من مورده، وهذا لا يكون إلا بزيادة التعرف عليه لمن خُصَّ بقربه، وبالاطلاع على جوانب حياته لمن فاته ذلك عندها أدركت ضرورة كتابة ترجمة موجزة عن حياة سراج حلب وإمام المسلمين وكبير علماء الأمة المحمدية في هذه المدة الزمنية سيدي ووالدي الإمام المفسرّ المحدّث الشيخ عبد الله سراج الدين رحمه الله ورضي عنه إلخ، ص 6.

(47) انظر: هشام عبد الكريم الآلوسي، السيد النبهان نادرة الأزمان، ط 3، (حلب: مكتبة أسامة بن زيد، وبيروت: دار المعرفة، سنة 2014)، ص 350.



وشائج التوريث الديني والسياسي

توصّل عالم الأنثربولوجيا المغربي عبد الله حمودي في كتابه (الشيخ والمريد) إلى فرضيةٍ حول المجال السياسي المغربي تقول بتسرب مفاهيم أو تقاليد ثقافية من مجال الصوفية إلى المجال السياسي، وأهم هذه المفاهيم والتقاليد التي استندت إليها علاقات السلطة واستمدت منها ديناميتها هي علاقة الشيخ بالمريد، وبالتالي فإن هذه العلاقة غدت المثال النموذجي للعلاقات السلطوية السياسية في المغرب، وما قاله حمودي ينطبق على سورية ولاسيما في فترة البعث الأسدية التي سُمّي انتخاب الرئيس فيها بالبيعة، وغدت مناسبة لحضرةٍ وطنية يرقص فيه المواطن ويدبك فيه المسؤول على نغمات الأغاني الوطنية المصحوبة بالطبل بدلًا من الدُّف، والبيعة هنا لا تحيل إلى المعنى السلطاني فقط، ولكن إلى معناها الصوفي، فالمريد يبايع الشيخ، والمواطن يبايع الرئيس، ومن الطبيعي عندئذ أسوة بمعظم مشايخ الطريق أن يرث الابن مشيخة/رئاسة أبيه، وفي التوريث لا وجود لانتخاب واختيار، وإنما طاعة وبيعة لمن نال وورث، يمهّد لها الأب، ويتولى كبار المحيطين به إضفاء الهالة على الابن التي تسبغ عليه الجاذبية والرسوخ، ويسلّم العقل المستلَب هذا الانتقال ويتقبله بقبول حسن، لتشرّبه نظرية التسليم الصوفية القائمة على الحياء والخضوع والخدمة وسلب الإرادة، والتي يغدو المريد فيها بين يدي شيخه كالميت بين يديّ المغسّل، وإن وُجد مَنْ هو أولى وأجدر من هذا الوريث علمًا وخُلقًا وملكات، لأنّ «الشيخ الملقّن هو من يصنع التلميذ المريد شيخًا جديدًا، وبدون هذا التلقين والتوريث لا شيء يمكن أن يسعف المريد: لا قدراته ولا أهليته ولا استقامته ولا صلواته ولا أدعيته ولا تهجداته ولا أي مجهود يقرّبه من مصادر الإلهام»[48]، ويذعن العقل البيروقراطي المدجّن الذي يظهر ولاءه بالتنفيذ الأمين لواجباته الرسمية إلى قرار انتقال السلطة السياسية من الأب القائد إلى القائد الشاب إذعانًا تامًا، ويتشرّب فكرة التوريث والانتقال، ويتلقى إشعاعاتها أو إشاراتها التي يبثّها الشيخ/ الرئيس آنًا بعد آن، ويتمثّلها ويغدو التوريث ساعتئذٍ فرصة أكيدة لتجديد حقيقي في السلطة التي كان يحوزها الأب أولًا والابن تاليًا.

يشعر أرباب التوريث الديني والسياسي بالتعاطف مع بعضهم بعضًا، وبوجوب دعم بعضهم بعضًا، ضمن شبكة الولاء والمصالح، ويغدو السياسي حريصًا على دعم التوريث الديني، وسوف يُرد جميله وتُشكر أياديه وآلاؤه بدعم توريثه السياسي لاحقًا، ومن هنا حرصت السلطة الأسدية على استمرار سلالة الشيخ محمد الشامي الذي اغتيل في مسجده (السلطانية) سنة 1980، فيرسل في طلب ابنه الشيخ محمد صهيب الشامي الذي كان يدرس في فرنسا ويعينه مديرًا لأوقاف حلب سنة 1982، حتى يرث منزلة أبيه ومنزلته الدينية والاجتماعية ، ويظل فيها إلى سنة 2005، وربما لولا هذا الاستدعاء والتوظيف لظل صهيب الشامي في فرنسا، أو اختط دربًا آخر بعيدًا عن المسار الذي سلكه، وثبّت من خلاله اسم عائلة الشامي ضمن الأسرة الدينية، وتحرص هذه السلطة الآن كذلك على توريث الدكتور توفيق البوطي منصب رئيس اتحاد علماء بلاد الشام الذي كان يشغله والده قبل أن يُغتال في مسجد الإيمان بدمشق سنة 2013، وتعيّنه خطيبًا للمسجد الأموي الذي كان يخطب فيه والده في آخر حياته، رغم أن الولد لا يحمل أي صفة من صفات جاذبية الوالد التي جعلته يتصدر المشهد الديني لسنوات عديدة في سورية.

ويمكننا الإشارة هنا أيضًا إلى أبناء السويداء المعارضين للسلطة الأسدية الذين يتداولون في ما بينهم أنّ هذه

(48) انظر: عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، ص 28.



السلطة هي التي سهّلت توريث منصب (مشيخة العقل) الدرزي للشيخ يوسف جربوع خلفًا لوالده شيخ العقل حسين جربوع (1925 ـ 2012)، الذي استلم مشيخة العقل عام 1965 بعد وفاة والده أحمد جربوع الذي كان شيخًا للعقل كذلك، وقد ظهرت بعد تثبيت الابن يوسف في هذا المنصب صفحة على الفيس بوك عنوانها: (نعم لإسقاط التوريث الديني في سوريا)[49]، ولا شكّ في أنّ السلطة الأسدية كانت ممتنّة من أداء الشيخ حسين لذلك فقد سارعت إلى تعيين ابنه في السنة نفسها من وفاته، وفي المقابل يتداول أبناء السويداء شكوكهم في موت شيخ العقل أحمد الهجري (1954 ـ 2012) بحادث سيارة، وكان الشيخ أحمد قد استلم مشيخة العقل عام 1989 خلفًا لوالده شيخ العقل الشيخ سلمان الذي توفي في ذلك العام، ويرى بعض أبناء السويداء في استلام أخيه الشيخ حكمت الهجري صورة من صور التوريث الديني المدعوم سياسيًا كذلك، حيث جاء موت الشيخ أحمد فرصة مناسبة للسلطة لتطوي صفحة شيخ لم يتصف بالمرونة معها، وليحلّ مكانه أخوه الذي بات يُعرف بلقب (القائم بأعمال النظام)! غير أنّ هذا الرضى والتسهيل السلطوي يجب ألا يحجبنا عن وضع أسرتي الجربوع والهجري اللتين يتوارث أبناؤهما مشيخة العقل جيلًا بعد جيل، ومنهم من تسلّم منصب القضاء المذهبي مثل الشيخ حمود الجربوع (ت: 1943)، ثم الشيخ يونس الجربوع (ت: 1947)، فهذا التنصيب جرى بيسر ضمن تقليد مشيخي وحالة معترف بها من التوريث المتكرّر، ويحدثنا المستشرق الألماني ماكس أوبنهايم عندما زار جبل الدروز في نهاية القرن التاسع عشر عن الشيخ حسن الهجري، وهو أحد أسلاف شيخ العقل الحالي حكمت الهجري فيقول: „بعد عام 1894 عمّت الفوضى في حوران، وانتعشت بين الشعب الدرزي الخلافات والانقسامات القديمة وسادت الفوضى في كل مكان، ولم يبقَ أي نفوذ إلا للشيخين الدينيين حسن الهجري في قنوات وحسين طربيه في السويدا»[50]، فالشيخ حكمت الهجري ينتسب إلى أسرة مشهور في المشيخة، ولم يكن تنصيبه خارج إطار التقاليد المتوارثة. لكن هذا الأمر بحدّ ذاته يستدعي بحثًا خاصًا حول استفادة السلطة من هذه التقاليد، ومن لويها وتطويعها لتصب في مصلحتها.

خاتمة

يقوم كلا التوريثين العلمي والمشيخي على الإجازة، غير أنّ نظام الإجازة العلمي فقد معظم قيمته بوجود المؤسسة العلمية الرسمية، فلم تعد معايير هذا النظام شخصية بحيث يتحكم العلماء في نقل المعرفة من خلال الشهادة الشخصية بأنّ هذا الطالب قد أتقن العلوم الشرعية الفلانية، بل غدا الأمر مرهونًا بالدراسة الجدية في المدرسة والجامعة، وبالحصول على شهاداتها، ولذلك فإنّ التوريث العلمي غدا أكثر مصداقية في الواقع، وإذا تمّ تجاوز هذه المعايير العلمية فإنّ سلسلة التوريث تنقطع ويغدو اسم الأسرة مجرد ذكرى، أما في التوريث المشيخي والطرقي فظلّ الأمر بلا معايير سوى معيار إرادة الشيخ نفسه وشهادته وتقييمه حيث يقع الشيخ في آخر حلقة من سلسلة المشايخ، وبإرادته المنفردة فقط يربط من يريد بهذه السلسلة، وبإرادته يفكّ ويُقصي، ولكنّ حسن اختياره للخليفة هو الذي يحكم ببقائه وبقاء سلسلته، فكم من شيخ حقّق شهرة وانتشارًا في حال حياته،

(49) انظر:

https://www.facebook.com/groups/doruz/

(50) انظر: ماكس أوبنهايم، الدروز، ترجمة محمود كبيبو، ط2 ، (لندن: دار الورّاق، سنة 2009)، ص 116. وهذا الكتاب هو قسمٌ من كتاب أوسع عنوانه (من البحر المتوسط إلى الخليج).

ثم انقطع ذكره لعدم قيام من بعده بأداء واجب المشيخة حق القيام فقضى على اسمه بالتلاشي وعلى طريقته بالامّحاق، كما حدث مع الشيخ محمود أبو الشامات (ت: 1920) شيخ الطريقة الشاذلية اليشرطية الذي يُقال بأنّ السلطان عبد الحميد كان ممن انتسب إلى طريقته، لكن بعد وفاته لم يكن بين أولاده وتلامذته من يقوم بشؤون الطريقة خير قيام، فذوى نشاط الطريقة شيئًا فشيئًا إلى أن توقف بالكامل.

ولعلنا لاحظنا أنّ السلطة في سورية كانت تساهم في ترسيخ ظاهرة التوريث الديني من خلال التغاضي عنها من طرف، أو تسهيل أمورها وتيسيرها من طرف آخر، ويدرك ذلك كل من كان على معرفة مباشرة بمديريات الأوقاف، وكيف كانت وما زالت تتعاطى مع هذه المسألة، إذ يكفي أن يحوز الابن أدنى المؤهلات حتى يخلف أباه في إمامته أو خطابته متخطّيًا من هو أحق وأولى وأكثر تأهيلًا وكفاءةً، على أنّ هذا الجانب السلبي من التوريث الذي قد يحرم المستحق، ويقدّم الأقل كفاءة يقابله جانب آخر يراعي التقاليد في الإطار الديني ويحافظ عليها ويضمن لها الاستمرارية والبقاء، ويسهّل عملية الانتقال في المناصب الدينية المهمة كقيادة طائفة ما دينيًا، إذ يقلّص عدد المرشحين إلى حدّه الأدنى، فيخفّف من حدة التجاذبات والمناكفات والتزاحم، لأنّ نتيجة الخلافة تكون معروفة سلفًا ومعترفًا بها ضمنًا.

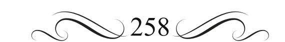
وإنّ ما ورد في هذا البحث هو مجرد لمحات خاطفة ما زالت تحتمل التوسع والاستفاضة، ومزيدًا من التفكير والتحليل في أمثلة التوريث المتعددة لبناء نظرية تستوعب الاحتمالات والصور والحالات، ونحن هنا لا ننكر أننا عالجنا هذا البحث وعيننا على مقولة بورديو الشهيرة التي هي معضلة بحدّ ذاتها: (النظرية بدون بحث إمبيريقي خواء، والبحث الإمبيريقي بدون نظرية هراء)، ونرجو أننا وفّقنا للسير على تخوم الخواء والهراء من دون أن نقع فيهما.

قائمة المصادروالمراجع

باللغة العربية

1. ابن خلكان. أبو العباس أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، إحسان عباس (محققًا)، (بيروت: دار صادر، 1978).
2. ابن قاضي شهبة. تقي الدين، طبقات الشافعية، الحافظ عبد العليم خان (محققًا)، (الهند: مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، 1978).
3. ابن الأزهري. محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1964).
4. الآلوسي. هشام عبد الكريم، السيد النبهان نادرة الأزمان، ط3، (حلب: مكتبة أسامة بن زيد، وبيروت: دار المعرفة، 2014).
5. ابن الجوزي، صفة الصفوة، خالد مصطفى طرطوسي (محققًا)، (بيروت: دار الكتاب العربي، 2012).

6. ابن الصلاح. أبو عثمان عمرو، معرفة أنواع الحديث، نور الدين عتر (محققًا)، (دمشق: دار الفكر، د.ت).
7. البوطي. محمد سعيد رمضان، هذا والدي، ط 2، (دمشق: دار الفكر، 1995).
8. الزبيدي. مرتضى، إتحاف السادة المتقين في شرح كتاب إحياء علوم الدين، (د.ن، د.ت).
9. الغزي. كامل، نهر الذهب في تاريخ حلب، (حلب: المطبعة المارونية، د.ت).
10. المرادي. محمد خليل، عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام، محمد مطيع الحافظ، ورياض عبد الحميد مراد (محققان)، (دمشق: دار ابن كثير، سنة 1988).
11. ـــــــ، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، (القاهرة: مطبعة بولاق، د.ت).
12. الهمداني. عين القضاة، شكوى الغريب، عفيف عسيران (محققًا)، (طهران: انتشارات دانشكاه تهران.
13. أوبنهايم. ماكس، الدروز، محمود كبيبو (مترجمًا)، ط2، (لندن: دار الورّاق، 2009).
14. حسين. محمد الصادق، البيت السبكي: بيت علم في دولتي المماليك، ط 1، (القاهرة: دار الكاتب المصري، 1948).
15. حمودي. عبد الله، الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة، ترجمة عبد المجيد جحفة (مترجمًا)، ط4، (المغرب: دار توبقال، 2010).
16. سراج الدين. محمد محيي الدين، إتحاف المحبين بذكر مناقب الإمام الشيخ عبد الله سراج الدين الحسيني، (د.ن، د.ت).
17. شوفالييه. ستيفان، وكريستيان شوفيري، معجم بورديو، الزهرة إبراهيم (مترجمة)، (دمشق/الجزائر، د.ن، 2013).
18. عثمان. نجوى، ومحمد فؤاد عنتابي، حلب في مئة عام: 1850 ـ 1950، (حلب: جامعة حلب، معهد التراث العلمي العربي، 1993).
19. هاتينا. مائير، حراس العقيدة: العلماء في العصر الحديث، محمود عبد الحليم، (مترجمًا)، ط1، (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2019).
20. مجموعة من المؤلفين، الموسوعة العربية، (دمشق: رئاسة الجمهورية العربية السورية، هيئة الموسوعة العربية، د.ت).
21. نبهان. محمد فاروق، محمد النبهان: شخصيته ـ فكره ـ آثاره، (حلب: مكتبة دار التراث، د.ت).
22. ويثر. مارغريت ميري، القرابة الحقة: العائلة الحلبية والمجتمع في العهد العثماني، خالد الجبيلي (مترجمًا)، (حلب: دار شعاع للنشر والعلوم، 2002).
23. يحيى. عبد الواحد، رينيه غينون، التربية والتحقق الروحي، عبد الباقي مفتاح (مترجمًا)، (الأردن/ إربد، عالم الكتب الحديثة، 2014).

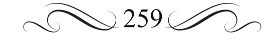


بلغة أجنبية

1. Chamberlain. Michael, Knowledge and social practice in medieval Damascus, 11901350-, (Cambridge University Press 1994).

2. Hahn. Wilhelm, Der Ruf ist immer neu: Aus 200 Jahren der baltischen Theologenfamilie Hahn, (Haenssler-Verlag, 2002).

3. Rudolph. Martin, Tossanus: Eine Gelehrtenfamilie in Heidelberg und der Kurpfalz im Zeitalter der Reformation, (Insingen Degener, 2010)





المحور الثالث: الطائفية وتطييف العمل السياسي



إشكالية التوظيف السياسي للدين في المجتمع السوري خلال الحكم الأسدي (1970 - 2020)

طارق عزيزة[1]

"الطبقات الحاكمة كلها تحتاج من أجل الحفاظ على سيطرتها إلى وظيفتين هما الجلاد والكاهن"

لينين

ملخص تنفيذي

على مدار نصف قرن من حكم نظام الأسد في سورية، شكلت عملية التوظيف السياسي للدين إحدى الوسائل الرئيسة التي استخدمها الأسدان، الأب والابن، في ترسيخ سلطة حكمهما الاستبدادي، سواء عبر احتواء «المؤسسة الدينية» وتقريب رجال الدين، من الطوائف جميعها، وكسب ودهم ليكونوا عونًا للنظام وأدوات في خدمة سياساته، أو عبر إذكاء الطائفية واستخدامها في تذرير المجتمع السوري وضرب السوريين بعضهم ببعض، دون أن يحمل هو ذاته مشروع طائفة بعينها، وإنما كان مشروعه - ومازال - تأبيد حكمه بأي وسيلة كانت. وهي استراتيجية واظب النظام على اتباعها باضطراد، بعد عام 2011، في مواجهة الثورة السورية.

لم يقتصر الأمر على النظام فقط، ذلك أن خصومه من الإسلاميين انتهجوا في صراعهم ضده الأسلوب ذاته: توظيف الدين في السياسة، معتمدين نهجًا طائفيا في الحشد والتعبئة السياسية والحربية، مع فارق أن الطائفية في حالتهم لم تكن وسيلة أو أداة من بين وسائل وأدوات عدة، كحال النظام، بقدر ما أنها تعبير عن مشروع يدعي الحديث باسم جماعة دينية محددة وتمثيلها سياسيا، فهو يقوم أساسًا على التوظيف السياسي للدين بهدف بلوغ السلطة.

نتج عن ذلك أن المجتمع السوري يعاني اليوم، من جملة ما يعاني، انقسامًا طائفيا حادا بلغ درجات لم تعرفها سورية في تاريخها الحديث والمعاصر، مما جعل إمكانية استمرار وحدة هذا الكيان، دولةً ومجتمعًا، أمرًا موضع تساؤل. وبالنظر إلى أن حالة التمزق الوطني والمجتمعي هذه تعود، في جانب كبير منها، إلى توظيف الدين سياسيًا، فإن تجاوزها والسعي إلى تأسيس وضعية مختلفة عنوانها الاندماج الوطني، يقتضيان بحث إشكالية التوظيف السياسي للدين، والعمل على حلها وتصفية المشكلة الطائفية، أخطر منتجات هذا التوظيف، كمدخل لا بد منه لتأسيس علاقات وطنية ديموقراطية بين مواطنات ومواطنين متساوين، لا بين طوائف متحاجزة متصارعة.

(1) طارق عزيزة: باحث سوري.



مقدمة

السياسة لا تدور حول المصالح المادية فحسب، بل إنها منافسة على العالم الرمزي وإدارة المعاني والاستحواذ عليها. فالأنظمة تحاول التحكم والسيطرة على العالم الرمزي، كمحاولتها التحكم بإدارة الموارد المالية أو ببناء مؤسسات الإجبار والعقاب[2]. وفي مجتمع كالمجتمع السوري يستحوذ الدين على حيز كبير من وعي أفراده وسلوكهم، سيحتل الدين منزلة بارزة في الفضاء الرمزي.

أدرك حافظ الأسد ذلك جيدًا، فتعامل مع موضوع الدين وممثليه في المجتمع بطريقة مختلفة عن رفاقه البعثيين، الذين أطاح بهم حين استولى على السلطة بانقلاب عسكري، في تشرين الثاني/نوفمبر 1970. ومثل أي سلطة انقلابية، أرادت سلطة الأسد البحث عن شرعيتها وتأكيدها بشتى الوسائل، «وهي تريد هذا التأكيد بسبب تشككها في مشروعيتها أو بسبب معرفتها الأكيدة أن مشروعيتها موضع شك»[3]. ومن ضمن إجراءاتها في هذا الاتجاه، "أرادت أن تجند الدين ورجاله ضمن أجهزة إعلامها أو ضمن وظائفها الإعلامية"[4]، وتوظيف الدين في المجال السياسي، للتحكم بالمجتمع وتوجيهه وإدارة تناقضاته بما يخدم النظام. واستمر بشار الأسد على نهج أبيه، لاسيما بعد اندلاع الثورة السورية في آذار/مارس 2011.

توظيف الدين سياسيًا ظاهرة ليست حديثة، فهي إحدى أدوات السيطرة عبر التاريخ، وكانت الطائفية والانقسام الطائفي من تعبيراتها الأخطر. هذه الخطورة تزداد في بلد متعدد الأديان والطوائف والمذاهب، كما هو الحال في سورية. فإن هذا التنوع، إذ يشكل أحد عوامل الغنى الثقافي والحضاري السوري عبر التاريخ، يحمل في طياته بذورًا للفرقة والانقسام، ستنمو وتترعرع نتيجة استخدام الدين وتوظيفه سياسيًا. فالتعامل مع المجتمع بوصفه مؤلفًا من «جماعات» دينية ومذهبية لا من أفراد، وإدارة المجال السياسي من هذا المنظور، يعد من أهم أسباب إعاقة الاندماج الاجتماعي، لأنه يمنع تبلور هوية وطنية جامعة، ويفتح الباب أمام «العنف المقدس»، في حروب طائفية عدمية لا تبقي ولا تذر.

المفارقة أن معارضي النظام من الإسلاميين، وفي طليعتهم «جماعة الإخوان المسلمين»، وعبر توظيفهم الدين لخدمة مشروعهم السياسي، عملوا على تكريس هذا الوضع الإشكالي، فأسهموا في تطييف الصراع السياسي، مما أمد النظام بمزيد من إمكانات الاستثمار الطائفي في المجتمع. لقد فعلوا ذلك إبان صراعهم الدامي مع السلطة أواخر سبعينات وأوائل ثمانينات القرن الماضي، وأعادوا الكرة خلال الثورة السورية.

يتناول هذا البحث إشكالية التوظيف السياسي للدين في المجتمع السوري، وتحديدًا أوساط العلويين والسنة من قبل النظام والإسلام السياسي، لكن الظاهرة تشمل غيرهم أيضًا.فيبين ارتباط الطائفية تاريخيا بالاستخدام السياسي للدين، ويعرج على توظيف الدين سياسيًا من قبل النظام والإسلاميين، (الإخوان خصوصًا كنموذج للمعارضة الإسلامية)، ويبحث في طائفية النظام وطائفية الإسلاميين والفارق بينهما، وصولًا إلى خاتمة حول راهنية فك التشابك بين السياسي والديني في المجتمع السوري، وضرورته كمقدمة لازمة للشروع في بناء علاقات مواطَنة حديثة، فضلًا عن أهميته في تحرير الدين من أسر الاستخدام السياسي.

---

(2) ليزا وادين، السيطرة الغامضة السياسة الخطاب والرموز في سوريا المعاصرة، نجيب الغضبان (مترجمًا)، ط1، (بيروت: رياض الريس للنشر، 2010)، ص76

(3) ممدوح عدوان، حيونة الإنسان، ط1، (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، 2007)، ص168

(4) السابق نفسه.



أولًا: المشكلة الطائفية إحدى نتائج التوظيف السياسي للدين عبر التاريخ

يمثل الصراع السني- الشيعي أحد التمظهرات الأبرز للمشكلة الطائفية في عالم اليوم. وعلى الرغم من العدة الأيديولوجية/الدينية المستخدمة في هذا الصراع، إلا أنه «بدأ سياسيًا خالصًا، ولكن بالغ العنف»[5]. وعلى ضفتي الانقسام ينهل الفريقان، كل من "مدونة الحديث" وكتب التراث خاصته، ما يعينه على تأكيد أحقيته. ولا يخفى الخلاف والاختلاف في شأن صحة الأحاديث وأسانيدها، والملابسات التي رافقت ظهور "علم الحديث" نفسه[6].

لا يقتصر الأمر على الأحاديث ومدى صحتها أو أنها موضوعة أو منحولة، فالنصوص القرآنية نفسها كانت موضع خلاف في التفسير بين رجال الدين، حتى ضمن المذهب الواحد، علاوةً على الحالات التي كانت فيها السياسة وشؤون الحكم سبب اختلاف التفاسير أو تباين الأحكام الفقهية وتناقض الفتاوى، على الرغم من استناد «الفقهاء» إلى الآيات نفسها. وبعبارات العفيف الأخضر، «كان رجال الدين حجر الزاوية للسلطة الأوتوقراطية الخلافية. بدون فتاويهم ودسائسهم لم يكن الخلفاء بقادرين، بكل تلك السهولة، على تصفية المعارضة بتهمة المروق عن الدين، ونادرًا ما أقدم خليفة على دق عنق معارض ديني أو سياسي قبل الحصول على فتوى شفاهية أو كتابية من واحد أو أكثر من العلماء المشهورين في عهده»[7].

لقد ولد الانشقاق الإسلامي الشيع والأقليات الإسلامية، وعندما جاء الحكم العثماني بنى المجتمع الإسلامي من عمارات طائفية متعددة (نظام الملل) متراصفة، استمرت أربعة قرون[8]، وهذا كله ينتمي إلى عالم الدنيا والحكم والسياسة، لا إلى عالم الدين والإيمان. بل إن توظيف الدين لخدمة أغراض ومصالح سياسية، يفرغ الإيمان الديني نفسه من المحتوى الروحي، إذ يتحول المؤمنون ومعتقداتهم ونصوصهم المقدسة إلى أدوات في الصراعات السياسية، يتحكم بها من يدعون تمثيل الدين أو حمايته. فالأصل أن «الدين مسألة تتعلق بما يدعى (الروح)، وهو عين البعد الروحي للحياة، ومن ثم فإن الدين لا صلة له بالسلطة، التي تنتمي إلى عالم الدنس»[9].

لقد نشأت طوائف الإسلام أساسًا في سياق توظيف سياسي للدين. ومع التسليم جدلًا بأنها تبلورت لاحقًا كمجموعات ذات اجتهادات مختلفة في الحقل الديني، فإن هذا شأن ثقافي أيديولوجي يخص اعتقادات الأفراد المنتمين إلى هذه المجموعات وقناعاتهم. في حين إن الطائفية تعني، فيما تعنيه، إلغاء الوجود السياسي للأفراد، والاستعاضة عنهم بجماعات/طوائف، وإدارة المجال السياسي بوصفه مؤلفًا من جماعات دينية مختلفة جوهريا، بمعزل عن المواطنين والمواطنات الأفراد. من هنا كانت الطائفية واحدةً من وسائل المستبدين في تذرير المجتمعات وشقها لتسهيل السيطرة عليها والتحكم بها، ودومًا بمعاونة رجال دين منغمسين في السياسة. في المقابل، ينازعهم من موقع مضاد، سياسيون يتلطون بالدين أو رجال دين يمارسون السياسية من موقع سلطتهم الدينية.

عبر هذا المزج للدين بالسياسة، يخضع الجمهور للتزوير أو التضليل العقلي، بالدين، لأغراض سياسية.

(5) جورج طرابيشي، هرطقات2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية، ط1، (بيروت: دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، 2008) ص12

(6) للاطلاع على دراسة مفصلة حول الموضوع: جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة، ط1، (بيروت: دار الساقي، 2010)

(7) العفيف الأخضر، في تقديمه لكتاب لينين، نصوص حول الموقف من الدين، محمد الكبة (مترجمًا)، ط1، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1972)، ص43

(8) ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة لياسين الحافظ، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص1143

(9) إيفان سترينسكي، إشكالية الفصل بين الدين والسياسة، عبد الرحمن مجدي (مترجمًا)، ط1، (القاهرة: هنداوي للتعليم والثقافة، 2016)، ص22



فظاهرة الإقطاع الديني/السياسي التي تعم العالم العربي، مصدرها ديني، بقدر ما يكون الدين ممارسةً سياسية[10]، والتكافل السياسي/الديني، يطوع الجمهور دينيًا، ويخضعه سياسيًا[11]، كما أن تبعية الديني للسياسي مؤشر على مدى انقلاب الإسلاموي إلى دنيوي، ومدى انقلاب العبادي الآخروي إلى عبادة للشخص الحاكم، أكان سياسيًا أم دينيًا[12].

وبمثل ما توظف السلطة الدين في خدمتها، تفعل فئات من المعارضة ذلك أحيانًا، فتعمد إلى توظيف الدين لتجنيد الجماهير ولإضفاء مزيد من المشروعية على مطالبها. هذه الملاحظة تصدق، بوجه خاص، على المعارضة الأصولية الإسلاموية. فهذه المعارضة، والأصولية كلها بوجه عام، لا تطالب بالحرية الدينية ولا تطلب أي سلطة روحية، بقدر ما أن طلبها الأول والأخير هو السلطة السياسية[13].

أكد هذا للباحث ناشطٌ إسلامي سابق، بقوله: يستخدم الإسلاميون الدين لأجل السياسة، وخطابهم الجماهيري يعتمد على استثارة العاطفة الدينية لتعبئة الناس، باستخدام المقدس (الدين) لأجل المدنس (السلطة)، وشعار «الإسلام هو الحل» الذي ترفعه جماعة الإخوان المسلمين بلسان القول ترفعه باقي جماعات الإسلام السياسي بلسان الحال، ولكن حزب التحرير الإسلامي يستبدله بشعار «الخلافة هي الحل» لكي يكون أكثر تحديدًا وصراحة، فهو لا يقصد بخطابه الإسلام التعبدي أو الشعائري وإنما يقصد الإسلام متمثلًا بالدولة حصرًا، فهو يختصر الإسلام كدين في الدولة والحكم والسياسة[14].

ثانيًا: التوظيف السياسي للدين لدى نظام الأسد ومعارضيه من الإسلاميين قبل ثورة 2011

1. مرحلة حكم حافظ الأسد 1970 - 2000

سبقت الإشارة في المقدمة إلى أن حافظ الأسد أدرك جيدًا أهمية دور الدين في المجتمع السوري، فتعامل مع المسألة بطريقة مختلفة عن رفاقه البعثيين، الذين أطاح بهم عند استيلائه على السلطة. لذا حرص على احتواء المؤسسة الدينية واستقطاب رجال الدين، بوسائل مختلفة، واستطاع بالفعل بناء علاقات متينة مع عدد منهم، فكانوا سندًا حقيقيا له ولوريثه من بعده في الأزمات التي واجهت النظام.

ويذكر حنا بطاطو أن الأسد لم يفوت فرصة لتكريم رجال الدين والعناية بشؤونهم: في عام 1971، رتب لدخول عدد من رجال الدين المسلمين ذوي المقام الرفيع إلى مجلس الشعب المعين في حينه، بمن فيهم الشيخ أحمد كفتارو مفتي الجمهورية، والشيخ محمد الحكيم، مفتي حلب. وفي عام 1973، قدم تبرعات شخصية كبيرة للمدارس الشرعية في محافظة حماه وإلى مؤسسة دينية مكرسة للأعمال الخيرية في حمص. وفي عام 1974، رفع

(10) خليل أحمد خليل، الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005) ص81

(11) خليل أحمد خليل، الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، ص56

(12) خليل أحمد خليل، الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، ص57

(13) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، ط2، (بيروت: دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، 2008)، ص214

(14) مقابلة أجراها الباحث بتاريخ 26 آب/أغسطس كتابةً عبر «ماسنجر»، مع الكاتب أنور السباعي، الذي كان لأكثر من 12 عامًا عضوًا ناشطًا في «حزب التحرير الإسلامي».



تعويضات أئمة القطر ال1138 ومدرسيه ال252 وخطبائه ال 1038 وقرائه ال280. وزاد تعويضاتهم مرة أخرى في عام 1976 ومن ثم في عام 1980. وخصص في عام 1976 مبلغ 5،4 ملايين ليرة سورية لبناء مساجد جديدة بتوجيهات مباشرة منه[15]، وكان في كل عام يتناول الإفطار في يوم معين من شهر رمضان مع أهم العلماء[16].

من خلال هذه الإجراءات أراد حافظ الأسد كسب تأييد رجال الدين، بما لهم من تأثير شعبي، لتوطيد سلطته والتسويق لشخصه، وكان في مقدمة من استجابوا له الشيخ أحمد كفتارو والشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، وقد حظي الاثنان بمكانة مرموقة عنده حتى وفاته.

كان التحدي الأول الذي واجه حكم حافظ الأسد هو ما يعرف بـ"أحداث الدستور" سنة 1973، حين طرح مشروع "الدستور الدائم" على الاستفتاء الشعبي، وقد خلا من الإشارة إلى "دين رئيس الجمهورية". لم تكن تلك مشكلة الدستور الوحيدة، وإنما السلطات المطلقة التي يمنحها للرئيس، مما سيؤلب فئات المعارضة المختلفة. حينها لعب الإخوان المسلمون دورًا أساسيا في ذلك الحدث السياسي، لكن على أرضية دينية. وقد روى المنظر والقيادي الإخواني المعروف سعيد حوى، تفاصيل تلك الأحداث في مذكراته، وكيف حاول هو وجماعته استغلال التحرك الشعبي وتجييره لصالح التيارات الإسلامية، حيث أنه "باتخاذ موقف باسم العلماء فستظهر الحركة كلها بالمظهر الإسلامي وهذا سيجبر حافظ أسد على تنازلات أو يعطيه درسًا للمستقبل في وجوب مراعاة الإسلام، ورأيت أن علينا نحن الإخوان المسلمين أن نوصل الناس من وراء ستار إلى وضع يندفعون فيه دون أن يكون هناك أي ممسك علينا"[17]. "كان هدف حوى هو استثمار غضب رجال الدين في سعيه لتحقيق هدف سياسي بارز وزعزعة استقرار النظام"[18].

لكن الأسد تمكن من احتواء الموقف وتطويقه بإضافة الفقرة التي تنص على «دين رئيس الجمهورية الإسلام»، فأرضى رجال الدين بهذا، وأحبط التحرك الإخواني. ذلك أن اهتمام العلماء اقتصر على المطالب الدينية؛ ونجم عن ذلك اكتفاؤهم بربح أكثر المعارك أهمية بالنسبة لهم: المادة التي تشترط أن يكون الرئيس مسلمًا[19]. إذن، مشكلتهم لم تكن في أن الدستور جعله حاكمًا مطلقًا وإنما في بند "دين الرئيس"، وهي النقطة ذاتها التي أراد الإخوان عبرها تحريك الشارع باستثارة عواطفه الدينية لتحقيق مكسب سياسي، فكان من السهل على الأسد الخروج من المأزق بتلبية هذا المطلب الديني، وتمرير دستوره الدكتاتوري. وفي إشارة تؤكد حرصه على إرضاء المتدينين، حين كان مقدمًا على تجديد رئاسته، استجاب حافظ الأسد لطلب الشيوخ الذين ألحوا عليه، ومنهم الشيخ حسن حبنكة، وأفرج عن سعيد حوى المعتقل على خلفية تلك الأحداث[20].

ثم ليأتي التحدي الأخطر الذي واجهه حافظ الأسد طيلة عقود حكمه الثلاثة: التمرد الإسلامي المسلح بين عامي 1979 و1982، حين ظهرت معارضة إسلامية مسلحة، عبر عنها بدايةً تنظيم «الطليعة المقاتلة للإخوان

(15) حنا بطاطو، فلاحو سوريا وأبناء وجهائهم الأقل شأنًا، عبد الله فاضل ورائد النقشبندي (مترجمان)، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص479

(16) حنا بطاطو، فلاحو سوريا وأبناء وجهائهم الأقل شأنًا، ص480

(17) سعيد حوى، هذه تجربتي وهذه شهادتي، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1987)، ص106

(18) توماس بيريه، الدين والدولة في سورية، حازم نهار (مترجمًا)، ط1، (إسطنبول: ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020)، ص237

(19) توماس بيريه، الدين والدولة في سورية، ص237

(20) سعيد حوى، هذه تجربتي وهذه شهادتي، ص126



المسلمين»، ثم انخرطت فيها جماعة الإخوان المسلمين نفسها.

طغت أعمال العنف الدموية للإسلاميين على الحراك الشعبي السلمي (إضرابات، تظاهرات)، الذي قادته النقابات المهنية وأحزاب المعارضة المنضوية في «التجمع الوطني الديمقراطي»[21]، والتي اعتقل النظام كوادرها في سياق قمعه للتمرد المسلح، حيث وجدها فرصة لسحق كل صوت معارض.

وفي وقت كانت النقابات وأحزاب المعارضة تتحرك من موقع النضال الديموقراطي ضد نظام دكتاتوري مستبد، كان الإخوان المسلمون يتحركون من منطلق ديني/طائفي، حيث تركز اعتراضهم على النظام بأنه «حكمٌ علوي» وفق منظورهم، وأن ادعاءاته العلمانية دليل إضافي على «كفر العلويين»، مما ترك آثارًا خطيرة في تطييف الصراع السياسي، وساعد النظام على الاستثمار في العلويين، عبر شد العصب الطائفي وتخويفهم، مع غيرهم من الأقليات، من الخطر الإسلامي.

كانت الطائفية مقتصرة فيما مضى على صفوة السياسيين البعثيين وجهاز حزبهم، إلا أنه في النصف الثاني من السبعينات احتوت هذه الظاهرة قطاعات أوسع، ونتيجة للاغتيالات الطائفية وبعض عوامل أخرى ومن جراء التأثر بالحرب الأهلية الطائفية التي تفشت في لبنان منذ عام 1975، فإن الطائفية لم تؤثر فقط في جهاز حزب البعث والقوات المسلحة والهيئات الأمنية الأخرى ولكنها أثرت في الجزء الأكبر من المجتمع السوري[22].

بعضهم بدأ يركز مع بداية الثمانينات على صياغة الحجج الدينية البحتة، بحيث أصبح النقاش يدور أساسًا حول ما إذا كان العلويون مسلمين أم لا. وفي سياق المناظرات الدينية عند الإشارة إلى «العلويين» و«النصيريين» كان يفضل استخدام تعبير «النصيريين» (وهو مشتق من اسم محمد بن نصير الذي وصف بأنه مؤسس طائفة من غلاة الشيعة في القرن التاسع في العراق امتدت فيما بعد لسورية) من قِبل هؤلاء الذين يودون التلميح بأن العلويين غير مسلمين، وكان يقصد بمثل هذه الكتابات المعادية للعلويين الإعداد لحركة دينية واسعة النطاق يقوم بها السنيون المسلمون، أكثر منها الحث على مناقشات دينية بحتة، وذلك بغرض الإطاحة بنظام الحكم البعثي الذي يسيطر عليه العلويون عن طريق القوة، بحيث يصبح استخدام القوة «مشروعًا» استنادًا على الأطروحة السنية المتطرفة المعادية للعلويين والمأخوذة عن الفقيه الحنبلي ابن تيمية في القرن الرابع عشر، والتي تسمح بتصفية وقتل العلويين[23].

ومما كتبه ميشيل سورا في دراسته لتلك الأحداث: «يبني الإخوان المسلمون تفسيرهم للأزمة على فرضية «المؤامرة العلوية». وبفضل هذه الفرضية يؤكدون حق السنة غير القابل للتقادم في أن يكونوا حكام البلاد، كما تجعلهم يجسدون نوعًا ما الشرعية التاريخية الممتدة لأربعة عشر قرنًا، «فالمؤامرة النصيرية» مؤامرة ممتدة تاريخيًا على مستوى الدولة و«الأمة» – وهذا مصطلح غير محدد- والمجتمع»[24]. وهو استند إلى اقتباسات من أدبيات الإخوان، تتحدث عن ”القرامطة النصيريين“ الذين هاجموا الكعبة ونهبوا الحجر الأسود، ولم تتوقف

(21) تأسس عام 1979 وضم أحزاب يسارية وقومية معارضة، هي: حزب الاتحاد الاشتراكي العربي الديمقراطي، والحزب الشيوعي السوري (المكتب السياسي)، وحزب العمال الثوري العربي، وحزب البعث العربي الاشتراكي الديمقراطي، وحركة الاشتراكيين العرب، إضافة إلى شخصيات وطنية مستقلة.

(22) نيقولاوس فان دام، الصراع على السلطة في سوريا، الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، الطبعة الإلكترونية الأولى، (ديسمبر/كانون الأول، 2006)، ص13

(23) نيقولاوس فان دام، الصراع على السلطة في سوريا، الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، ص157

(24) ميشيل سورا، سورية الدولة المتوحشة، أمل سارة ومارك بيالو (مترجمان)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص163



مؤامراتهم على الإسلام عبر التاريخ. وتجدر الإشارة هنا إلى مغالطة تاريخية في الربط بين العلويين "النصيريين" والقرامطة أو حادثة مهاجمة هؤلاء للكعبة[25]، لأن المذهب العلوي «النصيري»، ظهر بعد ذلك التاريخ.

فالشيخ الخصيبي، وإن كان الرجل الأهم تاريخيًا لدى العلويين، إلا أن الأهم دينيا، والذي وضع أصول عقيدتهم، هو أبو سعيد الميمون بن القاسم الطبراني المولود بين 360 370- ه[26]. كما أن وصف حكم حافظ الأسد بأنه "حكم علوي" ينطوي على مفارقة لا بد من التوقف عندها تتعلق بعقيدة العلويين نفسها. ذلك أن رجال الدين العلويين الذين استقطبهم الأسد وروجوا له ولسياسته في الزج بشبان الطائفة في أجهزة الأمن والمخابرات، يناقضون موقف "العقيدة العلوية" من العمل في مثل هذه الوظائف. فالمؤمن، عندهم، لا يكون "متلصصًا"، ولا يجوز "الاجتماع بأصحاب الصنائع المذمومة"، ومنها "المتجسس" إلا إذا تاب من تلقاء نفسه، وأما الشرطي فهو مذموم[27]. فإن طائفية النظام تأتت من استخدامه الطائفة والطائفية لا من التعبير عن مشروع"ها"، كما سيأتي بيانه.

وبمثل ما عمل النظام وأجهزته على احتواء السنة ومشايخهم، كذلك كان حال العلويين. فالأفرع الأمنية وبعض قطعات الجيش كانت مراتع لبث أساطير سلطة الأسد والمقولات الدينية التي تناسبها، في صفوف العناصر العلويين. وكان الأمن السياسي يشرف على نشاطات بعض رجال الدين العلويين، حتى على مستوى الأدعية التي تقال أثناء المناسبات الدينية، لتكرار أطروحات منتقاة بعناية بين العلويين. علمًا أن بعض ما يروجه رجال الدين المرتبطين بالسلطة يتناقض مع المصادر العلوية، كالمبالغة في تبجيل حافظ الأسد وإسباغ الصفات الدينية عليه، لدرجة بلغت لدى بعضهم إنكار الصفة البشرية عنه، وعده ملاكًا أو شخصًا نورانيًا، في حين إن الطبراني، الذي يعد آخر واضعي أسس العقيدة ولا تجوز مخالفة تعاليمه، لعن رجال الأمن وممثلي السلطة. فالنص الديني العلوي يمقت السلطة وممثليها، لكن هذا تحول إلى النقيض تحت حكم الأسد، خاصة مع تهميش دور المرجعيات الدينية العلوية المعروفة مثل آل الخير وغيرهم، لصالح إبراز رجال دين مرتبطين عضويا بالنظام ومخابراته، روجوا لما يمكن وصفه «النسخة الأسدية» من العلوية[28].

بوجه عام، أصبحت إدارة الملف الديني بيد المخابرات أكثر فأكثر بعد الانتفاضة الإسلامية ما بين 1979 - 1982، وأضعف النظام دور وزارة الأوقاف، مع الاستعانة بمصادر خارجية لإدارة الحقل الديني من الشبكات الخاصة الموالية (الكفتارية، عائلة الفرفور، النبهانية)[29]. وأصبحت كلمة بيعة و"بايعناك" أكثر شيوعًا في البلاغة الرسمية مع منتصف الثمانينات. وتحمل الكلمة بشكل ضمني معاني إسلامية صريحة وكانت قد فهمت من قبل كثيرين على أنها استحواذ مريع لمفردة مشحونة دينيًا. فبيعة الخليفة، بحسب موسوعة الإسلام، «الفعل الذي من خلاله يختار شخص ويعترف به كرأس للدولة المسلمة»[30].

وفي محاولته لتغيير التصور العام عن الصفة الطائفية للنظام، عمل حافظ الأسد على تغيير التركيبة

(25) محمد صلاح، «رحلة القرامطة.. «الشيوعيون الأوائل»»، 4 أكتوبر 2019

(26) أبو سعيد ميمون الطبراني، رسائل الحكمة العلوية، ط1، (لبنان: دار لأجل المعرفة، ديار عقل - لبنان، 2006)، ص6

(27) أبو سعيد ميمون الطبراني، رسائل الحكمة العلوية، ص25، 62، 102

(28) مقابلة مع ناشط علوي يقيم في محافظة طرطوس، أجراها الباحث بتاريخ 6 آب/أغسطس 2020، عبر «واتساب» باستخدام الرسائل الصوتية المسجلة.

(29) توماس بيريه، الدين والدولة في سورية، ص279

(30) ليزا وادين، السيطرة الغامضة السياسية...، ص116

الطائفية لقيادة البعث، وعين عددًا أكبر من السنة من عائلات ذات مكانة دينية في مناصب رفيعة. «كان يرجو، من هذه التغييرات، أن يحظى بود رجال الدين الدمشقيين وأن يحيد العاصمة»[31]. وحتى يعوض للسنة بالدين ما حرمهم منه في السياسة والدولة، ضاعف النظام من دعمه المشروعات الدينية العبادية، وشجع منظمات دينية وجمعيات وطرقًا صوفية عدة على التوسع والانتشار. وهذا ما عزز في صفوف الطائفة دور رجال الدين، ونصبهم ممثلين رئيسيين عنها. وفي هذا السياق ولدت مشروعات معاهد تحفيظ القرآن التي أوكِلت للشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، وتخرج منها مئات ألوف الأطفال والشباب[32]. كما دعم النظام تيارًا من الصوفية الأشعرية التي ترى حرمة انتقاد الحاكم فضلًا عن الخروج عليه، وتختصر الدين في الطقوس، وتبتعد شعوريًا وفكريًا عن السياسة، بل وصل الأمر بهم إلى القول «السياسة نجاسة»[33].

2. مرحلة حكم بشار الأسد: 2000، وحتى الثورة

استمر بشار الأسد على نهج أبيه في استمالة رجال الدين وتوظيف الدين سياسيا بما يخدم نظامه. لكن التطورات المتسارعة التي رافقت السنوات الأولى من القرن الجديد (أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001، غزو أفغانستان، انتفاضة الأقصى، احتلال العراق 2003 وأحداث العنف الطائفي فيه، اغتيال رفيق الحريري 2005، حرب تموز 2006 في لبنان، ووصول حركة حماس إلى السلطة في الانتخابات الفلسطينية)، أدت جميعها إلى تعقيدات وتناقضات في استثمار النظام «الملف الديني»، فكان يدعم التوجهات الإسلامية حينًا ويحد من تمددها حينًا آخر، حسب ما تقتضي المصلحة، في الداخل أو في الخارج.

الثابت كان مراعاة النظام لرجال الدين الذين حافظوا، على الرغم من الأوضاع كلها، على موقع مهم في المشهد العام. فإذا أراد النظام تسهيل إرسال «الجهاديين» إلى العراق، راجت خطب الجهاد الحماسية في المساجد، وإن أراد التهدئة والرضوخ للضغوط الأمريكية في هذا الشأن، صدح المشايخ بخطب تلائم هذا التوجه.

وفي خريف عام 2005، رد النظام على اتهامات ميليس [في قضية اغتيال رفيق الحريري] بإطلاقه حملة مثيرة من البروباغندا الوطنية، حدثت خلالها تظاهرات ضخمة، وغطت الأعلام السورية المدن. على الرغم من أن الحملة منظمة من الأعلى، إلا أنها لاقت بعض الدعم الشعبي الحقيقي؛ وقد يعود ذلك جزئيًا إلى سماح النظام بإظهار رموز تعبر عن الهوية السورية والدينية بدلًا من هوية القومية العربية العلمانية، فاختفت أعلام البعث وشعاراته لصالح العلم السوري، والذي حمل أحيانا شعار «سورية الله حاميها» بين نجمتيه الخضراوين؛ وهو الشعار الذي أضحى شعبيًا بعد استخدامه من الرئيس في نهاية خطاب له في شهر تشرين الثاني/نوفمبر 2005. خطاب الأسد الديني غير المعتاد بدا محببًا للعلماء، إلى درجة دفعت الشيخ البوطي، خلال أحد دروسه في أحد الجوامع، إلى التعبير عن غبطته بحقيقة أن «الرئيس أشاد بهذه البلاد بلغة القرآن»[34].

في المقابل، لم يوفر رجال الدين جهدًا لدعم بشار، أول استلامه أو عند «تجديد البيعة» 2007. وعن ذلك

(31) حنا بطاطو، فلاحو سوريا...، ص499

(32) برهان غليون، عطب الذات وقائع ثورة لم تكتمل، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019)، ص291

(33) مقابلة مع أنور السباعي.

(34) توماس بيريه، الدين والدولة في سورية، ص246



تحدث الكاتب السوري عبدالله حسن، وكان طالبًا في المدرسة الشرعية بمنبج حينها، كيف جرى نقلهم بالحافلات من المدرسة إلى جوار قلعة حلب، للمشاركة في التجمعات المؤيدة للأسد: "وصلنا إلى إحدى المناطق القريبة من القلعة الأثرية، كان هناك حشد كبير وضخم من طلاب المعاهد والثانويات الشرعية، بالزي الرسمي المهيب. اعتلى الجمع صهيب الشامي، وكان مديرًا لأوقاف حلب على ما أعتقد، وألقى كلمة تمجيدية بحق بشار الأسد". لم تكن تلك المرة الوحيدة، وفق ما يؤكد حسن: "بالنسبة للدعم السياسي لبشار الأسد في منبج حيث المدرسة الشرعية، لا أعتقد أن أحمد عيسى، مدير الدار، قد فوت فرصة للخروج بنا نحن الطلبة في مسيرات داعمة للأسد في المدينة. وخلال سبعة أعوام قضيتها في الثانوية تم إلزامنا للخروج في مسيرات مؤيدة كل سنة مرتين على الأقل"[35].

وفي تناغم مع الموقف الرسمي للنظام إزاء «حركة حماس»، صرح الشيخ كريم راجح خلال احتفال بعيد المولد النبوي في نيسان/أبريل 2006: «على أعداء الله أن يعلموا أن دمشق وسورية ستكونان في طليعة صفوف الجهاد الذي سينحيهم جانبًا. لقد انتخب إخواننا في حماس انتخابًا حرًا والآن يحاربهم جميع أعداء الله. لكن سورية تقف بثبات في مواجهة أولئك الكفار! لا تعير سورية ولا قائدها انتباهًا لما يقال ضد الحقيقة. في الواقع، سورية ورئيسها هما من يقولان الحقيقة»[36].

لكن تقارب النظام مع رجال الدين شكل سلاحًا ذا حدين، لأن مشاركتهم اللصيقة مع الدولة أدت إلى تقويتهم في صراعهم ضد أعدائهم العلمانيين الذين لا يقتصر وجودهم على منظمات حقوق المرأة، بل يتضمن أيضًا بعض مؤسسات الدولة[37].

فعندما حاولت الحكومة السورية عام 2006، تنظيم التعليم الشرعي، عبر إلزام طلابه بإكمال مرحلة التعليم الأساسي، قبل دخول المدارس الشرعية؛ ثارت حفيظة عدد من علماء الدين البارزين والمؤثرين، فوقع 39 منهم رسالة إلى الرئيس السوري اتهموا فيها وزارة التربية بوضع خطة «تآمرية»، تستهدف تجفيف روافد الثانويات الشرعية ثم القضاء عليها[38].

بعدها، اجتمع بشار الأسد بوفد منهم، ووعدهم على الفور بحل الموضوع. أظهرت الحادثة مدى التأثير الذي أصبح يتحلى به علماء الدين داخل المجتمع السوري، ومدى حساسية الحكومة السورية للاصطدام بهذا التيار، بل المحاولة ما أمكن لاحتوائه واستيعابه؛ ومن هنا أتى عدد من الخطوات، مثل: تأسيس كلية للشريعة في حلب، وتأسيس مصارف إسلامية، منها: بنك الشام، وبنك سوريا الدولي الإسلامي، وبنك البركة، ويبلغ رأس مال كل واحد منها نحو مئة مليون دولار أميركي؛ أي ثلاثة أضعاف الحد القانوني الذي وضع للمصارف غير الإسلامية(39). وأثار كتابٌ نشرَ في دمشق بعنوان "اخلعي الحجاب"، غضب رجال الدين، فصودر من الأسواق، على الرغم من موافقة وزارة الإعلام على طباعته ونشره. وفي كانون الثاني/يناير 2007، في اليوم نفسه الذي ظهر فيه البوطي على شاشة التلفاز الحكومي ليدين إعدام الدكتاتور العراقي الأسبق [صدام حسين] بوصفه مؤامرة أميركية-

(35) مقابلة مع الكاتب عبد الله حسن، أحد خريجي المدرسة الشرعية في منبج، أجراها الباحث، بتاريخ 13 أيلول/سبتمبر 2020، كتابةً عبر تطبيق «ماسنجر».

(36) توماس بيريه، الدين والدولة في سورية، ص250

(37) توماس بيريه، الدين والدولة في سورية، ص256

(38) رضوان زيادة، الإسلام السياسي في سوريا، ط1، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2008)، ص70

(39) رضوان زيادة، الإسلام السياسي في سوريا، ص71



صهيونية تهدف إلى تقسيم المسلمين، سحبت الحكومة تراخيص جمعيتين نسويتين: المبادرة الاجتماعية، التي نظمت استطلاعًا أثار غضب الشيوخ، ومنظمة أخرى مرتبطة بالفرع الموالي للحزب الشيوعي[40].

في هذا الوقت الذي تقمع فيه المنظمات المدنية النسوية، كان نشاط جماعة «القبيسيات» في أوجه، إذ سمح النظام لها بمزاولة نشاطاتها والخروج إلى العلن بعد عقود من العمل شبه السري، بدافع خلق حاضنة شعبية نسائية سنية دينية، وما كان ليجد خيرًا من هذه الجماعة، التي يظهر سكوتها ونأيها عن الخوض في المجال العام والسياسي بشكل خاص وكأنه تعبيرٌ عن حالة رضا وقبول عن أداء الحكومة والنظام السياسي في البلاد في مقابل السماح لها بالتحرك بحرية[41]. كل ما سبق، فضلا عن التدين الظاهر الذي أصبح يرافق الكثير من المسؤولين السوريين، والتصريحات التي أصبحت تعبر عن مواقف سياسية دينية; كما في أزمة الرسوم الدنماركية وغيرها، كانت جزءًا من استراتيجية الاحتواء التي مارسها النظام السوري منذ عقود; بهدف كسب الشرعية، عبر التقرب إلى أكثر التيارات جماهيرية وحضورًا، وفي الوقت نفسه استثمار ذلك، بما يؤمن عدم تكرار عودة الإخوان المسلمين ذاتهم[42].

ثالثًا: التوظيف السياسي للدين لدى نظام الأسد ومعارضيه من الإسلاميين بعد ثورة 2011

منذ الأيام الأولى للثورة، أراد النظام تظهير الصراع وكأنه صراع بين كتلتين على السلطة: كتلة سنية وأخرى علوية. وهو بعدما كان يتجنب الموضوع الطائفي علنًا في السابق حرصًا على علاقاته العربية وعلى صورته «كنظام وطني»، لعب به لاحقًا وعلى نحو سافر ليس لاستقطاب الأقليات وشد عصب الطائفة العلوية فحسب، بل أيضًا لتدهور علاقته مع بعض حلفائه السابقين (تركيا وقطر والسعودية)، ولتخويف المسيحيين من الأكثرية السنية في لحظة تقدم لجماعة الإخوان المسلمين وغيرها من قوى الإسلام السياسي في كامل المنطقة[43].

استنفر النظام مكنة المؤسسة الدينية الرسمية (المفتي حسون، وزارة الأوقاف، الشيخ البوطي)، لإيجاد الفتاوى والمواقف الشرعية التي تنسجم مع روايته عن المؤامرة، والفتنة، والتكفيريين، هذا من جهة. ومن جهة ثانية لتأكيد حرص النظام على الإسلام ورعايته له. حتى أن بشار الأسد نفسه تحدث عن مدى اهتمام النظام بالدين، بالقول: «في سورية بني منذ عام 1970 حتى اليوم ثمانية عشر ألف مسجد فلو كانت العلمانية ضد الدين أو نمارسها ضد الدين كيف نسمح ببناء 18 ألف مسجد، بني 220 مدرسة شرعية وثانوية شرعية وغيرها. بني العشرات من المعاهد لتأهيل الدعاة. إذًا الجانب الديني في سورية كان دائما جانبا مهما»[44].

على المقلب الآخر، كان اندلاع الثورة بالنسبة للإخوان المسلمين مناسبة لاستعادة نشاطهم وصعود آمالهم بأداء الدور الذي حرموا منه في الماضي من خلال المشاركة في الثورة، بعد تردد الفترة الأولى، بل في دفع الثورة في الاتجاه الذي يوافق هواهم السياسي، وفي مرحلة تالية، بعد أن خلت الساحة لهم، في إعادة سردية الثورة،

(40) توماس بيريه، الدين والدولة في سورية، ص257

(41) «جماعة القبيسيات.. النشأة والتكوين»، موقع جسور للدراسات، منشور بتاريخ 19-12-2017

(42) رضوان زيادة، الإسلام السياسي في سوريا، ص77

(43) زياد ماجد، سوريا الثورة اليتيمة، ط1، (بيروت: دار شرق الكتاب، 2013)، ص163، 164

(44) مقابلة بشار الأسد مع قناة «الأخبارية السورية»، جرى بثها بتاريخ 17 نيسان (أبريل) 2013



وتصويرها كما لو كانت زلزالًا ارتداديًا قويًا للـ«ثورة الإسلامية المباركة» التي أطلقوها في الثمانينات من القرن الماضي، وانتقامًا مدويًا لها[45]. كما شجعت الثورة بعض علماء الدين على الانشقاق وفصم عرى تحالفهم مع النظام، ومعظم هؤلاء من السلفية أو المشايخ ورجال الدين الذين اعتمد عليهم النظام في ضبط الشارع السني سابقًا، والذين كانوا يتعاونون معه من منطق الخضوع للسلطة القائمة، وطاعة أولياء الأمر، بانتظار فرص أفضل[46].

وحمل عدد من أيام الجمع (مواعيد التظاهرات الكبرى)، تسميات ذات دلالات دينية، أو عبارات دينية صريحة (أحاديث أو آيات قرآنية)، ومنها: «أحفاد خالد» 2011/7/22، «الله معنا» 2011/8/5، «لن نركع إلا لله» 2011/8/12، «الله أكبر» 2011/11/4، «إن تنصروا الله ينصركم» 2012/1/6، «من جهز غازيًا فقد غزا» 2012/4/6، «أتى أمر الله فلا تستعجلوه» 2012/4/27، «نصر من الله وفتح قريب» 2012/5/11.

كانت «صفحة الثورة السورية» على موقع فيسبوك التي أدارها شبان ذوو خلفية إسلامية مسؤولة عن إطلاق تلك الأسماء والترويج لها، وقد أثارت لغطًا كبيرًا حين اقترحت تسمية يوم الجمعة 2012/1/27 بـ«جمعة إعلان الجهاد»، قبل أن تضطر للتراجع عنها أمام الانتقادات التي وجهها ناشطو الحراك السلمي.

تلك المعطيات، وتركيز الإعلام المؤيد للسلطة أو للمعارضة على إبراز الخطاب الديني الذي أنتجها ونتج عنها، أسهمت في تأجيج خطاب مذهبي مضاد، أسهم في تهيئة الأجواء للانزلاق نحو اقتتال طائفي شهدته بعض المناطق، ثم ليكتسي الصراع في بعض جوانبه أبعادًا طائفية وجهادية.

وإذا كان النظام قد كثف من حملاته الدعائية في صفوف الأقليات، فإن العلويين كانوا في مقدمة من استهدفتهم تلك الدعاية. ذلك أنه مع مواظبة الإعلام الرسمي على وصف المحتجين بأنهم سلفيون وتكفيريون، عمد النظام، في الوقت عينه، إلى تشكيل رأي عام في أوساط الطائفة العلوية، في مختلف مناطق انتشارها، عبر أدواته من رجال دين ووجهاء محليين مرتبطين به، مفاده أن العلويين، وليس النظام، هم المستهدفون من هذه الثورة، وأن دوافعها طائفية بحتة، وإن ادعى المعارضون غير ذلك. وجرى استنفار ما تختزنه الذاكرة الجمعية من اضطهاد تاريخي تعرضت له الطائفة في الماضي. وبالتالي، فهم إذ يواجهون الثورة اليوم، إنما يدافعون عن أنفسهم وأعراضهم ووجودهم، وليس عن النظام[47].

ومعلوم أنه إذا كانت قلة من الناس مستعدة للتضحية من أجل أفكارها وقناعاتها، فإن عددًا أكبر بكثير سيقاتل للدفاع عن نفسه، عندما تتولد لديه القناعة بأن وجوده في خطر. وأمام أوضاع كهذه تصبح الأقلية مرهفة الإحساس برموزها، فتمحي الحدود، بين المتدين وغير المتدين، ويغلب على الجميع التصرف الطائفي ذاته، إذ يرون في هذا التصرف «التضامني» حماية لهم، ولرموزهم ولهويتهم[48]. غير أن ذلك كله لم يمنع وقوع خلافات بين النظام ورجال الدين العلويين أنفسهم، على نحو ما جرى سنة 2013، حين أصدر أكثر من 50 شيخًا علويًا، من المحروسة وسلحب ومصياف وثيقة موقعة بخط اليد (يحتفظ الباحث بنسخة عنها)، استنكروا فيها

(45) برهان غليون، عطب الذات...، ص290

(46) برهان غليون، عطب الذات...، ص292

(47) طارق عزيزة، «علويو سوريا من العزلة إلى لعنة السلطة»، مركز دراسات الجمهورية الديمقراطية، 12 تشرين الأول/أكتوبر 2013

(48) ممدوح عدوان، حيونة الإنسان، ص154

أعمال القتل والنهب، ويقصدون بها ميليشيا «الدفاع الوطني» تحديدًا. وسجلت حالات عديدة لمشايخ في مناطق مختلفة رفضوا الصلاة على عناصر «الدفاع الوطني»، بوصفهم خارجين عن الدين، في حين إن سلطة الأسد كانت تحتفي بهؤلاء وتسميهم «القوات الرديفة»[49].

على مستوى آخر، فإن التدخل الخارجي لداعمي النظام (إيران وحزب الله خصوصًا) أو المعارضة (بعض دول الخليج)، وصراعاتهم الإقليمية المكتسية طابعًا مذهبيا، فاقمت المناخ الطائفي على الأرض السورية. ففي إطار دعم إيران للنظام في قمع الثورة، درب ضباط وخبراء إيرانيون أكثر من ثلاثين ألف شاب سوري (أغلبهم من الطائفة العلوية) شكلوا ميليشيا «جيش الدفاع الوطني». وابتداءً من صيف العام 2012، دفعت إيران بآلاف المقاتلين العراقيين الشيعة، وبآلاف آخرين من المقاتلين اللبنانيين من حزب الله (ومن متطوعين دربهم الحزب) للقتال، وتزايدت أعداد هؤلاء عام 2013 كما تزايد انخراطهم في المعارك العسكرية الكبرى[50]. وعملت السعودية، بالتنسيق مع قطر وتركيا، ثم بالتنافس معهما، على دعم ألوية وكتائب تقاتل النظام[51]. ورغم أن معظم مجموعات المعارضة المسلحة (الجيش الحر) كانت مكونة من عناصر وطنية شعبية غير إسلامية، إلا أنها أصبحت خلال أشهر قليلة فريسة سهلة لأصحاب المشاريع الإسلامية والجهادية، لأنها لم تكن تتمتع بأي تنظيم ثابت أو قيادة فعلية، تشرف عليها وتضمن تمويلها وتوجيهها[52].

وسعى رجال دين ممن انشقوا عن النظام إلى التأثير في قادة القوى السياسية والعسكرية. وأدى بعض هؤلاء الذين أسسوا «المجلس الإسلامي السوري» دورًا متعدد المهام، من تنسيق العلاقات بين الفصائل والمجموعات المقاتلة، وتأمين الموارد، وإنتاج خطاب شرعي لدعم المقاتلين وإرشاد القيادات السياسية والعسكرية وإضفاء الشرعية عليها. وقد طمح الكثير من هؤلاء الشيوخ والفقهاء الكبار الذين أعلنوا ولاءهم للثورة أن يحولوها بالفعل إلى ثورة إسلامية[53].

وأرسل حزب التحرير الإسلامي نشطاءه إلى مؤتمرات المعارضة السورية لتذكيرهم بأن دستور سورية القادم يجب أن يكون اسلاميًا، و«الديمقراطية حرام، بل هي كفر أكبر تنازع الله في حاكميته»[54].

رابعًا: في طائفية النظام وطائفية الإسلاميين

لا جدل في أن قاعدة سلطة الأسد هي في جوهرها علوية بقوة، وهذا المعطى عمل في النصف الثاني من السبعينيات والنصف الأول من الثمانينيات على إيجاد مناخ سياسي مشحون بالطائفية وصدع الرأي العام السوري تصدعًا خطيرًا على أساس طائفي، لكن ليس هناك، في الوقت ذاته، سوى القليل من الأدلة على أن الأسد في سياساته الاقتصادية أعطى تفضيلًا ملحوظًا للطائفة العلوية، أو أن أغلبية العلويين تتمتع بأسباب الراحة في

(49) مقابلة مع ناشط علوي.

(50) زياد ماجد، سوريا الثورة اليتيمة، ص115

(51) زياد ماجد، سوريا الثورة اليتيمة، ص128

(52) برهان غليون، عطب الذات...، ص290

(53) برهان غليون، عطب الذات...، 293

(54) مقابلة مع أنور السباعي.



الحياة أكثر من أغلبية الشعب السوري[55].

إن مظاهر التطييف والممارسات الطائفية المتعمدة التي انتهجتها سلطة الأسد، كانت الغاية منها إثارة طائفية معاكسة من المسلمين السنة، وهذه الحالة تتكفل بإبقاء الطائفية إطارًا للصراع السياسي، مما يشوه الوعي الاجتماعي والسياسي والطبقي، بسبب الطائفية، بما يكفل للسلطة التلاعب بجميع مكونات الهيئة الاجتماعية، وإضعافها وإثارة قدر أعظمي من التناقض والتناحر بين صفوفها، ومن هنا فإن طائفية النظام تتجاوز المذهبية المحضة المرتبطة بأقلية من الأقليات[56].

وقد فصل سلامة كيلة في تناول هذه النقطة، ونفى عن سلطة الأسد صفة «الطائفية»، «وهذا ليس تبريرًا لها؛ لأنها أسوأ من ذلك، هي سلطة مافية وحشية. ولا شك في أنها عملت على استثارة غريزة الطائفة؛ لكي تستغلها في دفاعها هي عن سلطتها. بعد أن كانت استغلت فقرها واضطهادها التاريخي؛ لكي تحولها إلى أداة في بنية سلطتها. وبالتأكيد استغلت «المشاعر الطائفية». لكن الهدف ليس الطائفة، بل حماية السلطة التي نهبت المجتمع، كل المجتمع، بما في ذلك الساحل[57]. ويضيف: "الطائفية هي التمسك بأيديولوجية هي موروث الطائفة، وتحويلها إلى مشروع سياسي. السلطة [الأسدية] لا تتمسك بموروث الطائفة... تحالفت مع تجار دمشق وحلب، ولاتزال، ولعبت على تعميم الطائفية، ليس لدى العلويين، بل لدى "السنة"، فهي من رعى كل المؤسسات الدينية، والجمعيات، وقدم تسهيلات كبيرة لـ"علماء الدين" (السنة)، ووسع بناء الجوامع. واحتضن "الجهاديين"، والجهاد الإسلامي، وحماس، وحركة التوحيد. وهو أمر لايفعله "طائفي"، بل يفعله من يريد الحفاظ على السلطة، فيعمل على تفتيت المجتمع"[58]. ولأن العلويين غير ملتفين طائفيًا خلف السلطة، وكان يمكن أن ينخرطوا في الثورة نتيجة فقرهم وهامشيتهم. وكان انخراطهم ضرورة لتحقيق انتصار سريع، يقسم السلطة، ويفتح على مرحلة انتقالية، لم يكن غير خطاب التخويف وسيلة، بالضبط؛ ولقد كان هاجس السلطة يتحدد في منع ذلك عبر تخويف العلويين من الأصولية السنية[59].

على الجانب الآخر، وكمثال على مشروعات الإسلاميين، فإن أدبيات جماعة الإخوان المسلمين ومشروعهم السياسي لمستقبل سورية، والذي نشر قبل الثورة بسنوات، فهو موقفهم الأصيل، وليس «رد فعل» لا على «طائفية النظام» ولا سنوات الدم والعنف والتطييف خلال الثورة، يعبر بوضوح عن مشروع سياسي/ديني، أي طائفي استنادًا إلى ما مر بيانه من أن توظيف الدين في السياسة فعل طائفي بامتياز.

فالجماعة تؤمن أن الإسلام دين شامل لكل جوانب الحياة، وينظم العلاقة بين الإنسان وربه وبين الإنسان والإنسان، وهو بذلك دين عبادات ودين معاملات وتشمل تشريعاته كل الجوانب الروحية والثقافية والاقتصادية والسياسية للحياة، ولا يفصل الدين عن السياسة[60]. ولا تخفي الجماعة رغبتها "نقل الناس إلى الانضواء من

(55) حنا بطاطو، فلاحو سوريا...، ص422

(56) محمود صادق، حوار حول سورية (د.ن، د.ت)، ص88

(57) سلامة كيلة، التراجيديا السورية الثورة وأعداؤها، ط1، (ميلانو: منشورات المتوسط، 2016)، ص129

(58) سلامة كيلة، التراجيديا السورية...، ص130

(59) سلامة كيلة، التراجيديا السورية...، ص144

(60) الإخوان المسلمون، المشروع السياسي لسوريا المستقبل رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية، 2004، ص23



جديد تحت لواء الإسلام في تنظيمه الشامل لحياة الناس" وإن كان ذلك يأتي عن طريق التدرج في التطبيق[61].

وفي سياساتها الدستورية والشؤون السياسية، تدعو الجماعة إلى «1 -الهوية العربية الإسلامية للمجتمع السوري 2 -دين الدولة الإسلام، وهو المصدر الأساس والمرجعية العليا للتشريع»[62]. وفي الشؤون السياسية تدعو الجماعة "إلى إقامة دولة حديثة، تكون الحاكمية فيها لله، والسيادة للقانون، والسلطان للأمة"[63].

أما الإشارات التي قد ترد هنا أو هناك عن «الديمقراطية»، في أوراقهم أو على ألسنتهم، فهم لا يدعون مجالًا للشك في فهمهم لها، إذ يؤكدون: «نعني هنا، وفي كل مكان نعلن فيه تبنينا للنهج الديمقراطي تلك الديمقوراطية الإجرائية والآليات الديموقراطية المرتبطة بها»[64]، وهذه لا أكثر من «ديموقراطية» مجتزأة، ممسوخة، مختزلة إلى مجرد إجراءات وصناديق اقتراع. أما الديموقراطية، فهي تصور للعالم وفلسفة وطريقة في التفكير، وهي تعني، في جوهرها، حقوق الإنسان والمساواة في الحقوق وحرية الضمير، أي حرية الدين وحرية اختيار الدين من دون إكراه.

هذا والإخوان هم الوجه المعتدل للإسلاميين في عرف كثيرين، قياسًا بالتكفير الصريح وفرض «الإسلام» بالعنف، لدى السلفيين الجهاديين، دون زخارف وحذلقات لغوية. وبحسب برهان غليون، الإساءة الأخطر التي تسببت بها سيطرة الاتجاهات الإسلامية، كانت إخراج القوى الرئيسة في الثورة عن منطق العمل والكفاح السياسي، وإغراقها في منطق الدعوة الدينية والتأكيد على الهوية، والتمثل بتجارب القرون البعيدة، أي الانفصال الكلي عن الواقع، وأدخل في تفكيرها جرثومة الطائفية البغيضة التي حاول الثوار في المرحلة الأولى تحييدها[65].

لقد أثبت الإسلاميون بالتجربة صحة مواقف المتشككين بهم والمتخوفين من مشروعهم الإقصائي، حتى ممن كانوا أقرب إلى الدفاع عنهم أو محاولة فهمهم على الأقل ورفض شيطنتهم. قبل الثورة بسنوات، كتب ياسين الحاج صالح: «ثمة فجوة ثقة عميقة تفصل الإسلاميين عن قطاعات واسعة من المجتمع السوري، تشمل جميع غير المسلمين وغير المسلمين السنيين وشرائح من المسلمين السنيين. هذه الفجوة وجه من وجوه أزمة ثقة وطنية شاملة ومتعددة المستويات تنذر بمستقبل غير مأمون لهذا البلد. وفيما يخص العلاقة مع الإسلاميين تنفتح فجوة الثقة على الريبة في أنهم سيفرضون شرائعهم على الناس، بما فيها أسلمة المجتمع وفرض الدين بالقوة»[66]. ثم عاد الحاج صالح وكتب بعد سنوات من الثورة: "تجربتنا السورية خلال سنوات الثورة السورية تظهِر أن ما يتطلع إليه الإسلاميون ليس أن يكونوا طرفًا إلى جانب أطراف أخرى في عملية سياسية تستوعب الجميع، بل أن يكون هم الدولة. أي أن يكونوا كل الأطراف مثل الدولة الأسدية تمامًا... ظهر أن ما يريده الإسلاميون ليس السياسة (فضاء التعدد) بل السيادة (مقر الواحد). هذا أصح على التشكيلات السلفية الجهادية ممن يصدرون عن نظرية الحاكمية الإلهية، أو يريدون تطبيق العقيدة إن جاز التعبير، لكنه صحيحٌ كذلك على الإسلاميين

(61) الإخوان المسلمون، المشروع السياسي...، ص25

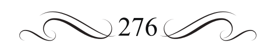
(62) الإخوان المسلمون، ص90. وتجدر الإشارة هنا إلى أن أيا من الدساتير السورية السابقة لم يتضمن مطلقًا النص على «دين الدولة».

(63) الإخوان المسلمون، المشروع السياسي...، ص91

(64) الإخوان المسلمون، المشروع السياسي...، ص 25 في الهامش

(65) برهان غليون، عطب الذات...، ص314

(66) «حوار شخصي وصريح مع إسلامي سوري في شؤون الإسلام والحرية والعقل والدولة»، ياسين الحاج صالح، موقع الحوار المتمدن، 11 تشرين الأول (أكتوبر) 2007



السياسيين ممن يريدون تطبيق الشريعة، أي أن تكون لهم ولاية عامة وأن يمارسوا العنف باسم شريعتهم، والعنف والولاية العامة وجهان أساسيان للسيادة"[67].

خاتمة

سواء كان نظام الأسد طائفيا في جوهره أم لاستخدامه الطائفية فحسب، فإن ما تحتاج إليه سورية ليس استبدال هيمنة طائفية بأخرى، ولا إحلال «ديمقراطية عدد» طائفية لتكريس حكم طائفي أكثروي بديلًا من حكم استبدادي أقلوي. فالنظام السياسي الذي يبنى على أساس طائفي هو الوصفة المثالية لتفجير الحروب الأهلية الطائفية. أما «الديمقراطية الطائفية»، كنموذجي لبنان والعراق، فهي ليست، في أحسن الأحوال، سوى «ضرب من توازن تفرضه موازين معينة للقوى بين الطوائف. وبقدر ما يميل هذا التوازن لصالح طائفة ما، تضعف هذه الديمقراطية الطائفية وتميل إلى الاستئثار المموه أو المكشوف إلى هذا الحد أو ذاك. فالديمقراطية الطائفية، بالمشاركة أو المنافسة أو المصارعة التي تخلقها بين الطوائف، إنما تعزز الأيديولوجيا الطائفية وتمنع بالتالي نشوء وطن بالمعنى الحديث»[68].

والقول بأن الخطاب والسلوك الطائفيان لدى فئات من المعارضة هو رد فعل على طائفية نظام الأسد، لا يبرر موقفها أو يلغي طبيعته الطائفية. وبعيدًا عن النظام، يريد الإخوان المسلمون وأضرابهم من الإسلاميين نظامًا شموليا (توتاليتاريا) بطابع إسلامي، لأن «تنظيم نسيج الحياة بكامله وفقًا لأيديولوجية، لا يبلغ تمامه إلا في ظل نظام توتاليتاري»، وفق تعبير حنة أرندت. وهم يعدون الناس به، باسم الإسلام. ولقد أظهر التوظيف السياسي للدين كيف أن الإسلام «في واقعه اليوم، استراتيجية لإضفاء الشرعية على سياسات متنوعة ومتناقضة، على حركات يمكن أن تكون إجرامية.وعلى أنظمة وأوضاع سياسية يمكن أن تكون لا إنسانية»[69].

الدولة الحديثة الحقة توجد بذاتها ولذاتها بدون أن تكون بحاجة إلى الدين، وبدون أن تضعه في خدمتها[70]. والدين قد لا يلحقه من جراء التسييس سوى الأذية. وقد يبدو للوهلة الأولى أن تجريد الإسلام من الطابع السياسي هو اختزال له وتقليص. ولكن العكس قد يكون هو الصحيح. فبقدر ما يكف الإسلام عن أن يكون أداةً في خدمة الغرض السياسي للدولة، فإنه يستعيد ملء دعوته كدين. ومن ثم، فإن العلمانية قد لا يكون فيها أذى للإسلام كدين بقدر ما أنها تهيئ له جوًا للانعتاق من أسر السلطة السياسية وللتفتح والتقدم كدين. وذلك ما حدث أصلًا للمسيحية التي اكتشفت، بعد طول مقاومة، أن العلمانية أفادتها في استعادة بعدها الروحي بعدما كانت جرت مصادرته، على مدى قرون، لحساب البعد الزمني[71].

إن الكف عن توظيف الدين سياسيًا هو المقدمة الضرورية لتجاوز المشكلة الطائفية، وهذا التجاوز يقع في صلب مهمات الثورة الديمقراطية. المفارقة أن النظام استخدم الطائفية ضمن أدواته لوأد الثورة، والثورة

---

(67) ياسين الحاج صالح، الإمبرياليون المقهورون، ط1. (بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 2019) ص123

(68) ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة، ص1087

(69) ياسين الحاج صالح، الإمبرياليون المقهورون، ص233

(70) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديموقراطية، ص211

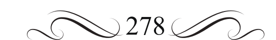
(71) جورج طرابيشي، هرطقات عن الديموقراطية، ص213



نفسها ابتليت بمن أثقلوها بالطائفية، نهجا وسلوكًا، مما نقل التركيز إلى البعد الديني الطائفي، وألغى الأبعاد الطبقية والسياسية للصراع.

المصادروالمراجع

1. الحافظ. ياسين، الأعمال الكاملة لياسين الحافظ، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).
2. الطبراني. أبو سعيد ميمون، رسائل الحكمة العلوية، ط1، (لبنان: دار لأجل المعرفة، ديار عقل – لبنان، 2006).
3. بطاطو. حنا، فلاحو سوريا وأبناء وجهائهم الأقل شأنًا، عبد الله فاضل ورائد النقشبندي (مترجمان)، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).
4. بيريه، توماس، الدين والدولة في سورية، حازم نهار (مترجمًا)، ط1، (إسطنبول: ميسلون للثقافة والترجمة والنشر، 2020).
5. حوى. سعيد، هذه تجربتي وهذه شهادتي، ط1، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1987).
6. خليل. أحمد خليل، الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005).
7. سترينسكي. إيفان، إشكالية الفصل بين الدين والسياسة، عبد الرحمن مجدي (مترجمًا)، ط1، (القاهرة: هنداوي للتعليم والثقافة، 2016).
8. سورا. ميشيل، سورية الدولة المتوحشة، أمل سارة ومارك بيالو (مترجمان)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).
9. زيادة. رضوان، الإسلام السياسي في سوريا، ط1، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2008).
10. صادق. محمود، حوار حول سورية، (د.ن، د.ت).
11. طرابيشي. جورج، هرطقات عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية، ط2، (بيروت: دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، 2008).
12. ــــــــــــ، هرطقات2 عن العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية، ط1، (بيروت: دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، 2008)
13. عدوان. ممدوح، حيونة الإنسان، ط1، (دمشق: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، 2007)
14. غليون. برهان، عطب الذات وقائع ثورة لم تكتمل، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019).
15. فان دام. نيقولاوس، الصراع على السلطة في سوريا، الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، الطبعة الإلكترونية الأولى، (ديسمبر/كانون الأول، 2006).
16. كيلة. سلامة، التراجيديا السورية الثورة وأعداؤها، ط1، (ميلانو: منشورات



المتوسط، 2016).
17. لينين. فلاديمير، نصوص حول الموقف من الدين، محمد الكبة (مترجمًا)، ط1، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1972).
18. ماجد. زياد، سوريا الثورة اليتيمة، ط1، (بيروت: دار شرق الكتاب، 2013).
19. وادين. ليزا، السيطرة الغامضة السياسة الخطاب والرموز في سوريا المعاصرة، نجيب الغضبان (مترجمًا)، ط1، (بيروت: رياض الريس للنشر، 2010).



العلويون في مهب السلطة السياسية

راتب شعبو[1]

يعرض علينا التاريخ في سورية واقعًا نادرًا يسهم في تقديم إجابة على السؤال: ما هي التغيرات التي يمكن أن تحدث على مذهب ديني باطني (المذهب العلوي هنا) حين تتيح شروط معينة لنخبة من هذه الجماعة المذهبية أن تسيطر على سلطة الدولة في مجتمع غالبيته الغالبة من مذهب آخر غير باطني (المذهب السني). كيف تؤثر السياسة على الدين الباطني أو فيه، وكيف تتفاعل السلطات السياسية مع الدينية، وفي أي اتجاه، وكيف تتحرك السلطات وتنزاح، وأين تتركز وما هي جهة استقرارها في سياق هذه السيطرة؟

المذهب الباطني

لا تعني باطنية المذهب الديني، مثل العلويين أو الدروز، أنه يستبطن النص القرآني، أي يرى أن للنص ظاهرًا وباطنًا، وأن الباطن هو الروح في ما الظاهر هو الجسد. هذا المعنى لا يحدد المذهب الباطني إلا جزئيًا. ذلك أن افتراض أن للنصوص القرآنية معان مجازية ودلالات مستترة تتجاوز المعاني القاموسية للمفردات، أمر شائع حتى في التفاسير «الرسمية» للنصوص القرآنية. التحديد الأهم للمذهب الباطني هو «السرية»، أي اعتبار تفسيره الباطني للنص سرًا يخصه ولا ينبغي البوح به إلا لأبناء المذهب نفسه، ووفق قواعد يجب مراعاتها بغرض صيانة السر.

على هذا، تعرض الجماعات المذهبية الباطنية مفارقة شديدة التوتر بين الرضى المذهبي، أي القناعة التامة بصحة «السر» الذي لديها، والاطمئنان إليه؛ والانغلاق والقبول بوضعية المغلوب إزاء الدين السائد. هذه المفارقة لا تعكس ضعفًا دينيًا أو مذهبيًا، كما قد يتبادر إلى الذهن، بل تعكس بالأحرى ثباتًا نهائيًا في القناعة المذهبية لا يخشى معه على الجماعة من الانجذاب أو الضياع والانحلال في محيط الدين الرسمي الواسع. أهل المذهب الباطني لا يدخلون في مناقشة دينية مع المذاهب الأخرى لكي لا يكشفوا سرهم، هذه الجماعات ليست تبشيرية، ولا تطمح إلى التوسع والانتشار، ولكنها، مع ذلك، جماعات أكثر ثباتًا على دينها، ولها قدرة مدهشة على عبور العصور والمحن.

الأهم من ذلك أن هذه الجماعات الباطنية لا تعرّف نفسها، وعليه تصبح معرفتها محكومة لروايات وملاحظات الغير، (نحن المعرفون بطريقة «هؤلاء هم» العلويون، وليس بطريقة «هذا نحن»)[2]. الأمر الذي يزيد في كثافة غموض هذه الجماعات وامتلاء تعريفها بالتخيلات والغرائب، ما يزيد في عزلها وانعزالها.

(1) راتب شعبو: باحث وطبيب سوري.

(2) كما تقول وثيقة ظهرت على الإعلام في 2016، باسم وثيقة الابتدار العلوي، مجهولة المصدر، وتحمل عنوان (العلوي في المجتمع، إعلان وثيقة إصلاح هوياتي).

مفارقة الجماعة الباطنية

الاضطهاد الذي تعرض له العلويون، من ضمن حالة الاضطهاد العام التي لحقت بكل محكومي السلطات التي تعاقبت على سورية، يحمل طابعًا دينيًا، إضافة إلى الطابع الطبقي (ريف ومدينة). في كتاب «آثار الحقب في لاذقية العرب» نقرأ أن مسلمي مقاطعة صهيون، بخلاف مسلمي بقية المقاطعات في لواء اللاذقية الذين كانوا «منقادين للحكومة ولا يميلون للتشويش ولا للسرقة وقطع الطرق»، كانوا «مماثلين للنصيرية في معيشتهم وتعدياتهم وحبهم للفتن وميلهم للسلب وقطع الطرق وسفك الدماء.. ومع أن لهم ما للنصيرية من الجرائم والذنوب، لم تشهر عليهم الحكومة قط عصا التأديب، التي طالما أشهرتها على النصيرية، ما ذلك إلا لتحزب مسلمي اللاذقية لهم ومحاماتهم عنهم، المحاماة التي تبعثهم عليها العصبية والغيرة المذهبية»[3].

السؤال الآن: إذا كان المذهب الباطني قد نشأ في بيئة دينية وسياسية معادية، واكتسب خصائصه من ظروف نشأته، ما الذي يحل على أهل هذا المذهب حين ينتفي القسر السياسي، أو حين تغيب البيئة السياسية المعادية؟ هل يميل أهل المذهب إلى تخفيف قيود السرية عن مذهبهم؟ وإذا ما قادت الأوضاع السياسية إلى تقدم بعض أبناء المذهب الباطني وتبوئهم مناصب مقررة في الدولة، كما حصل مع العلويين في سورية، هل يمكن لأهل المذهب أن يجدوا في هذا فرصة لنشر مذهبهم، أي للتحول إلى مذهب تبشيري بغرض تعزيزز السياسي بالديني؟

ليس عاديًا أن تجد جماعة دينية تؤمن إيمانًا قطعيًا، كغيرها من الجماعات، بصواب نظرتها الدينية وصواب موقفها من نظرة الجماعات الأخرى، من دون أن يكون لديها الاستعداد لإعلان الصواب الذي لديها ونشره والدفاع عنه. ليس لدينا من تفسير لهذه الظاهرة سوى أن يكون ثمة خطر «سياسي»[4] على الجماعة من كشف «عقيدتها»، بوصفها أقلية دينية في محيط ديني مغاير. وهذا التفسير يفترض أن في نشر هذه العقيدة الباطنية ما يسيء للعقيدة السائدة إلى حد يمكن أن يدفع أتباع هذه الأخيرة، أو أصحاب السلطة فيها، إلى أن يثوروا فيشكلون خطرًا على أتباع العقيدة الباطنة المعنية. إذا صح هذا التفسير فإن النتيجة التالية تقول إن زوال خوف أصحاب العقيدة الباطنية من انتقام أتباع العقيدة السائدة (كأن تتوفر دولة ديموقراطية علمانية تحمي حرية الاعتقاد)، يفتح الباب أمام تحول العقيدة الباطنية إلى عقيدة ظاهرة. غير أن الواقع لا يناصر هذا الاستنتاج. المذهب الباطني يحافظ على باطنيته كما لو أنها جزء جوهري من تعريفه.

لماذا يحرص أهل المذهب الباطني على السر؟ هل هو الخوف من بطش الدين السائد، أم المحافظة على السر من الشيوع ما يفقده سحره وجاذبيته بوصفه سرًا، فضلًا على ابتذاله بوقوعه في دائرة النقد والسجال؟

لا يبدو أن العقيدة الباطنة، حالما تتكون وتتكامل بوصفها كذلك، قابلة للتحول إلى عقيدة ظاهرة. من المفيد هنا أن نميز بين العقيدة السرية أو الباطنية وبين الدعوة السرية، هذه الأخيرة تطمح إلى الظهور حالما يتاح لها الظرف، مثل حال الدعوة المحمدية في مرحلتها السرية، أما السرية في العقيدة فهي من صلب تكوينها الذي لا شك ساهمت ظروف سياسية محددة في تبلوره. بكلام آخر، الدعوة السرية هي مسار يسعى، مع الزمن وتبدل شروط

---

(3) الياس صالح اللاذقي، آثار الحقب في لاذقية العرب، الياس جريج (محققًا)، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 2013) ص27.

(4) «إن ظهور العلويين كان تغايرًا عن أصل الانتظام السياسي والاجتماعي السائد حينه. لقد كان استمرارهم وحفظهم كمجموع، خوضًا في سياق لا بديل فيه عن البقاء أو الفناء. الانعزال والانغلاق صارا -لذلك- ملجأ بل منهجًا لحفظ الذات.. فنحن المعتبرون من جيل إلى جيل، على أساس «السرانية» المرتبطة باعتقادنا الديني والمفهومة من بعض منا ومن بعض سوانا، على أنها موجبة لاتقاءنا غيرنا ثم لكفه عنا». وثيقة الابتدار العلوي سابقة الذكر.



القوة، إلى الظهور والغلبة، أما العقيدة السرية فهي تكوين منجز تشكل السرية محددًا أساسيًا في هويته.

لنا أن نتصور أن سرية العقيدة أو باطنيتها، ونمط تلقينها واكتساب معرفتها، هي مكان مناسب لازدهار صنوف الاستخفاف بالعقائد الأخرى، ولاسيما منها العقيدة المسيطرة، الأمر الذي يزيد في سماكة جدار انعزالها وميلها إلى الانغلاق الذاتي.

الجماعة الباطنية والسيطرة

لكن هل يعني انغلاق الجماعات الباطنية على ذاتها، أن هذه الجماعات المذهبية لا تحمل ميلًا إلى السيطرة؟ وما سبيلها إلى السيطرة إذا وجد لديها هذا الميل، وهو موجود بالتأكيد بوصفه طموحًا طبيعيًا أو غريزيًا لدى الجماعات؟ جوابنا الأولي، الذي سوف ندقق به لاحقًا، هو أن السبيل الوحيد لغلبة هذه الجماعات، بما هي جماعات دينية، هو السبيل السياسي القسري، طالما أنها لا تقبل في تكوينها نفسه استيعاب أتباع جدد كي تتحول إلى دين غالب بالتعداد. لكن السؤال التالي هو كيف يمكن، في العصر الحديث، أن تسيطر جماعة بوصفها جماعة دينية باطنية لا تقبل أتباعًا جدد ولا تفصح عن «سرها»؟ الجواب الأولي أيضًا هو السيطرة المموهة، اي سيطرة بغطاء سياسي عبر إيديولوجيا غير دينية، ايديولوجيا قومية مثلًا.

الوجود المحدد لهذا المنطق في سورية يقول إن العلويين (بهذه العمومية) خططوا وسعوا إلى السلطة من خلال الجيش، عبر الانقلابات، ثم حافظوا عليها تحت ستار سياسي قومي باسم حزب البعث. يفشل هذا القول في الرد على السؤال: ما الذي يجعل العلويين كتلة سياسية واحدة في حين أن مذهبهم أفقي غير هرمي في تكوينه ولا توجد سلطة أو مرجعية دينية عليا له (لا هيكليًا ولا معنويًا) يمكنها أن توحد إرادة أبناء المذهب؟ واقع الحال أن المنطق السياسي يغلب المنطق الطائفي، لأن المصلحة تغلب العاطفة والميول العصبوية. العلويون، كغيرهم من أبناء المذاهب الأخرى، هم موضوع للسياسة أكثر مما هم ذات لها، من دون أن يستبعد هذا قدرة السياسة في شروط محددة على تجيير عاطفة الجماعة العامة لخدمة مصالح سلطة محددة.

على هذا يبدو لنا أن سيطرة أقلية مذهبية غير توسعية، بوصفها جماعة دينية، ضرب من الخيال والتوهم لأنها تفتقد إلى التماسك السياسي (حتى لو افترضنا خيالًا أن جماعة مذهبية انتظمت وأصبحت حزبًا موحدًا، فمن المشكوك فيه قدرتها على السيطرة كجماعة مذهبية إلا على طريقة سيطرة اليهود في فلسطين، وهذا غير متاح في الحالة السورية لا ماديًا ولا سياسيًا)، ولأنها إذا ما وصلت نخبة منها إلى السلطة، كما حدث في مثال العلويين السوريين، فإن سعيها للمحافظة على السلطة سوف يميل بها إلى التقارب أكثر فأكثر مع الأغلبية المذهبية، طالما بقي ثمة قناة مشؤومة تصل بين الديني والسياسي وتنفخ الروح الطائفية في المجتمع.

الطابع غير التبشيري للمذاهب الباطنية ينطوي على تخل تام عن المنافسة الدينية كوسيلة للسيطرة، والقبول النهائي بالوضعية «الانكفائية» حتى لو توفرت للمذهب الباطني، على سبيل الافتراض، الغلبة العددية. لنتخيل، افتراضًا، أن للعلويين أغلبية عددية في سورية، فلن يقود هذا إلى خروج المذهب عن سريته بحيث تكون تعاليم المذهب العلوي هي التعاليم الدينية المسيطرة أو المفروضة على المجتمع. على هذا، فإن قبول العلويين بأن يتلقى أبناؤهم النسخة السنية من الإسلام في المدارس، لا ينبع من كون المسلمين السنة هم الأكثر عدديًا في سورية،



بل من كون المذهب الباطني لا يصلح، بطبيعته، لأن يكون مذهبا للتعليم المدرسي. ويمكن المضي أكثر من ذلك على هذا الخط، بافتراض وجود دولة كل رعاياها من العلويين، عندها أيضًا لن نجد «أسرار» المذهب العلوي معروضة في الكتب المدرسية للتلاميذ، كما هو حال المذهبين الظاهريين التوسعيين السني أو الشيعي.

لا التفوق العددي ولا الغلبة السياسية لأبناء الدين الباطني، يمكن أن يقود إلى تفوق أو غلبة دينية للمذهب على المذاهب الأخرى. من الناحية الدينية يبقى الدين الباطني في جميع الحالات على حاله، أي يبقى دينًا «أقلويًا» في طبيعته، فلا تخرج «حقيقته» إلى العلن ولا يظهر باطنه. الدين الباطني يحمل «سريته» كوشم أبدي.

تحرر محتجز للعلويين بعد 1970

التحرر من الخوف، بعد وصول نخبة من الضباط العلويين إلى أعلى المراكز القيادية في سورية، حرر العلويين بالتدريج[5] من عقدة الدونية «الاجتماعية» الناجمة عن الاختلاف عن المذهب السائد من جهة، وعن ترافق هذا الاختلاف مع تدن باد في الوضع الاقتصادي والثقافي. وقد عزز هذه العقدة، بطبيعة الحال، استحالة الدخول في محاججة دينية مع المذهب السائد، ومن ثم استحالة استعراض القوة المذهبية الدينية التي يعتقدها العلويون في مذهبهم. واللافت أن عقدة الدونية هذه لم تظهر فقط بوصفها عقدة اجتماعية بل وبوصفها عقدة «دينية» أيضًا. المفارقة اللافتة هنا، أن العلويين، على الرغم من اعتدادهم الداخلي بصوابية مذهبهم، وعلى الرغم من مقاومتهم الدائمة لكل المحاولات التبشيرية[6] سواء منها المسيحية القديمة أم الشيعية الحديثة، كانوا يبدون دائمًا، ربما بتأثير تاريخ طويل من الخوف والحيطة، ما يشبه «الخجل» من إظهار ما يشي بمعتقداتهم العامة أمام المسلمين السنة، وكثيرًا ما يحاولون طمس الخلافات المذهبية معهم منغلبين دائمًا للمذهب السائد. الكلام هنا يدور عن عموم العلويين وليس عن «علمائهم».

في وثيقة «الابتدار العلوي» التي سبق ذكرها، يقدم أصحاب الوثيقة المجهولون الذين يصفون أنفسهم بأنهم «مفوَّضون»، مفهومًا للدين يتجاوز فكرة «الفرقة الناجية» ويقبل بالتعددية الدينية بمعنى تعددية النظر الديني، «ليس من العلوية في حقبتها الجديدة[7] أن يؤمن أبناؤها بأنهم وحدهم من قد يظفر بالنجاة في امتحان المآل إلى الله.. يقطع العلويون بأنهم عافون عن فكرة الطوائف الناجية والشعوب المختارة ومؤمنون بفكرة وجود الأخيار والفضلاء في كل الملل والنحل». بصرف النظر عن هوية كاتبي الوثيقة وموقعهم وتمثيلهم، يمكن ملاحظة أن محاولة تجاوز الانعزال تنحو بالمذهب الباطني إلى نوع من «الديموقراطية» الدينية التي لا تطمح لأكثر من

---

(5) نقول بالتدريج لأن ما تراكم في الوعي لقرون من الزمن لا يمكن أن يزول بسنوات قليلة. بعد أكثر من عقدين على وصول حافظ الأسد إلى المركز الأول للسلطة في سورية، وما أعطى العلويين قدرًا من الشعور بالأمان تجاه المذهب السني بالتحديد، لأنهم باتوا أهل سلطة، ظل العلويون يمتنعون عن الكثير من مظاهر مذهبهم اللفظية أو السلوكية في حضرة ابناء المذهب السني، حتى حين يكون هؤلاء بضيافتهم. يحرص العلويون مثلًا على إخفاء حقيقة قبولهم شرب الخمر في أعيادهم الدينية إذا تواجد مسلمون سنة، كما يحرص العلويون على عدم القسم «بالإمام علي» في حضرة المسلمين السنة، ويشهد الكاتب على حادثة طريفة قام فيها الأب بجمع أبنائه الصغار وتنبيههم بحفظ ألسنتهم عن القسم الدارج (والإمام علي) حالما يصل صديقه المسلم السني وعائلته الذين سيحلون ضيوفًا عندهم في القرية.

(6) يمكن مراجعة: حسان القالش، قطار العلويين السريع، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، 2017.

(7) تنكر الوثيقة أن تكون «ابتدار إصلاح ديني سواء في معتقدات أو في طرائق»، مع ذلك تقول إنها «ترسم للعالم دستور هويتنا الجديدة» وتتكلم عن «العلوية في حقبتها الجديدة».

تحقيق المقبولية في الوجود، على مبدأ الإسلام الوليد في المرحلة المكية من الدعوة: «لكم دينكم ولي ديني »[8]. المذهب الباطني في تكوينه العميق ليس هيمنيًا، أو لا ينزع إلى الهيمنة، وأقصى ما يبتغيه من الناحية المذهبية أن يُقبل وجوده وسط بقية الأديان والمذاهب، فهو لا يطمح إلى كسب أتباع جدد، كما أنه لا يبدي خشية من انقلاب أتباعه. من هذه الزاوية فإن التجربة السورية بعد 1970، تعرض خطًا متميزًا يكمن في إشكالية العلاقة بين السياسة التي هي نزوع دائم للهيمنة، تولاها عسكريون من بيئة علوية، ومذهب باطني غير هيمني في تكوينه الأصلي. في هذه العلاقة عملت السياسة على تحريض الجانب العصبي في المذهب ليشكل رباطًا متينًا مساندًا للسلطة، بغلاف سياسي (فالمذهب العلوي لا يوفر غطاء دينيًا للهيمنة). وفي الوقت نفسه سعت السلطة إلى تبديد المرجعية الدينية لرجال الدين العلويين المستقلين بوجه خاص، وإلحاق المشايخ برجال السلطة السياسة. النتيجة كانت تعزيز العصبية العلوية وإضعاف المذهبية الدينية العلوية، أو بلغة أخرى، تعزيز الطائفية العلوية وإضعاف الدين العلوي. البضاعة المطلوبة للسلطة هي علويون طائفيون في نظرتهم، وليست أشخاصًا ذوي معرفة دينية. تلك هي النتيجة التي يمكن رصدها بعد 1970. وقد تكون هذه النتيجة، فضلًا على ما تكشف من عدائية السلطة تجاه المجتمع بعد 2011، هي، في تصورنا، الدافع وراء إصدار وثيقة الابتدار العلوي المذكورة أعلاه، والتي تعلن التنصل من نظام الأسد مع نفي صريح للانتماء إلى المذهب الشيعي.

تمارس سلطة الأسد سلوكًا مزدوجًا في المجتمع السوري، فهي تظهر تقربًا ومراعاة شديدة للمذهب السني الأكثري[9]، وتبث، في الوقت نفسه، روح طائفية في الوسط العلوي بسبل مباشرة، عبر لغة طائفية صريحة في الأوساط الضيقة، فعلى سبيل المثال، يكثر رجال السلطة ترداد القول: متى كان يمكن للعلوي أن يرفع رأسه قبل اليوم؟ وسبل غير مباشرة عبر استناد النواة الصلبة للسلطة على مجموعة من الضباط العلويين الذين توحدهم عصبية جمعت بين العصبية الطائفية وعصبية المصلحة. تطلبت هذه الازدواجية السلطوية تواطؤًا علويًا لا يرى في «الظاهر السني» الصريح للسلطة سوى ظاهر تمويهي، ويرضى أو يقتنع أن «باطن» هذه السلطة أي حقيقتها هو أنها «سلطة علوية». تبطّن هذا التواطؤ العلوي مع السلطة، عصبية طائفية، وتسوغه خشية لم تكف السلطة عن بثها في الوسط العلوي مستفيدة من بروز تيارات سياسية إسلامية توحد بين السلطة والعلويين. الصيغة التي أرادت سلطة الأسد إيصالها للعلويين تقول: نحن نرضي المجتمع السني بهذه القشور لكي نضع «اللب» أي السلطة في يد العلويين. بالمقابل، اشترك معارضو الأسد الإسلاميون مع العلويين في إعدام قيمة «الظاهر السني» للسلطة، واعتبارها بالواقع «سلطة علوية». التواطؤ العلوي المغشوش بوهم السلطة يضمر نظرة طائفية، في ما الرفض الإسلامي «للسلطة العلوية» يعلن طائفيته، على هاتين الركيزتين الطائفيتين (المضمرة والظاهرة) استقرت سلطة الأسد لعقود. هكذا أسست السلطة ذات الغلاف البعثي وذات اللغة القومية والتقدمية، لخط صراع طائفي لم يكف عن امتصاص كل طاقة تغيير سياسي في المجتمع السوري وصولًا إلى التدمير الشامل الذي

(8) كانت الدعوة الإسلامية في المرحلة المكية لا تريد سوى السلامة فيما هي تتطلع إلى سيطرة مستقبلية، وحين حازت على القوة عملت على نسف المبدأ نفسه الذي استندت إليه في مرحلة الضعف. في هذا الجانب لا يوجد تشابه بين الحالتين (المذهب الباطني والدعوة المحمدية في مرحلتها المكية)، ذلك أن المذهب الباطني لا ينطوي، في صلب تكوينه، على أي ميل للسيطرة المذهبية.

(9) إرضاء رجال الدين السنة كان هاجسًا مستمرًا لسلطة الأسد الأب كما تشهد سنوات حكمه المديد، ومن المفهوم في السياق نفسه زواج أبنائه تاليًا من عائلات سنية جريًا على سياسة تسعى إلى كسب عنب الشام بالسياسة الظاهرة وبلح اليمن بالسياسة المستورة. من اللافت أن لعبة الظاهر والباطن مارسها النظام على طول الخط، هناك دائمًا مواقف معلنة وتفسيرات مستورة، الغرض هو كسب جمهور على الطرفين، من لم ترقه المواقف الظاهرة يمكن كسبه عبر الدعاية المخفية. هكذا مثلًا شارك الأسد في عاصفة الصحراء مع الأمريكيين لإخراج صدام حسين من الكويت، لكي لا يتمادى التحالف الدولي حينئذ في ضرب الجيش العراقي.



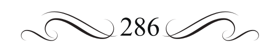
صار إليه.

خلال عقود سيطرة نظام الأسد، تحول الشعور السوري العام تجاه العلويين من النبذ إلى المهابة. صار العلوي أكثر جرأة على التحدث باللهجة التي أخذها من بيئته من دون أن يتكلف تصنع لهجة مدنية، كما في السابق، في مسعى منه إلى إخفاء هويته المذهبية والاجتماعية. لا شك أن في ذلك شعورًا مهمًا بالتحرر يسمح بالتصالح مع الذات. غير أن خروج العلويين من دائرة التهميش أو النبذ، أو هذا التحرر العلوي، لم يأت في سياق تحرر المجتمع السوري، بل جاء في سياق تكريس سلطة مستبدة تستثمر في إيهام العلويين بأنهم أصحاب سلطة، فوجدوا أنفسهم يخرجون من التهميش إلى سيطرة متخيلة، ولكن ليس إلى مساواة تؤسس لصعيد وطني مشترك يهمش الانقسامات المذهبية والطائفية.

باتت اللهجة العلوية مصدر سلطة (وإن كانت موهومة إلى حد كبير) حتى بات غير العلوي يقلدها بغرض الإيحاء بأنه ذو صلة بالسلطة الأمنية التي تثير الرعب في المجتمع. وبات يمكن للعلوي أن يتجرأ على التدليل على هويته المذهبية من خلال رموز معينة، مثل وضع شريطة خضراء في المعصم، أو وشم سيف "ذو الفقار". غير أن كل هذا "التحرر" الظاهر لم يغير كثيرًا في ضعف الموقف الديني للعلويين إزاء الدين المسيطر. الامتلاء بالقوة الأمنية لدى العلويين، لم يترافق ولم يقد إلى امتلاء بالثقة المذهبية إزاء المذهب السني. بعد كل شيء، بقي في الذهن العلوي أن السنة هم متن المجتمع السوري وأن هذه الحقيقة لا يمكن تجاوزها. لذلك كلما اقترب العلوي من فكرة السيطرة العلوية على السلطة أكثر، كلما أوجعه وأقلقه الشعور بحقيقة السيطرة السنية على المجتمع. لأن هذه المقاربة الطائفية تضع العلوي المشبع بها أمام سؤال عويص: إذا كان أهل السنة يكرهوننا، وهم متن المجتمع السوري، فما العمل؟ من نافل القول أن المقاربة الطائفية التي تنسف الصعيد المشترك بين السوريين عبر إحالتهم إلى هويات دينية ومذهبية متواجهة، لا تفتح الباب إلا أمام علاقات سيطرة مذهبية (صريحة أو مستورة)، وفي كل الحالات، يتبين في آخر النهار، أن الخاسر الأكبر في هذه الحال هي الأقليات الدينية[10].

حين أفرجت جبهة النصرة (فرع القاعدة في سورية) في صيف 2018، عن النساء العلويات اللواتي كان التنظيم قد اختطفهن من قرية اشتبرق (أهلوها علويون معظمهم)، استقبل الأهالي المخطوفات بزيهن "الإسلامي" الجديد، فقد كن يرتدين الحجاب المفروض عليهن من الخاطفين الإسلاميين المتشددين، وبعد تحررهن من سلطة الخاطفين ووصولهن إلى أهاليهن وبيئتهن الاجتماعية، لم تتجرأ أي منهن على نزع الحجاب المفروض والذي يشكل أحد أهم رموز الخاطفين، كما لم يقدم أي من الأهالي على فعل ذلك. على الرغم من قسوة اللحظة واحتدام الصراع (وربما بسببهما)، وعلى الرغم من رفضهم السياسي الشديد للجهة الخاطفة، لم يتجرأ أحد من العلويين على إزاحة رمز الخاطفين «السنة» عن رؤوس المخطوفات. ما كان الأمر سيكون على هذا الشكل لو كان الخاطفون من مذهب آخر غير المذهب السني، وقد فرضوا زيهم المذهبي على النسوة المخطوفات. حينئذ كان من الراجح أن يتسابق العلويون على انتزاع الرمز المذهبي المفروض على نسائهن المحررات. غير أن الأهالي، في الحالة المثال الذي نتناوله، تحسبوا من أن يبدو رمي الحجاب تحديًا معلنًا (أمام الكاميرات) للمذهب السني، فاضطروا إلى احترام التغيير الشكلي الرمزي الذي فرضه الخاطفون على نسائهم، والذي لا يلزمهم به فقههم

(10) من المفيد، في هذا الجانب، العودة إلى كتاب تورشتين شيوتز وورن، العلويون، الخوف والمقاومة، ماهر جنيدي (مترجمًا)، ط1، (الدوحة: مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2018)، ولاسيما الفصلين الخامس والسادس. «يصف العلويون سورية المعاصرة، بأن الاستقرار الذي يختبره العلويون الآن هو محض مدة راحة من (النظام الطبيعي) حين يكونون الطرف الذي يتلقى سوء المعاملة والظلم.. بعض العلويين يقولون إنهم يتمنون لو كانوا غير علويين». ص133-134.



المذهبي. هكذا استقبل الابن أمه المحررة وهي على هيئة لم يعتد أن يراها فيها، هيئة تشكل في الواقع اعتداء على صورتها المألوفة في نظره، غير أنه قبلها مكرهًا، أمام الكاميرات على الأقل، نتيجة استبطان انغلاب ديني أو دونية دينية تجاه المذهب السائد.

هنا نقترب أكثر من تحديد هذه المفارقة بين الرضى الديني التام ضمن الدائرة الداخلية، وإعلان الانغلاب الدائم أمام المذهب السائد، على الرغم من عقود مما يعتبر في الوعي العام، سيطرة علوية على الدولة السورية. هذه المفارقة العجيبة التي تجعلنا نشهد كيف أن جماعة دينية لا تخشى على مذهبها من أن يدرس أبناؤها المذهب السائد في المدارس، ولا تهتم لكون الدولة تتبنى المذهب السائد من حيث الطقوس والأعياد من دون أن تكترث بمذهبها وطقوسها، مفارقة أن ينسحب العلويون تلقائيًا أمام طقوس المذهب السائد، ولغته، وكأنهم يخجلون من مذهبهم على الرغم من تمسكهم الشديد به، ورضاهم التام عن «سره». صحيح أن كل المذاهب على رضا تام بذاتها، غير أن المذاهب التبشيرية لا تقبل أن تنسحب أمام المذاهب الأخرى، ولا أن يدرس أبناؤها في المدارس تعاليم مذهب آخر سوى مذهبهم. المفارقات السابقة تقول إن هذه الجماعة لا يخالطها أدنى قلق على تماسكها المذهبي مهما حصل. هكذا تعرض علينا الجماعة المذهبية العلوية (كنموذج عن المذاهب الباطنية) حالة يبدو فيها الضعف دلالة قوة، ويبدو مظهر الانغلاب دلالة ثقة بالثبات، ويبدو الاحترام الظاهر للمذهب السائد شكلًا من الاستهانة بقدرته على تفكيك اللحمة المذهبية للجماعة الباطنية.

بحث العلويين القلق عن شكل خارجي لمذهبهم

العقود العديدة من سيطرة نخبة عسكرية علوية على الدولة السورية، قادت، بخلاف المتوقع، إلى اقتراب التدين العلوي من التدين الظاهري السائد، أكان سنيًا أو شيعيًا. ففي حين بالغت النخبة العلوية المسيطرة في استرضاء رجال الدين السنة وأتباعهم، تحت ضغط حاجة الرئيس «أول رئيس غير سني للدولة السورية» للقبول من جانب النخبة الدينية للمذهب السائد، مال رجال الدين العلويون أيضًا للتشبه أكثر بالمذهب المسيطر، في سعيهم للرد على مشكلة طرحها وصول نخبة علوية للسيطرة على الدولة السورية، ودوام هذه السيطرة، وهي تقديم شكل ظاهري للمذهب العلوي الذي بات، بسبب وصول ضباط علويين إلى راس السلطة في سورية، محط أنظار لم تكن تعبأ به. كما لو أن الموضوع الذي طرح نفسه على رجال الدين العلويين هو تقديم تغييرات في الدين، من حيث الشكل والطقوس، ليكون مرئيًا لعيون الآخرين، أو على الأقل ليكون له شكل وصورة يبدو عليهما، بعد أن باتت معرفة هذا المذهب مطلوبة وبات يثير الفضول ويكثر الطلب على معرفته. كما يسعى أهل البيت إلى ترتيب بيتهم وتزيينه بأشياء مجلوبة لاستقبال ضيوف.

من المعروف أن المذهب العلوي هو مذهب باطني ليس فقط في كونه مذهبًا سريًا في تعاليمه ورؤيته، بل أيضًا في طقوسه وشكله الخارجي. لا يوجد في المجتمع العلوي معالم دينية يستدل من خلالها على مذهب الجماعة، كما يمكن الاستدلال مثلًا على إسلامية الجماعة السنية من المساجد وعلى مسيحيتها من الكنائس. لا توجد بيوت أو أماكن محددة للعبادة، ولن تجد الرجل العلوي وهو يتعبد ربه في صلاة طقوسية ظاهرة، فالعلوي يصلي في قلبه أينما كان، ويمكنه إنجاز صلاته بينما هو يقوم بعمله في الأرض مثلًا. كما يعتبر العلوي المؤمن أن الطهارة في القلب كافية للبدء بالصلاة من دون الحاجة إلى طهارة مستمدة من الاغتسال (الوضوء). كما لا يفرض المذهب

على العلوي فريضة الحج أو الصيام. هناك من يقوم بهذه الطقوس، ولكنهم قلة وغالبًا من كبار السن[11].

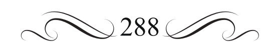
حين سعى العلويون إلى إعطاء مذهبهم شكلًا ما، لم يجدوا سوى الشكل الإسلامي السائد، لذلك انتشرت في القرى العلوية ظاهرة بناء المساجد. وقد بقيت هذه المساجد، في الواقع، شكلًا بلا وظيفة على اعتبار أن المؤمن العلوي لا يحتاج إلى مسجد للصلاة. على هذا تحول المسجد إلى مكان لإقامة العزاءات بالأحرى. وفي كثير من القرى العلوية تحولوا بالفعل عن بناء المساجد إلى بناء مكان يناسب وظيفته الحصرية هي إقامة العزاءات لأهل القرية، وأسموه «مبرَّة». كما ازداد بشكل ملحوظ عدد الملتزمين بصيام رمضان، وبدأنا نشهد ميلًا، وإن يكن ضعيفًا، لدى شابات علويات لارتداء الحجاب. لا نغفل أن وراء هذه الظاهرة أسباب سياسية، يمكن صوغها بوجود نزعة شعبية عميقة للتصالح مع الأكثرية السنية، ولا سيما في عقب مجزرة حماة، ويمكن فهمها على أنها رسالة تبرؤ شعبية من مسؤولية أحداث البطش الرهيبة التي أوقعها النظام بالمتمردين السنة في ذلك الزمن، مع شيوع تصور يضع العلويون والسلطة «العلوية» في سلة واحدة. إلى هذا، نعتقد أن العلوي يحمل، في معرض الحديث عن الأديان، قلقًا يلخصه السؤال: ما هذا الدين الذي لا شكل له ولا يفصح عن باطنه؟ ما هؤلاء المؤمنون الذين لا يصومون ولا يحجون ولا يصلون صلاة الإسلام ولا يحرمون الخمر... إلخ؟

دخل مبشرو المذهب الشيعي على الخط في هذه اللحظة، لحظة شعور العلويين بضعف ملامح دينهم، وتصدي رجال الدين العلويين لمهمة تقديم شكل ظاهري لمذهبهم إلى العالم، بعد أن كان مذهبًا مغفلًا وبعيدًا عن الأعين، ومكتفيًا بالظل، وربما سعيدًا به. استفاد المبشرون الشيعة ذوو الدعم الإيراني من السلطة التي أتيحت لهم جراء العلاقة المتينة التي جمعت السلطة السورية الأسدية مع السلطة الدينية الإيرانية، واستفادوا من حاجة المذهب العلوي إلى الظهور في حين إنه تقريبًا بلا شكل خارجي، الشيء الذي صوره المبشرون الشيعة على أنه ضعف مذهبي، وبشّروا بأن القوة تكمن في التشيع.

بين الانضباط والتراتبية الشيعية ومهارة الكلام والمحاججة لدى الدعاة الشيعة والشكل المتبلور للمذهب الشيعي، وبين بساطة الواجبات الدينية وانعدام الثقل الديني في الحياة اليومية للعلويين وبساطة رجال دينهم وشبه انعدام الشكل الظاهري الطقوسي لمذهبهم، انقلب عدد من العلويين إلى المذهب الشيعي بوصفه مذهب جاذب في دقة تنظيمه وفي علو كعب مبشريه بالمحاججات الدينية والاطلاع التاريخي... إلخ، والأهم ربما هو شعور العلوي المنقلب أو المتشيع أنه بات على مذهب يمكنه من محاججة ومواجهة المذهب السني الذي طالما انكسر أمامه في مرحلته العلوية[12]. غير أن هذا المسار تعرقل بتأثير عاملين، شعبي وسلطوي. الأول هو مقاومة التغيير المذهبي التي أبداها العلويون طوال تاريخهم، بما في ذلك مقاومة التشيع على الرغم من الاغراءات المادية في وضع اقتصادي صعب. والثاني هو عدم رغبة السلطة الأسدية في انتشار التشيع بين العلويين، أولًا لأن هذا يخرجهم من دائرة نفوذ السلطة ويضعهم في الدائرة الإيرانية، وثانيًا لأن التشيع يخلق تنظيمًا دينيًا له أرباب ينافسون أرباب السياسة، وهو ما لا يريده أهل السلطة الأسدية. معروفة في الساحل السوري قصة تصفية الدكتور

(11) ينظر المذهب العلوي إلى الطقوس على أنها أدوية لمرض، وأن الجسم السليم لا يحتاج إلى أدوية. ويفهم العلوي الحج على أنه رحلة العقل إلى القلب، وليس انتقالًا فيزيائيًا إلى مكة، وأن بيت الله هو قلب المؤمن، وليس مبنى حجريًا أينما كان.

(12) يبدو لنا أن كل كسب شيعي في سورية يذهب إلى رصيد تخريب المجتمع السوري، ذلك أن المذهب الشيعي هو مذهب مواجهة مع المذهب السني على عكس الحال بالنسبة للمذاهب الباطنية المتواجدة في سورية والتي تقر للمذهب السني بالسيادة ما يحول دون صراعات طائفية رهيبة كالتي شهدها العراق بعد الاحتلال الأميركي.



المهلب حسن في 1984، بسبب صلاته مع إيران ودعوته العلويين للتشيع، ومعروف أيضًا حل جمعية الإمام المرتضى في العام نفسه لأنها شكلت مدخلًا للتشيع.

ما يسترعي الانتباه، أن سورية لم تشهد، بعد المرحلة العثمانية مسعى إسلامي سني لكسب العلويين كما فعل الشيعة، على الرغم من أن تاريخ سورية في الحقبة العثمانية حافل بمساع لدفع العلويين إلى اعتناق المذهب السني[13]. هل يكمن السبب في الانشغال بالهم الوطني بعد الدخول الفرنسي إلى سورية، ثم سيطرة الأيديولوجيات الكبرى بعد الاستقلال كالقومية والاشتراكية؟ يمكننا بعد 1970 رد الأمر إلى بروز حساسية مستورة حالت دون قيام أي مسعى سني بهذا الاتجاه. وقد يكون في النتائج الهزيلة أو الفاشلة التي منيت بها المساعي العثمانية على الرغم من ثقل القوة العثمانية، ما أقعد الدعاة السنة في سورية عن السعي لتحويل العلويين.

السلطة و«ديموقراطية» المشيخة العلوية

من التغيرات المهمة التي طرأت على الممارسة الدينية العلوية بتأثير استمرار سيطرة نظام الأسد، هي كسر الحاجز التقليدي بين فئتي المشايخ والعامة. بات من الممكن لمن يشاء أن يصبح شيخًا، وأن يقوم بوظيفة الشيخ المعروفة في الوفيات والزواجات والأعياد. يتندر العلويون بالقول إن «خريجي» السلطة، ولا سيما منهم مساعدو الجيش أو الأمن المتقاعدون، يواصلون سلطتهم بأن يصبحوا إما مشايخ أو أصحاب مكاتب عقارية. هذا الابتذال في موقع الشيخ العلوي، رافقه بروز ظاهرة المشايخ العلويين الأكاديميين الذين يتخرج غالبهم من معاهد تعليم شيعية من دون أن يعني هذا تشيعهم، مثلما أن تخرج بعضهم من كلية الشريعة في دمشق لا يعني تحولهم إلى المذهب السني.

إذا كان الشيخ (المساعد السابق أو ابن السلطة) كهل يتمتع بسعة خبرته السلطوية وعلاقاته، فإن الشيخ الأكاديمي شاب يتمتع بمعرفة دينية أعمق، غير أن كليهما جاءا على حساب خطوط المشيخة العائلية التقليدية، الأمر الذي أفضى إلى تفتيت السلطة المعنوية لرجل الدين العلوي، وإضعافها. شيوع المشيخة حقق لسلطة الأسد إضعاف سلطة المشيخة التقليدية، وضرب استقلاليتها النسبية، كما حققت السلطة عبر «ديموقراطية» المشيخة اختراق العلويين ليس فقط من الناحية الأمنية بل من الناحية الدينية أيضًا، من خلال تمشيخ فئة من الناس هي امتداد السلطة وابنتها من حيث الولاء والعقلية. النتيجة أن حضور رجل الدين العلوي يتراجع في المجتمع، ويزداد ضعفًا أمام حضور رجل السلطة. ففي الضمير العميق لقسم كبير من العلويين أن «تحرر» العلويين لا يعود الفضل فيه إلى رجال الدين بل إلى رجال السلطة. وعلى هذا، تقبل العلويون التحول الذي افتتحته السلطة والذي ينتقل من خلاله رجل سلطة سابق إلى رجل دين، وكأن في ذلك عرفان يقدمه المجتمع العلوي لأهل السلطة «المحررين» بكسر الراء. هكذا تسربت السلطة السياسية إلى المذهب العلوي عبر نافذة العرفان أو الفرض، ولم يكن بمقدور المشايخ التقليديين مواجهة هذا التحول. في المحصلة تطور لدى رجال الدين العلويين (وبشكل خاص منهم أبناء السلطة المذكورين) تقدير لرجال السلطة فتح الطريق أمام إسباغ قيمة دينية، وليس فقط سياسية، على الكبار منهم، كما هو الحال مع حافظ الأسد.

(13) يمكن العودة إلى الفصل الخامس من كتاب ستيفان وينتر، إصلاح امبراطوري واستعمار داخلي، تاريخ العلويين من حلب القرون الوسطى إلى الجمهورية التركية، أحمد نظير أتاسي و باسل وطفة (مترجمًا)، ط1،(الدوحة: مركز حرمون للدراسات المعاصرة ودار ميسلون للطباعة والنشر والتوزيع 2018).



خلاصة

تفيد الملاحظة المباشرة للحالة السورية، بوصفها نموذجًا لدراسة تأثير السلطة السياسية المستبدة على تركيبة المذهب الباطني وصورته، حين يتولى هذه السلطة عسكريون من المذهب نفسه، ويجعلون من جماعتهم المذهبية سندًا لديمومة السلطة، أن المذهب الباطني لا يتخلى عن «سريته» مع تبدل الأوضاع السياسية. وأن هذا المذهب لا يميل، بأي حال، إلى الاصطدام «الديني» مع المذهب الرسمي. على العكس من ذلك، فقد دفع تسليط الأضواء على الطائفة العلوية بعد 1970، بصورة خاصة، إلى توليد نزوع شكلاني لدى العلويين يهدف إلى إضافة عناصر شكلية من الدين الظاهري (الشيعي أو السني) إلى حياتهم الدينية، كما لو أن العلويين يأخذون على أنفسهم بساطة دينهم.

لا يمتلك المذهب العلوي نزعة توسعية أو تسلطية، ولذلك فإن سلطة الأسد التي جمعت الاستبداد إلى العصبية الطائفية، ولدت علاقة داخل الجماعة العلوية بين رجال السلطة ورجال الدين يكون للأخيرين فيها موقع التابع، حتى لو تمت مراعاة الاعتبارات الشكلية في هذه العلاقة. وحين يتمشيخ رجل السلطة السابق، فإنه يستمد من سلطته قيمة مضافة إلى وظيفته الدينية المستجدة.

لا بد أن العلويين يدركون في العمق، شأنهم في ذلك شأن أي جماعة مذهبية باطنية كان يمكن أن تكون في موقعهم، أن العصبية الطائفية لا يمكن أن تشكل أساسًا يركن إليه لأمن الجماعة ومستقبلها، وأن بناء مشترك وطني هو مصلحة لهم قبل غيرهم. غير أن مقتضيات سلطة سياسية الأسد التي توهموا أنها حررتهم، أحيت فيهم العصبية الطائفية على حساب الوطنية، وأحيت بذلك النزوع الطائفي غير الوطني في مجمل المجتمع السوري، ذلك كله من دون أن تظهر في اللغة الظاهرة للنظام أي كلمة طائفية.

بتنا اليوم أمام حالة يحتاج فيها إلى تحرير المذهب العلوي مع غيره من المذاهب، التحرر من سلطة الأسد وأشباهها، لكي يعود المذهب إلى مجاله الديني، وتكف السلطة السياسية عن خلق العصبيات الطائفية والاستثمار فيها كما كان الحال في سورية منذ نصف قرن على الأقل.

الإسماعيليون في سورية: مؤشرات الاندماج

طلال مصطفى[1]

مقدمة منهجية

يُقدر عدد أفراد الطائفة الإسماعيلية في العالم بنحو 12 مليونًا، ويقيمون في كل من الهند، وآسيا الوسطى، وأفغانستان، والصين، وشرق أفريقيا وبعض الدول العربية. وهؤلاء معظمهم يعتقدون بإمامة كريم الحسيني الآغا خان الرابع الذي يقيم في مدينة بومباي في الهند، ويشرف على إدارة «شبكة الآغا خان للتنمية» التي يمتد نشاطها في مجالات التعليم والصحة والثقافة، وتعمل في أكثر من 30 بلدًا في العالم [2].

في سورية، يتركز وجود الطائفة الإسماعيليّة بصورة أساس في محافظتين: حماة، وتحديدًا في منطقتي "السلمية ومصياف"، إضافة إلى أقلية صغيرة في حماة المدينة؛ ومحافظة طرطوس، نهر الخوابي وبلدة القدموس وريفها، وكذلك في بقية المدن السورية كافة، وخاصة دمشق.

تعد الصراعات السياسية التاريخية بين ممثلي المكونات الطائفية الإسلامية المعوق الرئيس لغياب التفسير التاريخي الموضوعي لأفكار هذه المكونات الطائفية، ومعتقداتها، ومنها الطائفة الإسماعيلية في سورية.

أحاطت بالطائفة الإسماعيلية بيئة معقدة من الصراعات السياسية جعلتها تاريخيًا جماعة غامضة، وأظهرت أفكارها ومبادئها لدى كثير من السنة والشيعة كجماعة هرطقة وباطنية. بل ما زال عدد من الناس حتى الآن يحكم على معتنقي الإسماعيلية بناء على سرديات بسطاء الطوائف الأخرى[3] من دون العناء بسؤال الإسماعيليين أنفسهم عن عقيدتهم الإسلامية.

وقد مرت الإسماعيلية على مدى تاريخها بأحداث وتحولات كبرى أثّرت في مسارها الفكري، وبنيتها الاجتماعية، وعملها الدعوي الديني والتنموي.

اليوم، بعد دخول الإسماعيلية في مرحلة من الوضوح، تبدو جماعة شيعية لا تختلف عن المسلمين السنة

(1) طلال مصطفى: باحث في مركز حرمون للدراسات المعاصرة، أستاذ علم الاجتماع في جامعة دمشق سابقًا

(2) فرهاد دفتري، تاريخ الإسماعيليين الحديث الاستمرارية والتغيير الجماعة مسلمة، سيف الدين القصير (مترجمًا)، (بيروت/ لبنان: معهد الدراسات الإسماعيلية- دار الساقي، 2013). ص86.

(3) على سبيل المثال: السردية التي تقول بأن الإسماعيليين هم «طائفة تعبد «فرج المرأة». وهي منتشرة في صفوف فئات ريفية مهمشة «سنّية» تعتمد على الأحاديث الأهلية المنقولة والمتواترة حول الآخر المختلف بالطائفة أو بالدين، وهو هنا: «الإسماعيليون". "عبادة الفرج» تهمة تتخذ بعدين اثنين؛ فهي من جهة تنكر عليهم «عبادة الله» كمسلمين، وهي من جهة ثانية تحقّر المعتقد الإسماعيلي إلى مستوى «عبادة الفرج»، بحيث يكون الكفر أو الإلحاد أو الشرك بالله «تهمة» لطيفة جدًا قياسًا بالعبادة المذكورة أعلاه. وليس أبلغ من الرد على هذا النوع من الاتهامات مما يتناقله بعض الشباب من أبناء السلَمية، من سخرية للشاعر الراحل علي الجندي، عندما سُئل على هامش أحد الحوارات الصحافية معه ومن باب المزاح: هل صحيح أن الاسماعيليين يعبدون الفرج؟ فكان جواب الجندي: «بصراحة لا أعرف إن كانت الطائفة الكريمة تعبده. لكنني شخصيًا أعبده". انظر: عبد الله أمين الحلاق، شهادات في العمق،

https//:syriauntold.com/18/06/2018/

والشيعة اختلافًا جوهريًا، وقد تأثرت مثل الفرق الإسلامية جميعها بالمؤثرات الصوفية والفلسفية السائدة، فضلًا على أن الصراعات السياسية فرضت عليها سلوكًا سريًا معقدًا في مراحل تاريخها، وإن استطاعت أن تقيم دولًا مهمة في التاريخ الإسلامي مثل الدولة الفاطمية والحمدانية والساسانية، أو أن يكون لها حضور سياسي وعسكري قوي مثل قلاع آلموت وأخواتها المنتشرة في آسيا، والتي كانت مراكز علمية وسياسية ودفاعية، فقد ظل الأئمة الإسماعيليون النزاريون يعيشون في آلموت (1094–1256م)، وكان لهم حضور سياسي قوي في إيران على مدى قرون عدة، ثم انتقل تأثيرهم إلى الهند، ومنذ انتقال الإمام الآغا خان إلى الهند صاروا يؤدون دورًا سياسيًا واجتماعيًا كبيرًا في الهند وفي العالم؛ فقد كان الآغا خان الثالث رئيسًا لعصبة الأمم في الثلاثينيات، وشغل ابنه علي منصب سفير باكستان في الأمم المتحدة، واختير ابنه صدر الدين مفوضًا ساميًا لشؤون اللاجئين في الأمم المتحدة،[4] وينتمي إلى الإسماعيلية الرئيس المؤسس لباكستان؛ محمد علي جناح، وعدد كبير من العلماء المشهورين في التاريخ الإسلامي، مثل: ناصر خسرو، وابن سينا، والفارابي، والرازي، وإخوان الصفا، والسجستاني، وابن العربي، وابن الفارض، والطوسي، وغيرهم.[5]

ربما يكون من المهم جدًا اليوم إعادة دراسة الطائفة الإسماعيلية، وتقييمها من جديد وفق تاريخها ورؤيتها لنفسها كما تفصح عنها الدراسات الإسماعيلية والأخبار والتقارير المستندة إلى مصادر إسماعيلية.

اعتمدت هذه الدراسة المنهج الاستقرائي المتمثل بمراجعة المراجع والدراسات المتوافرة وتحليلها من خلال البحث في القسم الأول في الجانب التاريخي التعريفي في ما يتعلق بالطائفة الإسماعيلية، ولن تبحث الدراسة في المجادلات التاريخية، حيث الروايات المتعددة من أنصار الطائفة الإسماعيلية ومن مخالفيها من مذاهب دينية أخرى، لذلك حاولت الدراسة اعتماد المعلومات التاريخية المجمع عليها من الباحثين معظمهم إلى حد ما.

أما القسم الثاني فيبحث في مؤشرات اندماج الإسماعيليين في المجتمع السوري، وذلك بالبحث في علاقة الطائفة الإسماعيلية بالمكونات الطائفية السورية من خلال عرض الوثائق والسرديات المتنوعة استنادًا إلى المنهج الوصفي التحليلي، كون الدراسة تقع في الحقل السوسيولوجي، وفي الوقت نفسه تنوه الدراسة أنها ليست بمضمار تقديم رؤية لاهوتية تاريخية للطائفة الإسماعيلية.

كذلك البحث في علاقة الإسماعيليين بكل من الحركة السياسية السورية والثورة السورية 2011، وعلى الرغم من معايشة (الكاتب) هذه الأحداث السياسية، إلا أن الكاتب فضل العودة إلى المقالات والدراسات التي وثقت تلك الأحداث للتأكيد على الصدقية العلمية في الدراسة.

أولًا: مدخل تاريخي وتعريفي بالطائفة الإسماعيلية

تعد الطائفة الإسماعيلية الطائفة الشيعية الثانية بعد الاثني عشرية، وتتفق مع الأخيرة حول شخصيات الأئمة حتى جعفر الصادق، فالطائفتان تتفقان على إمامة كل من (علي بن أبي طالب، الحسن، الحسين، علي زين العابدين محمد الباقر، جعفر الصادق).

(4) صدر الدين آغا خان (إيران) 1965، موقع المفوضية السامية للأمم المتحدة: http://www.unhcr-arabic.org/pages/4be7cc273

(5) إبراهيم غرايبة، الإسماعيليون المعاصرون كما يقدمون أنفسهم، https://www.ammonnews.net/article/186821

عند وفاة الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب سنة 147 هجرية[6] انقسمت الشيعة[7] إلى فريقين؛ فريق أقر بالإمامة لابنه موسى الكاظم، واستمر في تسلسل الإمامة في الأكبر سنًا من عقبه حتى الإمام محمد بن الحسن العسكري[8] الذي دخل سردابًا في مدينة سامراء العراقية، واختفى فيه خوفًا على نفسه من بطش العباسيين وتنكيلهم بالشيعة عامة، وأهل البيت خاصة، وسميت هذه الفرقة بالموسوية نسبة إلى موسى الكاظم أو بالإمامية الاثني عشرية نسبة إلى عدد الأئمة. أما الفريق الثاني: فهم الإسماعيلية الذين قالوا بإمامة إسماعيل بن جعفر الصادق، وقد نسبوا إليه[9]، وقد تميزت الإسماعيلية من الاثنا عشرية بإثبات الإمامة لإسماعيل بن جعفر[10]، ويدور حول إمامته خلاف كبير بين الطائفتين كلتيهما، فالاثنا عشرية تقول: إن إسماعيل توفي في حياة أبيه، وانتقلت الإمامة بذلك إلى أخيه موسى الكاظم، أما الإسماعيلية تقول: إن الإمام جعفر جعل الوصية لولده إسماعيل بالإمامة، وأنكروا على من قال بموت إسماعيل [11]في حياة أبيه، وقالوا: لا يموت حتى يملك، لأن أباه قد وصى بالإمامة له من بعده، بل إنهم ادعوا أن جعفرًا أشار إليه في حياته، وولى الشيعة عليه، فكانوا مجمعين على أنه الإمام بعد أبيه، وأن جعفرًا قلده ذلك في حياته، وأمرهم به[12].

العقيدة الإسماعيلية

تعتمد العقيدة الإسماعيلية على الجانبين العرفاني والصوفي في العقائد الشيعية التي تركز على طبيعة الله والخلق وجهاد النفس، وفيها يجسد إمامُ الزمان الحقيقةَ المطلقة.

يتفق الإسماعيليون مع عموم المسلمين في وحدانية الله، ونبوة محمد، ونزول القرآن المُوحى، وإن كانوا يختلفون معهم في أن القرآن يحمل تأويلًا باطنًا غير تأويله الظاهر، لذلك نعت الإسماعيليةَ كل من السنة

---

(6) يعد المؤسس الحقيقي للمدرسة الشيعية الدينية وواضع أصول العقيدة الشيعية.

(7) أول ظهور لما يسمى الشيعة يعود الى تاريخ وفاة الرسول محمد، حيث حدث أول انشقاق في الإسلام؛ رأى بعضهم بأحقية علي بن أبي طالب بخلافة الرسول، حيث جعلوا الإمامة حقًا شرعيًا للإمام علي بن طالب ولأبنائه من بعده، وذهبوا أن هذا الحق الشرعي هو بأمر من الله، مستندين الى سردية تقول أنه بعد عودة محمد من حجة الوداع نزل بالجحفة (بين مكة والمدينة) عند غدير يعرف بغدير «خم» في اليوم الثامن عشر ذي الحجة، وهناك جاء الوحي بالآية القرآنية « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته، والله يعصمك من الناس»، وتستمر السردية بالقول أن محمد بعد أن أنهى من الصلاة أخذ بيد علي بن أبي طالب، وقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار» ومن ثم قام المسلمون الموجودون جميعهم، وهنؤوا عليًا بأنه أصبح ولي المسلمين كافة، وما زالت الفرق الشيعية كافة تعد ذلك اليوم عيدًا، وتحتفل به كل عام، ويسمى «عيد الغدير» انظر : https://ar.wikishia.net/view

(8) يعتقد أتباعه من الشيعة الاثني عشرية في إيران وبعض الدول العربية أنه سيخرج من سردابه يوم القيامة على أنه (المهدي المنتظر) الذي سيملأ الدنيا عدلاً، ويرد الحق إلى أهله.

(9) مصطفى غالب، أعلام الإسماعيلية، (بيروت: منشورات دار اليقظة العربية، 1964)، ص18.

(10) مصطفى غالب، أعلام الإسماعيلية، ص18.

(11) يروي مؤرخي الإسماعيلية قصة وفاة إسماعيل في حياة أبيه إنما كانت قصة أراد بها جعفر الصادق التمويه والتعمية على الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور، حيث كان يطارد أئمة الشيعة، فخاف جعفر على ابنه وخليفته إسماعيل، فادعى موته، وأتى بشهود، وكتبوا محضرًا بوفاته، وختم المحضر بختم عامل المنصور على المدينة، وأرسل المحضر الى الخليفة العباسي، ثم شوهد إسماعيل بعد ذلك بالبصرة، وفي غيرها من بلاد فارس، وعلى ذلك فالإمامة في نظر هؤلاء المؤرخين لم تسقط عن إسماعيل بالموت في حياة أبيه كما يقول الإمامية لأنه مات بعد أبيه (انظر: محمد كامل حسين، طائفة الإسماعيلية: تاريخها. نظمها. عقائدها، ط1، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1959) ص12-13.

(12) سليمان عبد الله السلومي، أصول الإسماعيلية دراسة: تحليل. نقد، المجلد الأول، ط 1، (الرياض: دار الفضيلة، 2001)، ص255.

والشيعة الاثنا عشرية بالباطنية.[13]

بنى الإسماعيليون معتقدهم في الألوهية على ما أسموه (التنزيه والتجريد)، وانتهوا إلى تعطيل الله سبحانه عن كل وصف وتجريده من كل حقيقة، وقالوا: «لا هو موجود، ولا لا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز..»، ونفوا أسماءه وصفاته بزعم أنه فوق متناول العقل، وصرفوا صفات الله إلى أول مبدع خلقه الله -بزعمهم - وهو العقل الأول، واعتبروا أن المخلوقات كلها وجدت بواسطة العقل والنفس!: «والعقل الأول أو المبدع الأول في اعتقاد الإسماعيلية هو الذي رمز له القرآن بـ (القلم) في الآية الكريمة (ن والقلم وما يسطرون)، وهو الذي أبدع النفس الكلية التي رمز لها القرآن أيضًا بـ (اللوح المحفوظ) ووصفت بجميع الصفات التي للعقل الكلي، إلاّ أن العقل كان أسبق إلى توحيد الله فسمي بـ (السابق) وسميت النفس بـ (التالي)، وبواسطة العقل والنفس وجدت جميع المبدعات الروحانية والمخلوقات الجسمانية، من جماد وحيوان ونبات وإنسان، وما في السماوات من نجوم وكواكب»[14].

إنهم يفهمون ما ورد عن الجنة والنار في القرآن فهمًا مختلفًا، فيعتقدون أن الجنة هي المعرفة والعلم، والنار هي الجهل[15].

يؤكد الإسماعيليون على الشهادة الإسلامية الأساسية: بأنه لا إله إلا الله وأن محمدًا (عليه الصلاة والسلام) رسول الله. إنهم يعتقدون أن محمدا كان آخر نبي الله، وأن القرآن الكريم رسالة الله الأخيرة للبشر، وقد كشف من خلاله، ويحمل المسلمون هذا الوحي ليكون تتويجًا للرسالة التي تم الكشف عنها من خلال أنبياء آخرين من التقليد الإبراهيمي قبل محمد، بما في ذلك إبراهيم وموسى ويسوع، وجميعهم يقدسون المسلمين على أنهم أنبياء الله[16].

استندت الإسماعيلية في البحث عن مصير الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق إلى العقل، والغنوص (ذوي المعرفة)، والتفسير الباطني، والإيلاج العميق في الفلسفة، وقصة وجود الله علائم ذلك، وموقع الأئمة منه، فأحدثت نوعًا من التمايز يمكن وصفه بالانفتاح والقابلية للمناقشة والمعارضة.

وتعتبر أركان الإسلام في الإسماعيلية سبعة، هي -إضافة إلى الأركان الخمسة لدى أهل السنة (الشهادتان، والصلاة، والصوم، والحج، والزكاة)- الولاية (تسمى لدى الشيعة الإمامة)، والطهارة. ويدور الخلاف بين الإسماعيليين (ومعهم الشيعة) والسنة حول الإمامة؛ فهي بالنسبة إلى الشيعة المرجع النهائي لتفسير الإسلام، والإمام عند الإسماعيليين هو المفسر الذي يؤول المعنى الباطني للقرآن والشريعة. وتعتبر آراء الإمام وتفسيراته المصدر الثالث للفقه بعد القرآن والسنة، ولم يقبلوا بالإجماع والقياس، وهما المصدران الثالث والرابع لدى أهل السنة.[17]

نتيجة مراحل العمل السري والمطاردات الطويلة للإسماعيليين في التاريخ الاسلامي تشكلت طقوس خاصة

---

(13) عبد الوهاب سنان النواري، المذهب الشيعي - الإسماعيلي http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_i

(14) مصطفى غالب، الثائر الحميري الحسن بن الصباح، (بيروت: دار الأندلس، 1979) ص69.

(15) محمد يسرى، الإسماعيليون النزاريون بين الاتهام التاريخي والاستهداف الحاضر، https://raseef22.com/article/57093-

(16) The Ismaili Community، https//:www.iis.ac.uk/about-us/ismaili-community

(17) إبراهيم غرايبة، الاسماعيليون تاريخهم وعقائدهم https://arabi21.com/story/734743/



صارت جزءًا من العقيدة حتى بات يصعب فصلها عنها، وعلى سبيل المثال، كان يستحيل على مجموعات سرية جدًا أن تؤذّن وتعلن وجودها في أثناء مواعيد الصلاة، فقد أُلغِي وجود المآذن في مساجد الإسماعيليين، وتكرّس ذلك حتى في المراحل اللاحقة التي توقفت فيها المطاردات بوصفه نوعًا من التمايز، وتحويل اسم الجامع إلى جمعة، إضافة إلى طقوس الصلاة، وما يتبعها من شيء أشبه بالمزار، إذ غالبًا ما يقدّم المصلون أفضل منتوجاتهم الزراعية وما لديهم من منتوجات ليشتريها الآخرون في ما يعرف بـ(فكّها) وفق ثمن يجري المزاد فيه لترسو على أعلى الأثمان، وهذا الأمر يتوسع جدًا ليشمل تركة الميت، وإقامة (مجلس) على روحه، أي صدر كبير مملوء بفاخر الحلويات، أو في حالات الزواج والمناسبات من مثل النجاح والتخرج وسواهما، وتقديم (ملبس) بعد الصلاة مقابل مبلغ زهيد، بينما يضاف إليه ليلة الإثنين والجمعة الراحة، وما يسمى بماء الشفا مقابل مبلغ أكبر من اليومي، وتعود هذه المبالغ جميعها إلى صندوق المجلس الأعلى للطائفة الإسماعيلية، الذي يُعدّ هو نفسه القيادة الدينية والاجتماعية، وهذه العملية التي فرضتها قرون العمل السري والمطاردة قدّمت دخلًا كبيرًا للطائفة، وأتاحت تحقيق الاستقلال وعدم الحاجة إلى أي مساعدات من أي جهة كانت، والقدرة على تنفيذ عدد من المشروعات الخدمية والتعليمية وسواهما، وعمقت التمايز، وخصوصًا أن هناك رتبًا دينية تراتبية يجري احترامها[18].

الفرق الإسماعيلية

1. القرامطة

تعد القرامطة أول فرقة انشقت عن الإسماعيلية، وسميت بالقرامطة نسبة الى زعيمها وداعيها الأول «حمدان قرمط»، وقد كانت دعوة القرامطة في البداية دعوة إسماعيلية، ولكنها كانت تدعو إلى الإمام المنتظر محمد بن إسماعيل باعتباره المهدي أو الإمام الغائب، وهذا الذي ميز القرامطة داخل الاطار الإسماعيلي العام، ومن ثم سبب الخلاف بين القرامطة والإسماعيلية، إذ تؤمن الإسماعيلية أن هناك إمامًا حيًا، وهناك حجة على ذلك، عندما تنازل الإمام الحسين عن الإمامة لحجته[19] سعيد بن الحسن بن عبدالله القداح ليكون سترًا أو مستودعًا لابنه القائم -كما تقول المصادر الإسماعيلية- [20]. وهكذا خرجت على قاعدة الإمامة في عهد "أئمة الستر"[21] الذي كان قائمًا في مدينة «سلمية» السورية في القرن الثاني للهجرة.

2. الدروز: فرقة تفرعت عن الإسماعيلية، وقد توقفت عن السير الإمامي بعهد الإمام الحاكم بأمر الله، وتبنت «حمزة اللباد الأعجمي « هادي المستجيبين، وسيده محمد بن إسماعيل.

3. المستعلية أو البهرة: فرقة تفرعت من الإسماعيلية بعد وفاة الخليفة الفاطمي الإمام المستنصر بالله، فأنكرت إمامة ولده الأكبر نزار، وسارت وراء ولده الأصغر "المستعلي"، وقد ظلت على سيرها حتى عهد الآمر بأحكام الله، وهو ابن المستعلي، وتؤكد المصادر أنه مات من دون عقب، ولكن أتباعه ذكروا أنه مات وترك زوجته

---

(18) عقاب يحيى، مدينة السَلَمِيَة السورية (2) 15-201902 https://mena-studies.org/ar/

(19) عارف تامر، تاريخ الإسماعيلية (1) الدعوة والعقيدة، ط1 (لندن/ قبرص: رياض الريس للكتب والنشر،1991)، ص92.

(20) سليمان عبد الله السلومي، أصول الإسماعيلية دراسة. تحليل. نقد، المجلد الأول، ط 1، (الرياض/ السعودية: دار الفضيلة،2001)، ص351.

(21) يقصد بالستر: تخفي الإمام وعدم إشهار نفسه إلا لعدد من الأشخاص، وهؤلاء هم الدعاة، وتنتقل الإمامة في دور الستر الى أحد أبناء الإمام بموجب النص، وهكذا دواليك إلى أن يحين وقت الخروج من دور الستر. انظر: عارف تامر، تاريخ الإسماعيلية (1)، ص93

حاملًا بولد وُلِد فيما بعد واسمه «الطيب»، ولكن الطيب هذا استتر منذ اليوم الأول من ولادته... كما يقول أتباعه الذين يعرفون أيضًا بالفرقة «الطيبية».

4. الداؤدية: فرقة تفرعت من « المستعلية»، وتنتسب الى داؤود بن عجب الذي سمي بـ«داعي مطلق» أو نائب الإمام «الطيب».

5. السليمانية: فرقة تفرعت من المستعلية أيضًا، وتنتسب الى سليمان بن الحسن الذي يطلقون عليه اسم «داعي مطلق» أو نائب الإمام المستور «الطيب». ومن الجدير بالذكر أن هذه الفرقة لا تختلف عن شقيقتها الداؤدية إلا بتسلسل الدعاة المطلقين[22].

6. النزارية: تعود النزارية الى الإمام نزار بن المستنصر الذي كان أكبر من أخيه المستعلي، وهو المنصوص عليه بالإمامة، ونهايته كما تثبتها الروايات التاريخية أن وزير أخيه المستعلي قبض عليه، وقتله، وانتهى بذلك نسله من دون عقب ظاهر أو مستتر، أما المصادر الإسماعيلية النزارية تقول إن نزار تمكن مغادرةَ الإسكندرية سرًا في أثناء الحصار، واتجه الى بلاد فارس حيث استقر به المقام في جبال الطالقان، وأسس الدولة النزارية [23]. وقد تفرع عنها المؤمنية والقاسم شاهيه.

7. المؤمنية: فرقة نزارية إمامية قالت بإمامة مؤمن شاه بن الإمام شمس الدين، وبولده من بعده.

8. القاسم شاهيه: فرقة إسماعيلية نزارية قالت بإمامة شاه بن الإمام شمس الدين من بعده حتى آغا خان الحالي[24].

دول الإسماعيلية

1. دول القرامطة: أقام القرامطة عددًا من الدول في البحرين وفي اليمن وفي العراق وفي الشام، وتنحصر المدة الزمنية لهذه الدول ما بين سنة 278 هجرية حتى سنة 470 هجرية، بوصفها دولًا انفصالية عن الدولة العباسية.[25]

2. الدولة الفاطمية: تعد أكبر دولة إسماعيلية من حيث اتساعها وطول زمنها، حيث شملت أفريقيا معظمها، وبلاد الشام والحجاز في المدد معظمها، فضلًا على أنها استمرت حوالى ثلاثة قرون تعاقب عليها عدد من الحكام والزعماء يصل عددهم إلى أربعة عشر حاكمًا. أسست الدولة الفاطمية عام 297 هجرية في المغرب من قبل عبد الله المهدي الإمام الإسماعيلي الأول.

3. دولة الصالحيين في اليمن: تأسس دولة الصالحيين سنة 439 هجرية، حيث قام الداعي الصليحي بثورة في هذه السنة، استطاع أن يخضع بعض قلاع اليمن وخصومه لسلطانه، واستمر في غزو مدن اليمن ومخالفيه حتى

(22) عارف تامر، تاريخ الإسماعيلية (1)، ص93.

(23) مصطفى غالب، اعلام الإسماعيلية، ص582.

(24) عارف تامر، تاريخ الإسماعيلية، الجزء (1)، ص94.

(25) سليمان عبد الله السلومي، أصول الإسماعيلية، ص374.



دانت له كلها في سنة 445 هجرية، وفي ما بعد تم الاستيلاء على العراق وضمها إلى مملكته، وقد توفي سنة 459 هجرية[26].

4. دولة الفدائيين: قامت هذه الدولة الإسماعيلية في جنوب فارس بعد انقسام الإسماعيلية إلى مستعلية ونزارية، حيث انتصر مؤسس هذه الدولة «الحسن الصباح»، وأصبح يدعو له ولأبنائه من بعده، وجعل من نفسه نائبًا للإمام المستور من ولد نزار، يطلق عليهم الإسماعيلية النزارية.[27]

شبكة الآغا خان للتنمية AKDN

هي مجموعة من المؤسسات تشتمل على هيئات ربحية وأخرى غير ربحية، قد نمت وكبرت على مدى قرن من الزمن، وهي كبرى وكالات التنمية الخاصة في العالم، حيث تعمل في أكثر من 30 بلدًا، وقد تأسست هذه الشبكة على خلفية المؤسسات التي أوجدها الآغا خان الثالث (1885-1957) لتلبية حاجات الجماعات الإسماعلية في الهند وشرق إفريقيا.

وقد توسعت كثيرًا في ظل قيادة الآغا خان الرابع كريم الحسيني، لتصير اليوم أكثر من 140 هيئة منفصلة تنتمي للشبكة، تُشغِّل أكثر من 58 ألف عامل رسمي، غير آلاف العمال المنخرطين في شركات وطنية ودولية تعمل شبكة الآغا خان للتنمية من خلالها، وحوالى 20 ألف متطوع يعمل بدوام كامل[28].

عني الآغا خان الثالث بمسألة محو الأمية في أوساطهم، وقد قام بتوجيه الإسماعيليين في إيران إلى استخدام 80 في المئة من أموال العشر في بناء المدارس[29]. وعندما تولى الآغا خان الرابع كريم الحسيني الإمامة، وهو في العشرين من عمره، أخذ على عاتقه إنشاء ورعاية عدد من المؤسسات الصحية والتعليمية التي أنشئت في جنوب شرق أسيا وأفريقيا، حيث يمتلك الآغا خان هناك ما يزيد على 300 مدرسة.

1. برنامج «المدرسة» للطفولة المبكرة

انطلقت هذه المبادرة في صورة مشروع تجريبي في منتصف الثمانينيات في المنطقة الساحلية المباسا في كينيا، حيث طلب قادة الجماعة المسلمة هناك (على المذهب الإسماعيلي) من الآغا خان مساعدتهم في وضع أطفالهم على السكة الموصلة إلى الجامعة للحصول في ما بعد على وظائف مرموقة، ويقوم برنامج هذه المدارس على تعليم القراءة والكتابة للأطفال والمهارات الحسابية إضافة إلى الرسم لأطفال بين سن الثالثة والسادسة من العمر.

2. تمويل المشروعات الصغيرة

وهو برنامج يستهدف النساء على وجه الخصوص والرفع من مستواهن المعيشي من خلال الادخار بمبالغ بسيطة مقابل منحهن قروضًا في ما بعد إلى أجل، يستطعن من خلالها البدء بمشروعات صغيرة.

(26) محمد كامل حسين، طائفة الإسماعيلية، ص48-49.

(27) سليمان عبد الله السلومي، أصول الإسماعيلية، ص390.

(28) فرهاد دفتري، تاريخ الإسماعيليين الحديث الاستمرارية والتغيير الجماعة مسلمة، سيف الدين القصير (مترجمًا)، (بيروت/ لبنان: معهد الدراسات الإسماعيلية، دار الساقي، 2013) ص28 و29.

(29) فرهاد دفتري، تاريخ الاسماعيليين الحديث الاستمرارية والتغيير الجماعة مسلمة، ص29.



وقد تأسست هذه الوكالة للتمويلات الصغيرة منذ العام 2005، وجعلت من أهدافها خفض الفقر، ومعالجة حالة الهشاشة لدى الفقراء، وتقول الوكالة إنها ساعدت مناطق ريفية وحضرية على حد سواء حول العالم بغض النظر عن خلفياتهم وثقافاتهم، لأن الوكالة بحسب القائمين عليها هي إحدى الوكالات غير الربحية ولا الطائفية. وقد استُحدثت بموجب القانون السويسري ومقرها الرئيس في جنيف[30].

3. وكالة الآغا خان لإنشاء «المساكن"

تقوم وكالة الآغا خان لإنشاء «المساكن» بدور تدخلي يقوم على التجهيز لكل من الكوارث المزمنة والمفاجئة والبطيئة، وذلك لمواجهة التهديد المتزايد الناتج عن التغير المناخي. تعمل الوكالة لضمان أوضاع معيشة طبيعية وآمنة للفقراء من آثار الكوارث الطبيعية، بحيث يكون المقيمون في المناطق عالية الخطر قادرين على التعامل مع هذه الكوارث من خلال الاستعداد والاستجابة. وتوفر هذه الإعدادات الحصول على الخدمات الاجتماعية والمادية التي تؤدي إلى الحصول على فرصة أفضل ومستوى معيشي أحسن.

4. القطاع المالي والسياحي

سعت الآغا خانية منذ وقت مبكر لتنويع قاعدتها المالية، فأسس الآغا خان الثالث شركة ليوبيل للتأمين عام 1936 في شمال إفريقيا. وبعد تولي الآغا خان الرابع الإمامة الإسماعلية عام 1957 تحوّل إلى منح القروض من خلال ما صار يُعرف بعد ذلك بـ«مصرف الأمانة الماسي» أو ما يُعرف بالاختصار DTB، ويعمل في كل من كينيا وأوغندا وتانزانيا، وهي مناطق ذات وجود إسماعيلي في إفريقيا.

وشهد أيضًا القطاع المالي في الهند وباكستان (الكتلة الكبيرة من الإسماعيليين تقطن هناك)، توسعات هذه المصارف مع حلول القرن الواحد والعشرين لنصبح أمام عمليات مصرفية كاملة. وفي سنة 2003، تجاوز عدد ما تديره شبكة الآغا خان للتنمية من مصارف التمويل الصغير وبرامج الإقراض عبر أفريقيا والشرق الأوسط وجنوب أسيا ووسطها؛ أربعين مصرفًا[31].

أما على الصعيد السياحي، فتمتلك شبكة الآغا خان أحد أكبر الفنادق العالمية، وهو فندق «سيرينا» في بلدة ستون تاون في زنجبار التي تحتل أعلى سلم الأماكن السياحية التي يفضلها الأميركيون والأستراليون. وهذا الفندق ذو النجوم الخمس هو جزء من المشروع التنموي الذي تتولى إدارته أمانة الآغا خان للثقافة، إضافة إلى عدد من الفنادق الأخرى من الدرجة الأولى في كل من نيروبي ومابوتو وكمبالا وكيغالي وإسلام أباد وكابل.

وتنشط شبكة الآغا خان في خدمات الترويج السياحي ويقوم صندوق الآغا خان للتنمية بتوفير العملات الأجنبية للاقتصاديات المضيفة ويساهم في مواردها من خلال الضرائب.[32]

---

(30) انظر: محمد بون العثماني، «الآغاخانية (2-4): القوة الناعمة للإسماعيليين في العالم»، 2016/11/10. https://www.ida2at.com/alaghakhanet-2-4-/soft-llasmaaleyen-in-the-world

(31) ماليس روثفن، تاريخ الإسماعيليين الحديث الاستمرارية والتغيير لجماعة مسلمة، سيف الدين القصير (مترجمًا)، (شبكة الآغا خان للتنمية ومؤسساتها)، ص269

(32) محمد بون العثماني، //https://www.ida2at.com/aga-khanate-the-cognitive-system-and-mental-image-of-the-ismailis



ثانيًا: الإسماعيليون في سورية

يقدر عدد الإسماعيليين في سورية بحوالى 300 ألف نسمة، وهم اليوم يمثلون واحدًا في المئة من السكان في سورية؛ نصفهم مؤمنيه، ونصفهم الآخر آغا خاني، لكن الإسماعيليين المؤمنين[33] لا يرتبطون بمؤسسات دينية كما هو الحال لدى أشقائهم الآغا خانين.

يتركز وجود الإسماعيليين في سورية بشكل رئيس في محافظة حماة، وتحديدًا في مدينتي السلمية ومصياف، وكذلك في محافظة طرطوس، وبالتحديد في مدينة القدموس، وقرى نهر الخوابي، كذلك في بقية المدن السورية، وخاصة في مدينة دمشق بحكم الهجرة لإيجاد فرص عمل وتعليم وغيرهما؛ ويعترفون بالآغا خان الرابع إمامًا لهم.

توجه الإسماعيليون إلى المؤسسات التعليمية كافة، بما فيها التعليم العالي، انسجامًا مع توجهات الآغا خان الثالث، وفي ظل الآغا خان الرابع أُعيد تنظيم الجماعة الإسماعيلية بحسب الدستور الإسماعيلي (1986)؛ حيث أصبح هناك مجلس وطني وهيئة للطريقة والثقافة الدينية الإسماعيلية[34].

المجلس الشيعي الإسماعيلي الأعلى في السلمية

يعد من أهم مؤسسات الطائفة الإسماعيلية الثقافية والدينية والاجتماعية في مدينة السلمية، وله مكاتب فرعية في بعض المدن السورية الرئيسة، وخاصة دمشق وحلب، يسهم المجلس الإسماعيلي الأعلى في سورية، وفي مدينة السلمية وريفها تحديدًا، بكثير من مجالات الحياة، حيث كان له أثر واضح في المدينة في الصعد الحياتية كافة[35]:

1. على الصعيد الاجتماعي يوجد لجنة مصالحة اجتماعية تتدخل في حل النزاعات بين أفراد مدينة السلمية وريفها (طلاق، ورثة، خلافات فردية....) بالتنسيق في بعض الحالات مع المؤسسات الرسمية للدولة، خاصة في الحالات الثأرية العنفية.

كذلك تخصيص مساعدات مالية للفئات الهشة في المجتمع الإسماعيلي، مثل النساء الأرامل والمطلقات الذين ليس لهم معيل. ويقدم بالتعاون مع الجمعيات والفرق المحلية خدمات مجتمعية محلية أيضًا.

2. على الصعيد التعليمي يقدم المجلس الإسماعيلي دورات تعليمية متفرقة للمراحل الدراسية كافة، وخاصة الثانوية.

يدعم المجلس الإسماعيلي الشباب، ويشجعهم على متابعتهم الدراسة، وحصولهم على منح دراسية خارجية،

---

(33) يطلق عليهم الطائفة الجعفرية السبعية أو ما تسمى الجعفرية الإسماعيلية التي تعيش في جبال الساحل السورية في مدن مثل مصياف والقدموس، ومن تهجر إلى السلمية وريفها، (المعروفون بالقدامسة نسبة إلى بلدتهم الأصلية القدموس) لا يفترقون عن السنة في شيء، فهم يتسابقون في إقامة فرائض الدين الإسلامي وشعائره، ويحفظون القرآن ويعملون بهديه، ويقتدون بالرسول محمد، ويحفظون أحاديثه إلا أن الأذان مطابق للأذان الجعفري بإضافة (حي على خير العمل).

(34) فرهاد دفتري، تاريخ الإسماعيليين الحديث الاستمرارية والتغيير الجماعة مسلمة، ص252

(35) مقابلة هاتفية بين الكاتب وأحد العاملين في مؤسسات الآغا خان بتاريخ 1/7/ 2020.



حيث قدم دورات لتعليم اللغة الإنكليزية، إضافة إلى برامج تأهيل الشباب للحصول على شهادة الأيلتس. بما يعرف بـ sypp، وهو اختصار لـ Syrian preparation program حيث في كل سنة كان يُرشح لهذه الدورة عشرون طالب وطالبة بعد أن يتم اختيارهم من مجموعة من المتقدمين، ويُدرس الطلاب موادًا باللغة الإنكليزية في المركز الثقافي البريطاني في دمشق، حيث كانت آخر دورة سنة 2011، وتوقفت نتيجة الحرب وإغلاق السفارة البريطانية. وعند الانتهاء من هذه الدورة التي مدتها 9 أشهر يجري الطلاب أبحاثًا من اختيارهم لنيل الشهادة، ويمكنهم بعدها التقدم على المنح ومتابعة الدراسة في الجامعات البريطانية.

كذلك يخصص رواتب لطلاب الجامعات من الأسر الفقيرة جدًا، إضافة إلى أنه يوزع منحة طلابية لأغلب طلاب الجامعات السورية للطلاب الإسماعيليين، وكذلك يقدم خدمات جامعية، ويمنح الطلاب قروضًا صغيرة تساعدهم خلال دراستهم الجامعية.

3. على الصعيد الترفيهي هناك مجموعة نشاطات في العطل الصيفية، ورحلات لذوي الاحتياجات الخاصة، وتقديم الرعاية لهم.

4. على الصعيد الاقتصادي تقدم اللجنة الاقتصادية في المجلس الإسماعيلي الدعم للأسر الفقيرة بشكل عام، والأسر التي تعيلها امرأة، ولذوي الاحتياجات الخاصة بصورة خاصة، حيث تقدم دورات تدريب مهني للسيدات (كوافيرة، خياطة، تجهيز وتحضير مونة....)، ويتم الإعلان عن معارض دورية لترويج منتجات السيدات.

مؤسسة الآغا خان في السلمية

تعد مؤسسة الآغا خان في سورية جزءًا من وكالات الآغا خان العالمية أو الشبكة ((AKDN، وتهتم بالجانب التنموي الريفي بالأساس، ولكن خلال الحرب السورية اتجهت للتدخل بالمجالات جميعها:

1. المساعدات الإنسانية: منذ بداية الحرب السورية 2011 تأسس برنامج المساعدات الإنسانية، وجهز قاعدة بيانات واسعة للنازحين والناس الفقراء كلهم في منطقة سلمية، حيث كان هذا البرنامج مسؤولًا عن توزيع السلّات الغذائية، إضافة إلى المعونة المالية التي كانت توزع في بداية الشتاء (تأمين سعر مادة المازوت للمستفيدين)، منذ حوالى عامين قدم برنامج المساعدات الإنسانية دعمًا خاصًا للحوامل والمرضعات، حيث وزعت معونة شهرية عليهم تؤمن التغذية الضرورية لهم.

2. البرنامج الصحي: استجاب البرنامج الصحي لمؤسسة الآغا خان للحرب في سورية، حيث قام بعدد من الورشات وجلسات التوعية للأهل من جوانب عدة (الزواج المبكر، أهمية الإرضاع الطبيعي، العناية بكبار السن، أهمية غسل اليدين....).

3. التعليم والطفولة: اهتمت مؤسسة الآغا خان بالأطفال اهتمامًا كبيرًا، حيث قدمت عددًا من البرامج (أنا وطفلي في الأزمات، غرف قراءة، طفولة مبكرة، روضات متطورة للأطفال).

4. مركز التدريب المهني والتعليم المستمر: قدم المركز تدريبًا مهنيًا للشباب العاطل عن العمل، إضافة إلى تقديم منح مالية لتأسيس مشروعات صغيرة تؤمن لهم الدخل (تصليح دراجات، صيانة حاسوب، صيانة هاتف،



تنجيد أثاث، نجارة، حدادة، حلاقة، خياطة، إدارة مكاتب، محاسبة).

5. برنامج تحسين مستوى المعيشة Livelihood في الحياة الريفية والزراعة والدواجن.

ثالثًا: مؤشرات اندماج الإسماعيليين

اعتمدت الدراسة مؤشرات اندماج الإسماعيليين في المجتمع السوري على ما أقرته الأدبيات الكلاسيكية للعلوم الاجتماعية؛ أن الاندماج هو بالأساس مجموعة من التفاعلات بين عناصر مختلفة داخل مجموعة ما يؤدي إلى إحساسها بضرورة التماثل والانسجام في ما بينها بآليات وطرائق مختلفة ومتنوعة، ما يشير إلى وضعية جماعة اجتماعية في تفاعل مع جماعات أخرى تتقاسم معها القيم والمعايير داخل المجتمع الذي تنتمي إليه.[36]

أما مؤشرات اندماج الإسماعيليين في المجتمع السوري التي اعتمدت بناء على هذا المفهوم، من خلال طبيعة العلاقات بين الطائفة الإسماعيلية والمكونات الطائفية السورية الأخرى، وخاصة المكون الرئيس «السنة»، كذلك طبيعة تفاعل الإسماعيليين مع الحركة السياسية السورية، والموقف من الثورة السورية 2011.

1. الإسماعيليون والسنة

تعد الطائفية السنية أكبر طائفة دينيّة في سورية، حيث تشكل ما نسبته 75 إلى 80 في المئة من عدد السكان، وهي منتشرة في مختلف المناطق السورية، وتشكل أغلبيّة في 11 محافظة من أصل 14 محافظة سوريّة، وتعد أهم التجمّعات في العاصمة دمشق وحلب وحمص وحماة مدنًا سنيّة، وبصورة عامة فنسبة السنّة في المحافظات تشبه نسبتهم من تعداد سكّان سورية[37].

أما عن طبيعة العلاقة بين الإسماعيلية والسنة، فلا بد من العودة إلى التاريخ الاسلامي، حيث يتبين أن الطائفة الإسماعيلية عاشت طيلة القرون التي تلت انهيار دولهم المتعاقبة تحت حكم الدول الإسلامية (السنية) التي تعاقبت على حكم بلاد الشام، وتعرضت لما تعرضت له الطوائف كافة من تحولات وتبدلات على المستوى السياسي.

في حقبة الحكم العثماني كان إصدار السلطان العثماني عبد المجيد قرارًا «فرمانًا" بالسماح للعائلات الإسماعيلية الموجودة في الساحل السوري بالانتقال إلى السلمية، وإعادة إعمارها عام 1848 له أثر كبير في الطائفة الإسماعيلية[38]، حيث هاجر عدد كبير من الإسماعيليين إلى (خرايب) مدينة السلمية، معقل الإسماعيليين

(36) انظر: مجموعة من المؤلفين، الادماج والاندماج: الرهانات والاستراتيجيات والمرجعيات، أعمال الندوة العلمية الدولية، (تونس: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي و التكنولوجيا بجامعة تونس، المعهد العالي للتنشيط الشبابي و الثقافي ببئر الباي)، ص4-5، https://sociomaroc.blogspot.com/2016/11/-blog post.html

(37) إبراهيم قيسون، محمد المصطفى، «تركيبة المجتمع السوري وحياته السياسية»، http://www.torancenter.org/2017/08/30/

(38) أصدر السلطان العثماني "فرمانا" قضى بإعمار مدينة السلمية، وهذا نص الفرمان: "من حضرة السدة السلطانية العليا الى والي الديار الشامية: يأتي امرنا جواب المعروض المقدم من اسماعيل الأمير محمد بن سليمان الساكن في جبال الإسماعيلية في ولاية طرابلس الشام ,بالسماح له بإسكان من يراه من عشيرته وأبناء قبيلته أراضي الجف تليك الواقعة شرقي نهر العاصي وحتى بادية الشام وجبال الشومرية وجبال العلا, يقسمها بينهم بمعرفته طبقا لرغبتنا في اعمار شرقي نهر العاصي من الديار الشامية , وله الحق في تجنيد أربعين عسكريا واقتناء السلاح للدفاع عن كل الاراضي التي بحوزته والسماح له من الضرائب الخاصة بالدولة

تاريخيًا، ليقوموا بإعمارها بعد أن بقيت مدة طويلة تحت سيطرة قبائل بدوية كانت تتصارع في ما بينها للسيطرة عليها، وقد كانت الدوافع العميقة لهذه الهجرة هي الارتباط الديني الإسماعيلي بالمدينة التي شكلت منبعًا من منابع الدعوة الإسماعيلية، وكذلك محاولة الهرب من الصراعات العنفية المسلحة الطائفية مع العلويين، التي تقاسمت معهم مناطق السيطرة والنفوذ في جبال الساحل السوري. وقد استثمر الوافدون على السلمية وباديتها الأرض استثمارًا جيدًا، ما أدى إلى توافد دفعات متتالية من الإسماعيليين على المنطقة، حيث أنشؤوا القرى، ولكنهم واجهوا هجمات البدو الذين شعروا بخسارة الأراضي الزراعية بوصفها مراعي لحيواناتهم، وقد تمكن الإسماعيليون "السلامنة" احتواءَ هذه الهجمات عبر وسائل متنوعة، تراوحت بين استخدام السلاح للدفاع عن النفس، وعقد المصالحات والتوافقات، إلى أن انتهت الصراعات بعد توطين البدو في قرى محددة في الريف الشرقي والشمالي للسلمية، والحاجة التجارية المتبادلة بينهم.[39]، ما أدى في المحصلة إلى ازدهار المدينة من خلال توزيع الأراضي على السكان جميعهم، ما جعلهم يعملون بصورة أفضل في الأرض التي يملكونها، وقد أدى ذلك إلى اتساع دائرة المتعلمين في المدينة. ومع مرور الوقت اتسعت حركة التوافد على المدينة، لتشمل طوائف دينية أخرى بمثل السنة والعلويين، وأيضًا عرقيات غير عربية بمثل الشركس والأكراد والأرمن.

من العائلات الإسماعيلية التي هاجرت من الساحل (نهر الخوابي) عائلة محمد علي الجندي[40] عام 1848 الذي تزعم حركة دينية تدعو إلى الإسلام الأصلي (المذهب السني)، حيث استطاع (تسنين) ثلث مدينة السلمية تقريبًا، وشيد الجامع الكبير في وسط مدينة السلمية، في حين استمرت العائلات الأخرى، وخاصة العائلة الكبرى في السلمية الأمراء «الأمار» في اعتبار الآغا خان إمامهم الديني[41].

أما بالنسبة إلى العلاقة بين الإسماعيليين والسنة (المسننين) في سورية، وخاصة في (السلمية وريفها، مصياف، القدموس، نهر الخوابي) تجمعهما علاقات القربى بالدرجة الأولى، وإمكان التحول المتبادل بين المذهبيين (الإسماعيلي والسني) متوافر وطبيعي في مدينة السلمية، وحتى ضمن العائلة الواحدة[42].

وفي الجانب الاجتماعي، لا يوجد مانع مذهبي أو رسمي من الزواج بالطوائف والمذاهب الأخرى، سواء كان

بأنواعها، ولا يؤخذ من جماعته الى الخدمة العسكرية إلا من يريد الخدمة بالكيف والقبول، وعلى والي الديار الشامية البلاغ متصرف حماة تطبيق نص الفرمان السلطاني وتقديم المعونة لإسماعيل الأمير محمد». انظر: محمود أمين سلمية في خمسين قرنا، (دمشق: مطبعة كرم، 1983)، ص152. https://archive.org/details/ibooklet_20150331/page/n391/mode/2up

(39) يلحظ من خلال السوق التجاري في وسط السلمية لشراء وبيع منتوجات الأغنام من الحليب ومشتقاته، وكذلك سوق في المدخل الشرقي الشمالي لمدينة السلمية لبيع وشراء الحيوانات، حيث يلحظ كثافة وجود البدو في هذه الأسواق. (الكاتب).

(40) محمد علي الجندي هو والد سامي الجندي السياسي والأديب، وأخوته الذين انتموا للبعث، ومارسوا أدوارًا فيه، من مثل خالد وإنعام وعاصم، والشاعر علي الجندي. ولا بد من التنويه الى أن عائلة الجندي، المقيمة في سلمية، منذ إعمارها، آخر مرة عام 1848، هي عائلة مُسننة في عمومها، ومنها العقيد عبد الكريم الجندي، عضو اللجنة العسكرية المصغرة في حزب البعث عام 1960، والمسؤول عن فرع مخابرات أمن الدولة، والذي انتحر عام 1969 بعد أن عرف أن قرار اعتقاله من قبل حافظ الأسد قد صدر. وعلى هذه القاعدة خاض أحد أبرز وجهائها (صراعًا مريرًا ضدّ الأمراء (الأمار)، وترشّح باستمرار في مواجهتهم للانتخابات النيابية، ومثله فعل ابنه سامي، وإن على خلفية أخرى؛ بعثية.

(41) حنا بطاطو، فلاحو سورية، عبد الله فاضل، رائد النقشبندي (مترجمان)، (د.م، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، د.ت)، 295.

(42) التشابك الاجتماعي في السلمية جعل الفرز على أساس طائفي صعبًا، ففي العائلة الواحد تجد الإسماعيلي والسني والملحد أو اللاديني، ويرجع ذلك إلى التجربة التي مرت بها المدينة بعد منتصف القرن العشرين، حيث انتشرت أحزاب مختلفة في المدينة (الحزب الشيوعي السوري، القومي السوري الاجتماعي، حزب البعث، الحزب الناصري، حزب العمل الشيوعي... إلخ) كانت كفيلة بتشكيل هويتها الثقافية. أحيانًا تجد الإخوة في العائلة الواحدة منهم من يمارس الطقوس الدينية الإسماعيلية، والأخرون قد يمارسون الطقوس السنية، وللتأكد من هذه المعلومة سأل (الكاتب) أحد الإسماعيليين المتدينين، فكان جوابه التأكيد على ذلك، حيث قال إن زوجته سنية، وقد وافق على زواج أخته من رجل سني.



للذكور أو للإناث، وبالنسبة إلى مراسم إعلان الخطوبة والزواج لدى الإسماعيليين، فإنها ليست مختلفة عن بقية المذاهب الإسلامية في سورية[43].

أما بالنسبة إلى طبيعة العلاقة مع السنة خارج مراكز وجود الإسماعيليين، وخاصة مع السنة في مدينة حماة لقربها الجغرافي من كل من السلمية ومصياف؛ فقد اتسمت بالطبيعية، وبالعلاقة التجارية الطبيعية على الرغم من التباين الديني بينهما، حيث المجتمع الحموي المحافظ اجتماعيًا ودينيًا، ومركز حزب الإخوان المسلمين تاريخيًا، بخلاف مدينة السلمية والإسماعيليين، ولوحظ الموقف الاجتماعي الإيجابي من قبل الإسماعيليين تجاه السنة في حماة إثر انتفاضة الإخوان المسلمين عام 1982[44]، حيث استقبلت العائلات المهجرة في مدينة السلمية وريفها على الرغم من التحريض الإعلامي من قبل النظام على الإخوان المسلمين بوصفهم عصابات إرهابية، بل ربما المذهب الإسماعيلي أزاح الخوف من إمكان اتهام مؤسسات النظام الأمنية بالإخوان المسلمين للإسماعيليين، ما شجعهم على استقبالهم، وتقديم المساعدات المطلوبة للإقامة، و وكذلك الأمر في مرحلة الثورة السورية 2011، حيث استقبلت مئات العائلات السنية من حماة وحمص وريفها الشمالي، وقدمت المساعدات المتنوعة لهم.[45]

بصورة عامة لوحظت علاقات مهنية بين الإسماعيليين (السلمية)، وخاصة التجارية، مع كل من حماة وحلب وحمص[46]، ولا وجود لحوادث عنفية صراعية تذكر سوى حالات فردية تحدث بشكل طبيعي في أي تجمع سكاني.

كذلك حالات زواج متعددة، عادة ما تحصل نتيجة تعارف الزوجين في الجامعات والمؤسسات الوظيفية، بمعنى الزواج على نمط (الاختيار الشخصي الحر) للزوجين، بغض النظر عن الاختلاف الانتمائي الديني المذهبي.

2. الإسماعيليون والعلويون في سورية

تعد الطائفة العلوية فرقة شيعية، انشقت عن الطائفة الإمامية الاثني عشرية، ولكن ينظر إلى معتنقيها في النصوص الفقهية للاثني عشرية باعتبارهم كفارًا، ويمثلون نسبة (11.5 في المئة) من السكان بحسب الإحصاءات

(43) يفضل الإسماعيليون المتدينون أن يأتي الشيخ، ويقرأ القرآن، ويضع يده على يدي العريس وولي أمر العروس بعد أن تسميه العروس، وتوكله أمام شاهدين، ويكون والدها إذا كان حيًا أو جدها أو عمها أو أخوها، ثمّ يردد ويرددون خلفه عبارة الإيجاب والقبول: زوجتك ابنتي فلانه على سنة الله ورسوله وعلى مذهب الأئمة الإسماعيليين المتوالين إلى يوم الدين، وعلى مهر معجله كذا ومؤخره كذا، فيردد العريس القول قبلت الزواج من ابنتك فلانة على سنة الله ورسوله وعلى مذهب الأئمة الإسماعيليين المتوالين إلى يوم الدين، وعلى مهر معجله كذا ومؤجله كذا، ويكتب الكتاب في المحكمة الرسمية.

(44) في عقب المجزرة الدامية في مدينة حماة سنة 1982، نزحت عشرات العائلات الحموية إلى مدينة سلميّة هربًا، وفي إثر انتهاء القتال عادت بعض العائلات إلى منازلها، في ما بقيت بعض الأسر في المدينة، ونقلت معها المهن التي كانت تعمل بها. تجمعت هذه الأسر في حي واحد بني فيه جامع، وأصبح يطلق عليه حي الحمويّة.

(45) ومع اجتياح قوات النظام السوري مدينة حماة في شهر من آب 2011، نزحت عشرات العائلات الحموية إلى مدينة سلمية بمساعدة ناشطين من المدينة، عقبها نزوح عائلات أخرى من حمص وحلب (2014-2013) مع اشتداد وتيرة المعارك فيها، ووصلت أعداد النازحين الجدد إلى المدينة حوالى 150 ألفًا بحسب إحصائية تقريبية، يعيشون مع الطائفة الإسماعيلية في أحياء المدينة وفي بعض القرى القريبة. انظر: سامر القطريب، سلمية تعايش في زمن الحرب، 13 تشرين 2 / 2017، https://www.suwar-magazine.org/articles/15428

(46) تقع مدينة السلمية وسط سورية في مثلث متساوي الساقين تقريبًا بين حماة التي تبعد نحو 33كم، وحمص 45 كم، وهي في الطرف الغربي للبادية السورية، وكانت عبر التاريخ نقطة التواصل بين البادية والحضر، وحوض الفرات والمناطق الأخرى التي تستخدمها تحاشيًا للمرور بالبادية والمخاطر المحتملة للقوافل من هجومات البدو، ومركزًا تجاريا مهمًا باتجاهات مختلفة، وخاصة إلى حلب مرورًا بقصر ابن وردان، ومعبرًا مهمًا إلى بلاد الشام ولبنان.

الرسمية حتى عام 1985[47]، وهي الطائفة الدينية نفسها التي ينتمي إليها الرئيس الأسد (الأب والابن).

اتسمت العلاقة بين الطائفتين الإسماعيلية والعلوية بالاختلاف والاقتتال أحيانًا في مراحل تاريخية محددة من (الحكم العثماني والانتداب الفرنسي)، وبالبحث في جذور هذا الاختلاف والاقتتال في المراجع التاريخية وحتى في السرديات الشعبية، لم نجد للعامل الديني(المذهبي) دورًا يذكر، بل وجدنا رواية تتحدث عن محاولة لدمج الطائفتين في طائفة واحدة، ولكنها منيت بالفشل بسبب رفض العلويين[48].

تعود الاصطدامات بين الطائفتين إلى مرحلة الدولة العثمانية، حيث العلاقة الودية بين الإسماعيليين والدولة العثمانية بخلاف العلاقة مع العلويين التي ربما كانت وراء هذه الحوادث[49].

بدأت الاصطدامات العنفية بهدف السيطرة على القلاع الساحلية في سورية عام 1703[50]، وكذلك الحوادث العنفية الدامية بين الطائفتين (العلوية والإسماعيلية) في بلدة «وادي العيون» عام 1870 [51] التي انتهت بترحيل الإسماعيليين منها من قبل السلطات العثمانية.

مع انهيار الدولة العثمانية ودخول فرنسا دولةَ انتداب إلى سورية، عادت الاصطدامات العنفية بين الطائفتين في عام 1919.

وقد كتب المؤرخ محمد كرد علي (كمؤرخ محايد وموضوعي) في كتابه «خطط الشام» حول هذه الأحداث بين الطائفتين.[52]

من نتائج هذه الأحداث العنفية كان هجرة عدد من الإسماعيليين الساحل السوري إلى مدينة السلمية

---

(47) انظر: المركز اللبناني للدراسات الاستراتيجية، 124 https://horrya.net/archives/61025

(48) يقول جعفر السبحاني: "كانت هناك محاولات للتقريب بين عقائد الاسماعيلية والعلويين باءت بالفشل بمساعي مشايخ العلويين العلماء على رأسهم حاتم الطوباني سنة 745 هجرية"، راجع: جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل (إسماعيلية)، المجلد8، (قم/ إيران: مؤسسة الإمام الصادق، د.ت)، ص416. ويراجع كتاب: محمد أمين غالب الطويل، تاريخ العلويين، ص378. 36.

(49) محمد خوندة، تاريخ العلويين وأنسابهم، ط1، (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2004(، ص400.

(50) في مرحلة الحكم العثماني، حاول العلويون مرات عدة الاستيلاء على القلاع الإسماعيلية، ولكن تدخل قوات الدولة العثمانية كان كفيلًا بإعادتهم إلى مناطقهم، ومن بين الحوادث الطائفية تذكر المصادر التاريخية مجزرة "بيت رسلان" في العام 1703، حيث استولت عشيرة بني رسلان على قلعة مصياف، وقتلت الذكور الكبار جميعهم، واستمرت فيها لمدّة ثماني سنين. راجع: جعفر السبحاني، بحوث في الملل والنحل"، المجلد الثامن، ص415. https://books.rafed.net/m/?

(51) قرية « وادي العيون» التي كان سكانها شراكة بين العلويين والإسماعيليين، ولكن حوادث دامية وقعت بين الطائفتين، وهي حوادث كانت معتادة، ولكن السلطات العثمانية تدخلت هذه المرة، وأخرجت الإسماعيليين من القرية، وألحقتهم بأقربائهم في منطقة الخوابي الخاصة بالإسماعيليين. انظر: أحمد الجندي، لهو الأيام، مذكرات، ط1، (بيروت: رياض الريس للنشر، 1991)، ص42.

(52) يذكر واقعتين محددتين في هذا العام، فيتحدث عن الأولى قائلًا: "ومن الأحداث خلال هذه السنة ما وقع من اختلاف (شباط 1919) بين مشايخ الإسماعيلية وجماعتهم من الفلاحين انقلب الى فتنة، اضطر معها الأمراء أن يستنجدوا بمشايخ النصيرية ليعينوهم على أبناء مذهبهم فعاونوهم حتى انتصروا على جماعتهم، وأراد الفلاحون من الإسماعيلية بعد كسرتهم أن ينتقموا لأنفسهم فهاجموا قرى النصيرية القريبة من أرضهم، وارتكبوا أنواع القسوة وحرقوا الدور، ونبشوا قبور الأولياء من شيعتهم، فاضطرت السلطة كما قال الكولونيل نيجر الى التدخل، واشتعلت نيران الفتنة، ولم تخمد إلا في تموز 1921. قال: وكادت هذه الفتنة تعم الجبل كله، لو لم يعلن استقلال جبال النصيرية، ويروي محمد كرد علي وقائع الحادثة الثانية التي جرت ضمن سياق الأحداث فيقول: "ومما حدث وقائع النصيرية والإسماعيلية (نيسان 1919- 1337) فأغار صالح العلي مع مجموعان من النصيرية على الإسماعيلية في جبل الكلبية في قرى عقر زيتي وخربة الفرس وجمعه شبه (يقصد الجمعيشية: الباحث) وغيرها من قرى الإسماعيلية، وفي ناحيتي الخوابي والقدموس، وسكانهما إسماعيلية، فنهبت القدموس وخربت بعض بيوتها، وكانت المعركة دامية بين الطائفتين قدر بعضهم قتلاها بمائتين وزاد أخرون الى أكثر من ذلك. انظر: محمد كرد علي، خطط الشام، الجزء الثالث، ط3، (دمشق: مطبعة النوري، 1983)، ص170- 171.



وريفها، ومن ثم تقلص الوجود الإسماعيلي في الساحل السوري، وهذا ما ظهر من خلال طبيعة حكومة العلويين التي شكلتها فرنسا، التي تدير سنجقي اللاذقية وطرطوس، فقد فرضت وجود عضو إسماعيلي في المجلس الذي يعاون حاكم المنطقة، إضافة إلى 7 أعضاء علويين، و2 مسيحيين، و2 مسلمين سنة، حيث عكست هذه الصيغة حقيقة تقلص الوجود الإسماعيلي في المنطقة العلوية المستقلة التي شملت كل المناطق التي جرت فيها الأحداث السابقة[53].

انتهت الأحداث العنفية بين الطائفتين مع انطلاق الثورة السورية عام 1925 ضد الانتداب الفرنسي إلا أن بعض مشاعر الكراهية بينهما بقيت راسخة في ذكريات كبار السن التي عايشوا الاقتتال والتهجير، وانتقلت عبر السرديات الشعبية إلى الأجيال اللاحقة، خاصة لدى المتدينين من الطائفتين كلتيهما.

في إثر الاستقلال الوطني السوري عام 1946، وصعود أحزاب سياسية علمانية، متمثلة بالكتلة الوطنية وحزب الشعب واليسارية المتمثلة بـ (الحزب الشيوعي السوري، الحزب القومي الاجتماعي، حزب البعث)، وانخراط الشباب السوري من المكونات الطائفية السورية كافة فيها، وخاصة من الطائفتين الإسماعيلية والعلوية حيث عادت العلاقات الطبيعية بين أفراد الطائفتين، حيث لم يطرأ أي صراع عنفي يذكر[54].

بل انتقلت العلاقة إلى مستوى التحالفات الحزبية السياسية بعيدًا عن التوجهات الطائفية، حيث نجح حزب البعث في إيصال مرشح علوي من قرية الصبورة إلى البرلمان مقابل المرشح الإسماعيلي التقليدي من الأمار، أي إن الإسماعيليين أغلبهم صوتوا للمرشح البعثي بغض النظر عن خلفيته الطائفية العلوية، وعُدَّ ذلك تطورًا نوعيًا[55].

في زمن الانفصال شكل حزب البعث ما سمي باللجنة العسكرية السرية في سوريا التي جاء قادتها كافة من أقليات المجتمع السوري[56]، قادت هذه اللجنة سوريا بشكل فعلي منذ بداية انقلاب البعث 1963، وحتى انقلاب حافظ الأسد عام 1970.

ومن منظور النكتة السياسية الساخرة أطلق الدمشقيون (الشوام) على نظام البعث في الحكم عام 1966 بحكومة « عدس»، حيث البنية القيادية في الحزب تعود طائفيًا إلى العلوية، الدرزية، الإسماعيلية.

مع التحضير لانقلاب الأسد الأب عام 1970 تم تصفية العناصر القيادية الإسماعيلية في الجيش وحزب البعث[57]. لذلك كانت المعارضة الأوسع لنظام الأسد الأب من أوساط الإسماعيليين، حين اتخذ عدد مهم

(53) محمد كرد علي، خطط الشام، الجزء الثالث، مرجع سابق ص170.

(54) هنا لا بد من التنويه الى استقبال العائلات الإسماعيلية التي هُجرت من القدموس الى السلمية وريفها بسبب الحوادث العنفية بين الطائفتين العلوية والإسماعيلية لعشرات العائلات العلوية من الساحل للعمل في أراضيهم ضمن ما يسمى (المرابعة)، أي تقديم اليد العاملة في الأرض مقابل الحصول على ربع المحصول (1950 -1980). وهذا مؤشر إلى طي صفحة الماضي العنفي (الكاتب).

(55) عقاب يحيى، مدينة السَلَمّية السورية(2) /https://mena-studies.org/ar

(56) كان جل عناصرها من الضباط الصغار، أو من أصحاب الرتب العسكرية المتوسطة. وكانت تنتمي إلى جذور طائفية معينة، بالصدفة أولًا، وهي الجذور العلوية أولًا، والدرزية ثانيًا، والإسماعيلية ثالثًا، أبرز قادتها صلاح جديد، حافظ الأسد (العلوية) وأحمد المير (إسماعيلي من مصياف) وعبد الكريم الجندي (من السلمية). راجع كتاب: مطاع صفدي، حزب البعث، مأساة المولد.. مأساة النهاية"، ص301.

(57) حيث أعفي الإسماعيلي أحمد المير من منصبه قائدً للوحدات العسكرية على الجبهة السورية الإسرائيلية خلال حرب حزيران، المير الذي كان عضوًا مؤسسًا في اللجنة العسكرية البعثية، اختير عضوًا في القيادة القومية لحزب البعث في سبتمبر (أيلول) 1967. وفي أكتوبر (تشرين الأول) 1968 استبدل بالمير في هذا المنصب شخص آخر، ليُعيَّن بالسفارة السورية في مدريد. وفي خضم الصراع بين صلاح جديد وحافظ الأسد العلويين، وقبيل انعقاد المؤتمر القطري الاستثنائي

من البعثيين موقفًا معارضًا، وصلبًا ضدّ الانقلاب، وكان على رأس هؤلاء المعتقلين المناضل المعروف مصطفى رستم[58]، وعدد من قيادات الفرع والشعبة والإطارات، في حين كان التنظيم السري المعارض يعمل على الانتشار، وكان في قيادته وصفوفه عدد مهم من مدينة السلمية.

واتسعت المعارضة لنظام الأسد الأب في الأوساط الإسماعيلية بعد انشقاق الحزب الشيوعي السوري إلى (الحزب الشيوعي- المكتب السياسي)، وكذلك الاتحاد الاشتراكي الديمقراطي (الأتاسي)، وصعود حزب العمل الشيوعي (سابقًا رابطة العمل الشيوعي)، هذا ما أدى إلى أن تكون نسبة المعتقلين من مدينة السلمية عالية جدًا مقارنة بالمدن السورية الأخرى.

في الوقت نفسه، حاول النظام (الأسد الأب) أن يمنح الطائفة الإسماعيلية، كما غيرها من الطوائف، موقعًا قياديًا ما في بعض مفاصله، من دون أن يعطي هذا الموقع أو ذاك بعدًا طائفيا ظاهرًا، بل إنه حاول دائما أن يظهر الأمر على أنه مشاركة سياسية، أما في الواقع فهي شكل من أشكال المحاصصة الطائفية يتبع كأسلوب أو آلية لشراء الولاء،[59] ولعل قراءة التفاصيل الخاصة بالأشخاص الذين ينتمون للطائفة الإسماعيلية ممن وصلوا إلى مواقع متقدمة في هيئاته التنفيذية يتبين أن هؤلاء قد وصلوا إلى ما وصلوا إليه بعد تاريخ طويل من خدمتهم في مؤسساته، فهؤلاء إما أمنيون (أو منزلتهم الاجتماعية متدنية في الوسط السلموني)، وضمن هذا المسار أيضًا بات من الممكن فهم أن يكون رئيس (مؤسسة الآغا خان للتنمية) في سورية وزير سابق ولواء سابق في جهاز الأمن السياسي[60]. هذا التجانس بين أشخاص إسماعيليين يعملون في مواقع المسؤولية في نظام هيمنت على مواقع المسؤولية فيه صبغة طائفية محددة هي العلوية، قابله تجانس آخر لدى النخب السياسية المعارضة التي تقاسم فيها إسماعيليون وعلويون مع أفراد وجماعات من طوائف أخرى مرارات الاعتقال السياسي لعشرات السنين في السجون، وفي الملاحقات السياسية، وخاصة حزب العمل الشيوعي، واعتقال المئات من الشباب الإسماعيلي والعلوي في سجون الأسد لمدة طويلة خفف من رواسب مشاعر الكراهية الصادرة من سرديات الأجداد عن الحوادث العنفية التي حصلت في الماضي.

حصلت في هذه المرحلة حالات زواجية متبادلة بين العائلات العلوية والإسماعيلية استنادًا إلى نمط الزواج الحر (الاتفاق بين الشاب والفتاة) في الجامعات أو مؤسسات العمل، وأحيانًا فرض هذا النمط من الزواج أمرًا

بوقت قصير، حاصر أنصار الأسد العسكريون مقر قيادة العقيد عبد الكريم الجندي (المؤيد المخلص لجديد) الذي كان يشغل منصب رئيس الأمن الوطني ورئيس إدارة المخابرات العامة، واختطفوا عددًا من مساعديه وأنصاره، وصادروا السيارات الخاصة بمكتبه، أما بالنسبة إلى عبد الكريم الجندي فقد انتحر، وبعد أيام من استيلاء الأسد على السلطة اعتقلت أجهزته الأمنية أعضاء القيادة القطرية الذين لم ينضموا إليه، وكان من بينهم الإسماعيلي مصطفى رستم، والأديب والأستاذ الجامعي الإسماعيلي سليمان الخش.

(58) بقي في معتقلات الأسد (23) سنة، وعندما خرج استمر بالعمل السياسي المعارض وكان له مواقف مؤيدة وواضحة من الثورة السورية 2011.

(59) انظر: حسان عباس، إدارة التنوع في سورية: "لم تغب عن السلطة السورية يوما مسألة الفسيفساء السورية، مع أنها لم تفصح البتة عن اهتمامها بأمرها. وقد بنت السلطة صورة الوحدة الوطنية المستقرة من خلال التظهير الكثيف لأسطورة علمانيتها النسبية المستقاة من مبادئ حزب البعث الحاكم. فعلمانية البعث التي تفصل الدين عن الدولة كان يفترض بها أن تصون السلطة التي هيمن عليها الحزب من الوقوع في مطبات المحاصصة (الطائفية على الأقل). لكن في الواقع، ومن خلف الصورة السطحية للأشياء، تصبح المحاصصة قانونا غير مكتوب (عرفا) تلتزم به السلطة في بناء مؤسسات الدولة (باستثناء المؤسسات صاحبة السلطة الحقيقية). ما من مجلس وزاري، أو مجلس شعب، أو مجلس بلدي... تشكل في البلاد إلا وكانت المحاصصة في خلفيات تشكيله. ففي كل وزارة نجد بالضرورة نسبة ثابتة من الوزراء ينتمون الى هذه الطائفة أو تلك، أو هذه القومية أو تلك. بل كانت بعض الوزارات، وخلال مدة زمنية طويلة، موقوفة على هذه الطائفة أو تلك. فقد بقي وزير السياحة مسيحيًا لزمن طويل، كما بقي وزير الإعلام علويًا وواحد من وزراء الدولة إسماعيليا" http://www.maaber.org/issue_july12/spotlights1.htm

(60) اللواء محمد سيفو، رئيس فرع الأحزاب في الأمن السياسي، وبعد تقاعده رئيس مؤسسة الآغا خان للتنمية في سورية، ومن ثم وزير دولة.



واقعًا على العائلتين.

استمرت العلاقات الاجتماعية الطبيعية بين الطائفتين إلى عام 2005، حيث عاد التوتر بينهما في كل من مصياف والقدموس، وقد تعددت الروايات عن الأسباب التي تقف وراء هذا التوتر، بداية من رواية النظام السوري على لسان الإعلام الرسمي للنظام أن ما حدث هو مجرد مشاجرة بين عدد من السائقين الذين يعملون على خط مصياف – حماة نتيجة خلافهم على الدور لنقل الركاب[61]. وبعد ثلاثة شهور من أحداث مصياف جرت وقائع مماثلة في مدينة القدموس، سارع إعلام النظام الى الإعلان عنها هذه المرة، ولكن تحت مسمى جديد[62].

أما حزب العمل الشيوعي المعارض في سورية، فقد أرجع الأحداث إلى طبيعة النظام الاستبدادي، وهيمنة الأجهزة الأمنية على مؤسسات الدولة، ونبه الى أن هذه الأحداث هي ملامح لحرب أهلية في المستقبل[63].

كذلك وصف السياسي المعارض فائق المير من بلدة القدموس[64] ما حدث بين الطائفتين بالاستباحة الممنهجة من قبل شبيحة نظام الأسد لمدينة مصياف والقدموس.

في مرحلة الثورة السورية 2011، لم تحدث اصطدامات عنفية مباشرة، إنما التوتر كان واضحًا بين الطائفتين، بسبب اشتراك الشباب الإسماعيلي في تظاهرات المدن السورية واحتجاجاتها كافة.

لكن الحادثة العنفية ذات الطابع الطائفي في هذه المرحلة وقعت في يوم 2/10/2013، حيث أوقفت مجموعة من شبيحة منطقة القبو العلوية على طريق حمص- مصياف سيارة تقل عائلة إسماعيلية، مكونة من الزوجين وطفلتين، المتجهين من السلمية إلى القدموس، وذبحتهم جميعًا.[65]

على الرغم من محاولات أجهزة أمن النظام السوري جر الطائفتين (الإسماعيلية والعلوية) إلى التصادم في زمن الثورة السورية 2011، إلا أنه لم يحدث أي اصطدام بشكل واضح حتى في البلدات التي يقطنها الإسماعيليون والعلويون معًا، وهذا يعود إلى وجود كتلة شبابية سياسية يسارية معارضة للنظام السوري أمضت سنوات عدة في المعتقلات من الطائفتين كلتيهما فوتت فرصة الاصطدام هذه.

الإسماعيليون والشيعة الاثنا عشرية

يشكل الشيعة الاثنا عشرية 0.4 في المئة من سكان سورية، لكن بعد الحرب الأميركية على العراق 2003،

(61) نشرت جريدة الثورة بتاريخ 5 /4 /2005 عن الحوادث كشجار بين السائقين العاملين على خط حماة- مصياف لينتقل إلى عائلات السائقين وأقاربهم أيضًا.

(62) انظر: نشرت صحيفة الثورة بتاريخ الخميس 14 /7/2005 نشرت تقريرًا عن الحادثة كشجار بين بعض العائلات في البلدة. http://thawra.alwehda.gov.sy/_archive.asp?FileName=740139

(63) حول ما حدث في القدموس جاء في تقرير المكتب السياسي لحزب العمل الشيوعي المعارض (آب 2005) الآتي: «ما حدث في بلدة القدموس ومن قبل مصياف عبارة عن اصطدامات اشترك فيها مئات المواطنين بينهم الكثير من البعثيين والشبيبين والسلطويين من ذوي «النفوذ الصغير».. كلهم ممن نكصوا إلى عصبياتهم الطائفية بدلًا من انتمائهم السياسي والحزبي.. إنها أحداث شكلت ضغطًا شديدًا على النظام لأكثر من سبب. فالأحداث الطائفية أطلت على السوريين من بوابة مصياف والقدموس لتؤشر الى واقع حاول النظام مرارا أن يغفله، ولتكشف أن ما جرى تسويفه قبل عقود سيعود، ليس فقط عبر تصرفات غوغائية من قبل البعض، بل عبر سياسات النظام نفسه..» http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=45826

(64) انظر حواره في موقع كلنا شركاء، على الرابط: http://www.all4syria.info/Archive/58723

(65) انظر: 05 https://www.zamanalwsl.net/news/article/41824/ تشرين الاول 2013



وفدت أعداد تقدر بالآلاف من الشيعة العراقيين إلى سورية حيث الأمن فيها، وأبرز المناطق التي يوجد فيها الشيعة بسورية هي: في العاصمة دمشق زين العابدين والجورة والأمين، وكفريا والفوعة شرقي إدلب، والتي يبلغ عدد سكانها 20 ألف نسمة كلهم شيعة، وفي درعا حيث يوجد حوالى ألف نسمة، وفي حمص يتوزع الشيعة على قرى كثيرة أهمها أم العمد، وتوجد أقلية مهاجرة من لبنان تمركزت في مناطق عدة منها: الشيخ مسكين، نوى، مزاريب، المليحة، الكسوة(66).

ما يجمع الطائفتين الإسماعيلية والاثني عشرية الإيمان المشترك بإمامة ذرية «أهل البيت»، والاعتراف المشترك بينهما بإمامة أبناء علي بن أبي طالب، وبالعودة إلى التاريخ السوري الحديث تبين عدم وجود صدام بين الطائفتين تاريخيًا في سورية.

بعد انتصار الثورة الخمينية عام1979 في إيران وشعارها الرئيس تصدير الثورة (تشيع المسلمين الآخرين) بدأت محاولات التشيع في الثمانينيات في السلمية من خلال جمعية المرتضى التي تزعمها جميل الأسد(67)، وقد باءت بالفشل. وفي ما بعد تشيع بعض الشباب في مدينة السلمية وريفها بأعداد قليلة جدًا تعد على أصابع اليدين، حيث بُنِيتْ «حسينية» في الحي الشمالي الغربي في السَلمية قبل الثورة بسنوات، إلا أن الدخول الإيراني العلني في معركة النظام ضد غالبية السوريين عام2011، والاستقطاب السياسي والعسكري، والاصطفاف مع النظام من قبل شرائح اجتماعية وطائفية من مستويات عدة في المدينة، أذن بالانطلاق العلني نحو تلك الظاهرة (التشيع)، مع مباركة ضمنية من النظام وممثليه الأمنيين والعسكريين في السلَمية بعد 2011، إضافة الى عدم اعتراض المجلس الشيعي الإسماعيلي الأعلى في السلمية.(68)

الإسماعيليون والدروز

الكثافة الأعلى للدروز(69) السوريين في المنطقة الجنوبية بجبل العرب في محافظة السويداء، فضلًا على وجود أكثر من 40 ألف درزي في هضبة الجولان المحتل يتحدثون اللغة العربية، ويطلقون على أنفسهم اسم «الموحدين" ويشكلون نسبة 3 في المئة من سكان سورية.

أما بالنسبة إلى العلاقة بين الإسماعيليين والدروز في سورية، تلحظ العلاقات الاجتماعية الحميمية بين مواطني الطائفتين في المدن السورية كافة، وخاصة في دمشق، وينادي بعضهم بعضًا بأولاد العم للدلالة على علاقات القربى بينهما، وعلى أن الطائفة الدرزية تعود في جذورها إلى الإسماعيلية.

---

(66) محمد مظهري، «أوضاع الشيعة في سوريا»، مركز بيروت لدراسات الشرق الأوسط، 2014/6/1.

(67) جمعية المرتضى (1981 -1983) في إثر انتفاضة الاخوان المسلمين ضد حافظ الأسد في عام 1981، أنشأ جميل الأسد (الشقيق الأكبر للرئيس حافظ الاسد) جمعية الإمام المرتضى بواجهة اجتماعية ومهمات طائفية بالتزامن مع مساعيه إلى تعزيز منزلته في سلم التشييع، فانتزع لنفسه صفة الإمام آية الله جميل الأسد. وأقام علاقات متينة مع الإيرانيين، حيث حظيت بدعم مالي ومعنوي من قبل المرجعيات الشيعة في العراق وإيران التي اهتمت اهتمامًا كبيرًا في تشييع الطائفة العلوية، استنادًا إلى مقولة تصدير الثورة، حيث افتتح جميل الأسد العشرات من الحسينيات في أنحاء سورية

(68) عبد الله أمين الحلاق، «التشيُّع في السلَمّية: سلطة ونفوذ وتقاطع مصالح».

www.almodon.com/.../a9633e708-e204951--bfef-18a0392e

(69) الديانة الدرزية تُعتبر مذهبًا دينيًّا تحت اسم مذهب التوحيد، يبلغ عدد أتباع هذا المذهب حوالى مليون ونصف شخص في العالم، يعيش أغلبهم في الشرق الأوسط (سورية، لبنان، الأردن، فلسطين).

كذلك العلاقة بين الإسماعيليين وبقية المكونات الدينية ودية، ولا روايات عن صراعات ذات طابع ديني وطائفي، وخاصة مع المسيحيين حيث ينتشرون في أنحاء سورية كلها، وتحديدًا في محافظة حماة، حيث العلاقات الاجتماعية الحميمية بين الإسماعيليين والمسيحيين، وكذلك الأمر في بقية المدن السورية كافة، وهم يمثلون نحو 10 في المئة من السكان. ويعد المجتمع المسيحي في دمشق من أقدم المجتمعات المسيحية في العالم.

وكذلك الأمر مع بقية المكونات الدينية والقومية (الكرد، التركمان، الشركس، الأرمن... إلخ) في سورية اتسمت هذه العلاقات بالودية، حيث لم تحدث أي اصطدامات عنفية على خلفية دينية أو غيرها.

الإسماعيليون والثورة السورية 2011

شارك الإسماعيليون في مجمل التطورات السياسية التي عاشتها سورية، منذ استقلالها عن السيطرة العثمانية، مرورًا بالانتداب الفرنسي، وصولًا الى مرحلة ما بعد الاستقلال، حيث شارك «السلامنة» في الحياة السياسية عبر انتساب كبار العائلات التقليدية الأمراء (الأمار) إلى الأحزاب التقليدية التي كانت تحتل المشهد السياسي من مثل الكتلة الوطنية وحزب الشعب، وقد وجدت القوى السياسية الجديدة التي انضمت إلى المشهد السياسي السوري كالحزب السوري القومي الاجتماعي، والحزب الاشتراكي العربي، والحزب الشيوعي، تربة خصبة لها بين أبناء مدينة السلمية الذين اندفع شبابهم إلى التحزب ضمن هذه الأطر التي انفضت لاحقًا إلى بيئة سياسية قوية مستندة إلى أرضية قوامها كثرة المتعلمين بين السكان.

غير أن ولادة حزب البعث العربي الاشتراكي في العام 1947 لعبت دورًا أساسًا في علاقة سكان مدينة السلمية بالعمل السياسي بشكل عام، وخاصة وجود كوادر سياسية قيادية في الحزب من مثل سامي الجندي، وبخاصة بعد اندماجه مع العربي الاشتراكي، اكتسح الساحة بقوة، مستفيدًا من المدّ القومي، وخاصة بعد ملاحقة أفراد الحزب القومي السوري أصبح القوة الضاربة المنتشرة ليس فقط لدى المتعلمين والنخب، بل لدى الفلاحين والعمال في الأوساط الإسماعيلية.

في إثر انقلاب الأسد الأب في عام 1970، وبروز معارضة سياسية ذات طابع علماني حزب البعث الديمقراطي -قيادة -1966 والحزب الشيوعي -المكتب السياسي- وحزب الاتحاد الاشتراكي الديمقراطي -الأتاسي- وحزب العمل الشيوعي -رابطة العمل الشيوعي سابقًا- وأحزاب أخرى، كان للشباب الإسماعيلي دور قيادي في هذه الأحزاب، حيث اعتقل المئات منهم لسنوات عدة في المعتقلات الأسدية.

استنادًا إلى هذا التاريخ السياسي للإسماعيليين جاءت مشاركتهم طبيعية في الثورة السورية عام 2011 منذ انطلاقتها الأولى في المدن السورية كافة، ظهر ذلك من خلال اعتقال عدد من الشباب الإسماعيلي في دمشق وغيرها، وكذلك لم تتأخر مدينة السلمية - المركز الرئيس للإسماعيليين في سورية - عن المشاركة من خلال التظاهرات والاحتجاجات السِّلمية، حيث انطلقت التظاهرة الأولى في مدينة السلمية بتاريخ 25 آذار/ مارس، حيث خرج بضعة أفراد في غفلة من الأجهزة الأمنية، تجمهروا في ساحة المدينة، وهتفوا للحرية لأول مرة تضامنًا مع مدينة درعا[70].

(70) صبر درويش، «مدينة السلمية: يوميات من بداية الثورة»، http://syria.alsafahat.net/



استمرت التظاهرات والاحتجاجات ضمن السياق السلمي كما هو حالها في المدن السورية، ملتزمة بشعارات الثورة السورية الرئيسة (الحرية، الكرامة، العدالة) بمشاركة المكونات الطائفية كافة (الإسماعيلية، السنية، وأعداد رمزية من العلوية) في مدينة السلمية وريفها[71].

في ما بعد، وبالتحديد في شهر حزيران من عام 2011، انتهجت الأجهزة الأمنية منحى آخر للتعامل مع التظاهرات والاحتجاجات في السلمية، حيث دفعت أعداد كبيرة من المؤيدين للنظام لمواجهة المتظاهرين بالعصي والحجارة بقيادة عائلة (آل سلامة)[72].

التحول النوعي في تظاهرات السلمية حصل في إثر المجزرة التي ارتكبها النظام في مدينة حماة، والتي سميت بـ «مجزرة أطفال الحرية»، حيث تجمع الآلاف من الشباب في وسط مدينة السلمية للتبرع بالدم لأهالي مدينة حماة، ورفع في تلك التظاهرة شعار الثورة السورية الرئيس «الشعب يريد إسقاط النظام»، وشعار الحرية[73] .

في هذه المرحلة، وجد الشباب الإسماعيلي في مدينتي مصياف والقدموس صعوبة في التظاهر والاحتجاج، كما هو حاصل في مدينة السلمية، بسبب الوجود الكثيف للعلويين الموالين للنظام[74]، لذلك لجأ الناشطون إلى الذهاب إلى مدن أخرى (حمص، حماة) للتظاهر والقيام بالأعمال الثورية، وعلى الرغم من ذلك الوضع الأمني المعقد، وبتاريخ 20/8/2011 خرجت تظاهرة هتفت للحرية.[75].

في إثر اقتحام مدينة حماة بتاريخ 2011/7/31 بعد تظاهرتها الكبرى التي تقدر بحوالى المليون، حدثت تحولات نوعية في نشاط مدينة السلمية.[76]

في هذه المدة حاول النظام خلق شرخ طائفي في مدينة السلمية بين الإسماعيليين والسنة [77]، وقد باءت

(71) صبر درويش، «مدينة السلمية: يوميات من بداية الثورة»، http://syria.alsafahat.net/

(72) عائلة علوية تقيم في السلمية، شكلت مجموعات من الشبيحة والحواجز بدعم من رئيس فرع المخابرات الجوية في حلب أديب سلامة، ومن أشهر الحواجز ما أطلق عليه حاجز المليون، حيث كان على المواطن من المناطق الشمالية، وخاصة الرقة، للذهاب إلى دمشق أن يدفع للحاجز ألف ليرة سورية في ذلك الوقت، بحيث يُجمع مليون ليرة في اليوم. وبسبب ازدياد نشاط الشبيحة الذين غلب عليهم اللون الطائفي العلوي، والذين وفدوا إلى السلمية من القرى المجاورة للمدينة كخنيفس، وشكارى، والمخرم، أم العمد، وصبورة، إضافة إلى الشبيحة "السلامنة" أنفسهم، والذين برزت منهم عائلة سلامة، التي استمدت قوتها من العميد أديب سلامة رئيس فرع المخابرات الجوية في حلب، حيث زوّد أفرادها بالأسلحة الخفيفة ليشكلوا ميليشيا حقيقية، تعتقل الناشطين، وتسجنهم في سجونها الخاصة قبل أن تسلمهم للأجهزة الأمنية، وفي الوقت نفسه تستبيح حياة "السلامنة"، عبر تكريس حالات الخطف من أجل طلب الفديات، وعمليات ترهيب السكان واللاجئين عبر إطلاق العيارات النارية بصورة يومية حول المدارس التي أوى إليها النازحون لإخافتهم وإخراجهم منها. واعتقال من يسهم في مساعدة اللاجئين،

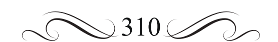
(73) صبر درويش، «مدينة السلمية: يوميات من بداية الثورة».

(74) وصف بعضهم التظاهر في مصياف والقدموس "كالتظاهر في فرع أمن». راجع: "مصياف مدينة ذات غالبية علوية تنأى بنفسها عن مناصرة الأسد"، جريدة الشرق الأوسط، ع: 12231، (الخميس 04 رجب 1433 هـ 24 مايو 2012).

(75) حصلت التظاهرة في إثر تشييع، إذ تحول تشييع الشهيد محمد وطفة الذي قضى في أثناء أداء خدمته العسكرية إلى تظاهرة عارمة هتفت للشهيد والحرية. وفي اليوم التالي اقتحمت الأجهزة الأمنية وقطعان الشبيحة مصياف، ما تسبب باستشهاد الناشط السياسي موفق زينو.

(76) اقتحمت مدينة حماة من الاتجاهات كلها بعد حصارها لمدة شهر، حيث انتهت تظاهرات مدينة حماة. وقد تلا هذا الاقتحام اعتقال الأجهزة الأمنية العشرات من ناشطي مدينة السلمية، واستدعاء المئات للتحقيق معهم، وقد ظهر للجميع بأن هناك قرارًا بإنهاء الحراك الثوري في المدينتين كلتيهما بأي شكل من الأشكال، وقد فرض هذا الواقع الجديد على الناشطين الثوريين في عموم المحافظة، ومن بينهم ناشطو السلمية ومصياف والقدموس، تغييرًا قاسيًا في برنامجهم الثوري، فبدلًا من التظاهرات الكبيرة التي بلغ عدد المشاركين فيها عشرات الآلاف، بات المتظاهرون يخرجون بأعداد قليلة خشية تعرضهم لهجوم الأجهزة الأمنية، وتحول النشاط العلني إلى السرية مرة أخرى، وبدلًا من التركيز على التظاهر تحول كثيرون إلى العمل على إغاثة اللاجئين الذين وفدوا إلى المدينة من حماة وحمص، وشيئا فشيئا تراجع النشاط الثوري تحت الضغوط الأمنية الكبيرة

(77) تحدث ناشطون في المدينة عن أن النظام "حاول خلق فتنة طائفية في السلمية حين اتهم أبناء من الطائفة السنية بمحاولة تمزيق الصورة التي تظهر إمام



محاولته بالفشل لوعي المكونين كليهما طبيعةَ النظام الاستبدادي.

بذلت الأجهزة الأمنية كل السبل بهدف إظهار الطائفة الإسماعيلية في المجتمع السوري أنها تقف إلى جانب النظام، إلا أن مشاركة الشباب الإسماعيلي في تنسيقيات وتظاهرات المدن السورية ذات الأغلبية السنية من خلال اللافتات التي تبرز مشاركتهم في هذه التظاهرات والاحتجاجات؛ أدت إلى فشل جهد النظام بصبغ التظاهرات والاحتجاجات بالصبغة الطائفية.

آنذاك تعرّض مئات الشباب من مدينة السلمية وريفها إلى الاعتقال والتعذيب، وتجاوز عدد المعتقلين الألف، وهناك عدد من المفقودين حتى الآن[78]، بينما كانت قائمة المطلوبين تتجاوز الـ 400، وفي تشييع جنازة الشهيد الأول في السلمية (جمال الفاخوري)[79] واجه النظام المشيعين بالرصاص، ما أدى إلى استشهاد بعضهم وجرح العشرات [80].

وفي إثر تحول الثورة السورية باتجاه الأعمال العسكرية، كان للشباب الإسماعيلي دور متواضع في العمل العسكري أيضًا، من خلال تشكيل بعض الكتائب العسكرية في الريفين الشرقي والشمالي لمدينة السلمية، والتعاون مع بعض الفصائل الإسلامية الموجودة في تلك المنطقة[81].

في بداية عام 2013 نفذ النظام بعض التفجيرات العسكرية[82] في مدينة السلمية، لتحويل أنظار الإسماعيليين باتجاه الخطر الطائفي القادم من السنة، والدعوة للتطوع في ما يسمى جيش الدفاع الوطني لحماية السلمية من الفصائل الجهادية السلفية[83]. وبدأت تظهر حالات من الاصطدامات بين مجموعات مسلحة من الطائفتين الإسماعيلية والعلوية داخل مدينة السلمية، الذين ينتمون جميعهم تقريبًا إلى مجموعات مسلحة موالية للنظام، وفي إثر ذلك برز توجه سلموني عام «إسماعيلي وسني من المعارضين والموالين بالدعوة لإخراج قوات

الطائفة الإسماعيلية كريم آغا خان بجانب صورة بشار الأسد.. لكن خبرة أهالي المدينة ووعيهم حالا دون ذلك". انظر: بولا أسطيح، "«السلمية».. مدينة «الفقر والفكر»"، جريدة الشرق الأوسط، ع: 12216، (الأربعاء 18 جمادى الثاني 1433).

(78) من أبرز المفقودين حتى الآن الطبيب حيان محمد محمود المتخصص بجراحة القلب الذي اعتقل من مستشفى المجتهد بمدينة دمشق بتاريخ 16 تموز/ يوليو 2012، ومازال مصيره مجهولًا.

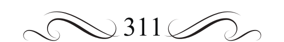
(79) من الطائفة السنية في مدينة السلمية، استشهد في غوطة دمشق في أثناء نقل الأدوية من دمشق إلى زملكا.

(80) أبرز شهداء السلمية: علي القطريب، كريم نصرة، ملهم رستم، وأسماء أخرى.

(81) تشكلت أول كتيبة بشكل غير معلن تحت اسم كتيبة "درع البادية" بتاريخ1-10-2012 لتجمع ضمنها عددًا من المجموعات المسلحة الصغيرة المتفرقة، وبعد شهور عدة انفرط عقد هذه الكتيبة، ليشكل أفراد منها كتيبة جديدة حملت اسم "كتيبة شباب سلمية"، ولتتأسس أيضا "كتيبة أحرار سلمية" التي بدأت بنشاطها بالتعاون مع كتائب الفاروق في المنطقة، وبتاريخ بتاريخ 11/3/2013 أعلنت مجموعة من أبناء السلمية بيان تشكيل "لواء شهداء مدينة السلمية - كتائب الوحدة الوطنية التابع للجيش السوري الحر الذي يضم كل من كتيبة فوزي القاوقجي وكتيبة ثوار الشميميس وكتيبة يوسف العظمة"، وقد جاء في البيان أن تشكيل هذا اللواء قد جاء "للدفاع عن تراب الوطن الغالي وكرامة شعبنا وحقوق أفراده بغض النظر عن معتقده وانتمائه الديني والمذهبي والسياسي، وحق المساواة بين كافة المواطنين هادفين الى بناء الدولة المدنية التعددية الديمقراطية والحفاظ على السلم الأهلي وملاحقة من ارتكب جرائم ضد الشعب السوري من الشبيحة والأمن والجيش على اختلاف انتماءاتهم ورفع الغطاء عن التجاوزات التي حدثت أو قد تحدث في صفوف الثوار أو من يحسبون أنفسهم عليهم». انظر الرابط: https://www.masarpress.net

(82) وقعت في مدينة السلمية منذ بداية العام 2013 انفجارات عدة، نتجت عن الاستهداف بسيارات مفخخة (تفجير معمل السجاد بتاريخ 21/1/2013 وتفجير قرية الكافات بتاريخ 9/1/2014)، إضافة إلى مقتل عدد من أبناء المدينة في مكان عملهم حين استهدف تفجير بوابة معامل وزارة الدفاع في مدينة حماة بتاريخ 6/2/2013، وتعرضت المدينة لقصف بالهاون من مصدر لم يتم التحقق منه بتاريخ 11/8/2013.

(83) غير أن دخول فصائل الجهادية السلفية خط العمل المسلح ضد النظام السوري خلق وضعًا عصيبًا على أبناء الطائفة الإسماعيلية المشاركين في الثورة، فقد بات هؤلاء في حال مواجهة مع النظام الذي يستهدفهم عبر الاعتقال والقتل، ومع الفصائل التي ترى أنهم أبناء الطائفة الإسماعيلية يجب استهدافهم بوصفهم من الأقليات المكفرة.



الدفاع الوطني وحواجزها من المدينة، حيث خرجت مظاهرة موحدة طالبت بذلك في شهر أذار 2014، وكان رد ميليشيات النظام الممثلة بالميليشيات العلوية بالدخول الى مدينة السلمية ورفع الشعارات الطائفية»[84]، وفي تلك المدة كان تنظيم الدولة(داعش) على الأطراف الشرقية والشمالية لمدينة السلمية يقصفها بالمدفعية بين الحين والآخر، وفي تاريخ 31/ 2015/3 اجتاح تنظيم الدولة قرية المبعوجة، ونفذ مجزرة بحق المدنيين بتواطؤ من قوات النظام المتمركزة في المنطقة[85].

وفي تاريخ 23/ أيار/ 2017 يعود تنظيم «داعش» ثانية لارتكاب مجزرة بحق المدنيين العزل في قرية عقارب الصافية [86] التي تبعد عن مدينة السلمية حوالى 25 كيلومترًا مربعًا.

توقفت التظاهرات والاحتجاجات في مدينة السلمية، كحال المدن السورية الأخرى بعد الانتقال إلى العمل العسكري، وخاصة بعد تشكيل الفصائل الراديكالية السلفية، حيث شعر الإسماعيليون بأنهم وقعوا بين سندان النظام الاستبدادي ومطرقة الفصائل الاسلامية الراديكالية، ومثال ذلك التصريحات العدائية تجاه مدينة السلمية من بعض المحسوبين على المعارضة[87]، ثم عامل الهجرة الذي فتح الباب واسعًا لمغادرة عشرات آلاف الشباب والعائلات، معظمهم من المحسوبين على الثورة، وبخاصة بعد حصار سلمية من الجهات كلها: بقوات النظام التي راحت تستعيد المبادرة وتتسع بتشكيل قوات الدفاع الوطني، وتطلق اليد لعصابات الشبيحة قتلًا وتصفية واختطافًا وبلطجة يومية، وداعش التي وصلت إلى تخوم المدينة، واحتلت عددًا من القرى التابعة للمنطقة في الجهة الشرقية والشمالية، والتي ارتكبت عددًا من المجازر، بينما توجد «جبهة النصرة» / جبهة تحرير الشام/ في المنطقة الجنوبية الغربية، وذلك كله يمنح النظام أوراقًا لمصلحته، وبخاصة أن حرب الإشاعات باقتحام المدينة من داعش وارتكاب مجزرة شاملة فيها كانت عامل خوف معمم اضطر الناس إلى السكوت لوجود النظام، وهم يعرفون أنه ضدهم، وأنه يخادعهم لكسبهم إلى صفّه.[88].

أدت حملات التجنيد الإجباري وتردي الوضع الأمني والمعيشي إلى هجرة حوالى 6000 آلاف شخص، تشكل العائلات ما نسبته 40 في المئة، ومن هم تحت سن العشرين 10في المئة، وتشكل الإناث النسبة الأقل، بحسب إحصائية أهلية شبه رسمية.[89]

(84) أبرز الشعارات الطائفية: «علوية علوية، بدنا ندوسك سلمية» بهذا الشعار دخلت أرتال الشبيحة إلى مدينة السلمية بعد تظاهرة حاشدة اشترك فيها مؤيدو النظام ومعارضوه، هدفت إلى إخراج الشبيحة من العائلات الإسماعيلية والعلوية من المدينة.

د.م، «تظاهرة ضد الشبيحة في مدينة السلمية في حماة»، جريدة الحياة، 4 آذار/ مارس 2014، http://www.alhayat./877351/–تظاهرة-ضد–الشبيحة com/Articles في-مدينة-السلمية-في-حماة

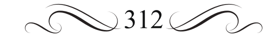
(85) للمزيد انظر: تقرير https://www.alaraby.co.uk/#whatsapp، كذلك لا بد من التأكيد أن المخطوفين من قبل داعش في تلك المجزرة مازال مصيرهم مجهولًا، ومنهم عائلة المعمار، حيث لم تقم مؤسسات النظام بأي بادرة لمعرفة مصيرهم، كذلك المجلس الإسماعيلي الأعلى في السلمية، وهذا مؤشر على تواطؤ النظام مع داعش في تلك المجزرة (الكاتب).

(86) للمزيد انظر: https://www.almodon.com/arabworld/2017/18/5/

(87) مثل تصريح رياض الأسعد، قائد الأركان حينئذ، بأن سلمية من المدن الموالية للنظام، وتصريحات غيره من قادة فصائل وضعوا سلمية في قائمة الموالين، والأقليات شأنها شأن بقية مناطق الأقليات. ثم الإصرار إعلاميًا على حذف مدينة سلمية في الشبكات الإعلامية الخاصة بالثورة، والإصرار على تسمية المنطقة بـ (ريف حماة الشرقي) الذي يغيّب اسم سلمية نهائيًا، وكأنه فعل مقصود.

(88) عقاب يحيى، مدينة السَلَمِّية السورية.

(89) سامر القطريب، «سلمية.. تعايش في زمن الحرب»،



أما بالنسبة إلى المؤسسات الدينية والتنموية الإسماعيلية[90]، مثل بقية المؤسسات الرسمية السورية عملت بالتنسيق مع مؤسسات النظام السوري وأجهزته، وكذلك مثل بقية المكونات السورية كان هناك عدد من أفراد الطائفة الإسماعيلية موالين له، بل شكل بعض منهم مجموعات للتشبيح على إخوتهم المتظاهرين في المدينة.

بدلًا من خاتمة

أخيرًا أنهي هذه الدراسة ببعض الانطباعات الشخصية المعيشة من قبل (الكاتب) في المجتمع السلموني[91].

في البداية عن سؤال الهوية الطائفية الذي عادة ما يوجه لـ (الكاتب) من قبل الأصدقاء في المدن السورية الأخرى، والتردد في الإجابة بين (إسماعيلي أو سني)، حيث أجد الانتمائيين محببين لي، حيث انتماء أفراد عائلتي متشابك بين (السنة، الإسماعلية، اللاديني)، وهذا ما ينطبق على عائلات مدينة السلمية معظمها، حيث من الصعوبة تمييز الانتماء الطائفي بناء على اسم العائلة فقط، كما هو حاصل لدى بقية الطوائف السورية، إنما يحتاج إلى المعرفة الشخصية المباشرة.

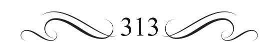
أيضًا العلاقات الودية بين «السلامنة» وبقية مكونات السورية الدينية والطائفية والعرقية كافة في المدن السورية كلها، باستثناء الاصطدامات التي حصلت مع العلويين في مرحلة تاريخية محددة (الحكم العثماني، الانتداب الفرنسي)، وتركت سرديات الكبار (الأجداد) عن تلك الأحداث التي عايشوها بعض رواسب الكراهية وعدم الثقة بين بعضهما بعضًا من الطائفتين، وخاصة من المتدينين. ولكن انخراط الشباب الإسماعيلي والعلوي معًا في الأحزاب السياسية بعد استقلال سورية، واليسارية المعارضة لنظام الأسد (الأب والابن) وخاصة في حزب العمل الشيوعي واعتقال المئات منهم في سجون الأسد لسنوات عدة، والعلاقات الاجتماعية الودية المتبادلة بينهم وبين عائلاتهم أزالت رواسب الكراهية هذه.

أما الانقسامات التي يمكن الحديث عنها لدى الإسماعيليين تقع في الحقل الأيديولوجي والسياسي، وتعود إلى حقبة الخمسينيات والستينيات بين كل من البعثيين والقوميين السوريين بالدرجة الأولى، والشيوعيين بالدرجة الثانية، وخاصة في المرحلة الديمقراطية والانتخابات البرلمانية (1952 1957-)، وفي السبعينيات بين المعارضين للنظام الاستبدادي (البعث الديمقراطي-القيادة السابقة للبعث 1966) حزب العمل الشيوعي، الحزب الشيوعي - المكتب السياسي(حزب الشعب الديمقراطي لاحقًا)، وبعث النظام وأحزاب ما يسمى الجبهة الوطنية التقدمية المؤيدين للنظام الاستبدادي.

كذلك الأمر في سنوات الثورة السورية 2011 انقسم المجتمع السلموني إلى فريقين عريضين من دون سمات أيديولوجية أو حزبية سياسية، بل وصل هذا الانقسام إلى العائلة الواحدة بين المشاركين في الثورة ومؤيديها، والشبيحة والمتطوعين في الدفاع الوطني والمواليين للنظام الاستبدادي.

(90) بالنسبة على المؤسسات الإغاثية الإسماعيلية قدمت المساعدات لأسر المكونات الطائفية السورية جميعها، بمن فيهم المهجرون من حمص وحماة وغيرها، بناء على معايير المؤسسات الخاصة بالمساعدة (الكاتب).

(91) السلموني، مصطلح مرتبط بمدينة السلمية وريفها، وهو شائع ومحبب في أوساط سكان مدينة السلمية وريفها من الطوائف كافة، وعلى الأغلب هدفه عدم الحديث بالمكونات الطائفية في المدينة وريفها (إسماعيلية، سنة، علوية، شراكسة.. وغيرهم).



الإسماعيليون كافة لم ينتبهم شعور الأقلية في سورية تاريخيًا، بل تطلعوا وعملوا من أجل العيش مع بقية المكونات السورية كافة في دولة تقوم على معايير الحداثة والمواطنة، فهي الوحيدة الضامنة لمستقبل السوريين كافة.

المصادروالمراجع

1. الجندي. أحمد، لهو الأيام: مذكرات، ط1، (بيروت: رياض الريس للنشر، 1991).
2. الجندي. سامي، البعث، (بيروت، دار النهار للنشر، 1969).
3. السبحاني. جعفر، بحوث في الملل والنحل (إسماعيلية)، (قم/ إيران: مؤسسة الامام الصادق، د.ت).
4. السلومي. سليمان عبد الله، أصول الإسماعيلية: دراسة، تحليل، نقد، ط1، (الرياض: دار الفضيلة، 2001).
5. أمين. محمود، سلمية في خمسين قرنًا، (دمشق: مطبعة كرم، 1983).
6. تامر. عارف، تاريخ الإسماعيلية: الدعوة والعقيدة، ط1، (لندن/ قبرص: رياض الريس للكتب والنشر،1991).
7. بطاطو. حنا، فلاحو سورية، عبد الله فاضل، رائد النقشبندي (مترجمان)، ط1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).
8. حسين. محمد كامل، طائفة الإسماعيلية: تاريخها، نظمها، عقائدها، ط1، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1959).
9. خوندة. محمد، تاريخ العلويين وأنسابهم، ط1، (بيروت: دار المحجة البيضاء، 2004).
10. دفتري. فرهاد، تاريخ الإسماعيليين الحديث الاستمرارية والتغيير لجماعة مسلمة، سيف الدين القصير (مترجمًا)، (بيروت: معهد الدراسات الإسماعيلية/ دار الساقي، 2013).
11. غالب. مصطفى، تاريخ الدعوة الإسماعيلية، (بيروت: دار الأندلس، بيروت، د.ت).
12. ـــــــ، أعلام الإسماعيلية، (بيروت: منشورات دار اليقظة العربية، 1964).
13. ـــــــ، الثائر الحميري الحسن بن الصباح، (بيروت: دار الأندلس، 1979).
14. كرد علي. محمد، خطط الشام، ط3، (دمشق: مكتبة النوري، 1983).
15. مظهري. محمد، أوضاع الشيعة في سوريا، (بيروت: مركز بيروت لدراسات الشرق الأوسط، 2014).
16. يونس. عبد اللطيف، ثورة صالح العلي، سلسلة رواد التحرير العربي، ط2، (دمشق: وزارة الثقافة السورية/ دار اليقظة العربية، د.ت)

الموحدون الدروز في سوريّة من 1920 إلى 2020

علاقة عقيدتهم بولائهم

بحث في الأنثربولوجيا السياسية

شوكت غرزالدين[1]

ملخص البحث

لا يطمح هذا البحث إلى مناقشة مضمون عقيدة الموحدين الدروز، ولا إلى مجرد السرد التاريخي عنهم، إلّا بما يسهم في تعريف السوريين بعضهم إلى بعض. وإنما سيبحث في علاقة رابطيّ العقيدة والقربى الأنثربولوجيّين السياسيّين، مع كلٍّ من المجتمع والدولة في سوريّة خلال قرن؛ لاستحداث رابط يجمع السوريين من جديد. مع ملاحظة أنّ البحث يتناول الأغلبيّة لا الأفراد؛ ولذلك يضع نفسه في قلب التناقض الواقع بين «الجماعاتيّة»[2] Communitarianism وبين الفرد أو الفرديّة Individualism.

يستند هذا البحث إلى فرضيّة تقسم ولاء[3] الموحدين الدروز إلى ولائين:

أولهما هو ولاء أعضاء جماعة الموحدين الدروز إلى جماعتهم بالولادة. والذي يستند إلى كلٍّ من رابط القربى، بما يتضمنه من علاقات دم ونسب ومصاهرة، وإلى رابط العقيدة الروحيّ بما يتضمنه من عصبيّة وشعور بالتفوق.

وثانيهما هو ولاء الجماعة ككلٍّ إلى الدولة وإنما بالاختيار، وقد تجسد باختيار القوميّة العربيّة من جهة، والوطنيّة السوريّة[4] من جهة أخرى. ولكن مع المحافظة على خصوصيّتهم الأنثربولوجيّة بوصفهم جماعة دينيّة/مذهبيّة. فالأساس اللاهوتي هو الذي يؤطر وجود هذه الجماعة شأنهم في ذلك شأن المسلمين والمسيحيين وغيرهم.

ويهدف البحث إلى تبيان دور الرابط الروحي وروابط القربى في ولائهم أو تمردهم أو حيادهم، وذلك بواسطة دراسة سيرورة سلوكهم السياسيّ.

---

(1) شوكت غرزالدين: كاتب وباحث سوري.

(2) الجماعاتيّة مشتقة من جماعات، وهي آليّة لتعيين الولاء، ولكن بشكلٍ مسبق وغير اختياريّ، وبضغط من العقيدة والقربى بوصفهما رابطًا يربط بين أعضاء الجماعة بالولادة. وتقف الجماعاتيّة ضد الفرد أو الفرديّة وضد خيارهم الحرّ في الولاء النابع عن مبادئ. وما زالت الجماعاتيّة بالمعنى الأنثربولوجي عقبة أمام تعيين مواطنة سوريّة فرديّة يجب تفكيكها لتجاوزها.

(3) الولاء تكثيف سياسيّ للانتماء الاجتماعي وللهويّة الأنثربولوجيّة. وهو ولاءان: اختياري وطوعي نابع عن إرادة فرديّة حرّة، وإجباري نابع من حقوق المولد في بلد وضمن إثنيّة أو جماعة دينيّة ومذهبيّة.

(4) الوطنيّة السوريّة هي رابط جامع للسوريين على حدود سايكس بيكو استنادًا إلى جنسيتهم السوريّة لا إلى انتمائهم القومي أو الديني أو الطائفي.

فهل من علاقة بين العقيدة والولاء فعلًا؟ وما طبيعة هذه العلاقة إنْ وجدت؟ وكيف لعب رابطا القربى والعقيدة دورًا في ولائهم؟ سيتبين لنا أنّه ثمة علاقة بين عقيدتهم وبين ولائهم؛ لأنّ ولاء الموحدين الدروز في سوريّة لجماعتهم حقيقة أنثربولوجيّة، وذلك على الرغم من انعدم القيمة في كون الإنسان رجلًا أو امرأة، موحدًا درزيًّا أو موحدًا سنيًّا، عربيًّا أو كرديًّا، سوريًّا أو أميركيًّا؛ لأنّه ولد مصادفةً على هذا النحو أو ذاك. وهو ولاء يتغذى من رابطي العقيدة والقربى. نجده ينمو حينًا ويتراجع أحيانًا. ففي حالات الخطر المشترك يرتقي هذا الولاء إلى حد التضحية بالنفس كما رأينا في معركة «الشْبكي" ضد "داعش" 2018م. بينما في حالات الاسترخاء نجد هذا الولاء في أخف درجاته لدرجةٍ نرى فيها اقتتالًا داخليًا أو انقسامًا حادًا بين ممثلي العقيدة والعائلات.

فلماذا إذًا يكون الفرد فخورًا بانتمائه لعقيدته أو لعائلته على الرغم من أنّه لا فضل له بهذا الانتماء؟ لأنّه يشعر، سواء بوعي أو من دونه، أنّ هنالك نوعًا من الرابط الروحي الذي يجمعه مع أولئك الذين يشاركونه عقيدة معيّنة أو قرابة معيّنة. وأنّهم سيتحملون معًا عبء التزامات مشتركة ضد الأخطار المهددة لمصير الجماعة. وهذا ما يمكن تسميته «مسؤوليّة موروثة». إذ سيلبي الفرد، بوصفه عضوًا في جماعة، متطلبات الولاء لأهله لا لمبادئه المجردة. فإحساس الترابط مع القربى والطائفة هو ما يمنحهم الإحساس بما هم عليه؛ أي بذواتهم. ولهذا يشعر أفراد الموحدين الدروز بمسؤوليتهم عن أفعال أجدادهم، ويبررونها، ويفتخرون بها إلى درجة تقديسها، وكأنّهم أعضاء في الجماعة لا أفراد في مجتمع.

ويستمد هذا البحث أهميته من جدته أولًا؛ لأنّه لم ينشر بحث فيه من قبل على حدّ علمي المتواضع. وأغلب الباحثين بحثوا في مضمون عقيدة التوحيد للتعريف بها ومقارنتها بعقائدٍ أخرى، أو في سلوكهم السياسيّ، إنما مفصولًا عن العقيدة والقربى. وثانيًا، من محاولة وضع اليد على عقبة مهمة أمام نمو رابط الوطنيّة السوريّة (الجامعة السوريّة بتعبيرات يوسف سلامة)[5]؛ تلك العقبة التي تتمثل في حضور -إنْ لم نقل طغيان- الخصوصيّة المذهبيّة للجماعة على الرغم من عروبتها وإسلامها وسوريّتها بالأصل.

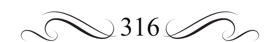
أمّا بالنسبة إلى منهج البحث، فإننا سنتحقق من فرضيّة البحث وسنجيب عن أسئلته بمنهجٍ وصفيّ بنائيّ يستخدم «الملاحظة بالمشاركة" المتبعة في الأنثربولوجيا، ثم تفكيك بعض الوثائق والمصادر التاريخيّة ومقارنتها لتبين حالات الولاء المتطورة.

وسنخلص إلى اقتراح "المواطنة الانتقاليّة" مفهوم إجرائيًّا قد يسهم في زحزحة العقبات الناتجة عن الأنثربولوجيا السياسيّة، لتطعيم مضمون الوطنيّة السوريّة بأفكار جماعاتيّة.

أولًا: مقدمة

"الموحدون الدروز" هو اسم علم. ويشير إلى جماعة أدانت بعقيدة التوحيد. فعن سؤال "من نحن؟" أجابوا بالإشارة إلى الشيء الذي له أكبر معنى بالنسبة إليهم. وغالبًا ما تُعرّف الجماعات بالرابط الأساس الذي يربط في

(5) يوسف سلامة، «الجامعة السوريّة»، مجلة قلمون، العدد الثاني، (2017)، ص14 وما بعدها. إذ قدّم فيها فكرة جامعة للسوريين تقوم على المواطنة المحايدة تجاه الأفراد والجماعات والإثنيات والطوائف، سماها «الجامعة السوريّة» كوعي مطابق للواقع قياسًا بالجامعة الإمبراطوريّة، القوميّة والإسلاميّة، ولهذا طرح حدود سايكس بيكو «الوطن الصغير» (ص19) مع وحدة الأراضي السوريّة (ص20)، ولكن مع الوطنية السوريّ (الدولة الوطنية) جاعلًا المكونات السوريّة صفةً لسوريّة: سوريون عرب، سوريون كرد، سوريون موحدون دروز...



ما بين أعضائها. ولذلك تميّز الموحدون الدروز بعقيدتهم، وعرفوا بها منذ بدء الدعوة إلى عقيدة التوحيد. فهذا يحيى بن سعيد الأنطاكي في كتابه «تاريخ الأنطاكي»[6]، الذي يبدأ في سنة938م وينتهي بسنة 1039م، يسميهم «الدرزيّة». حيث ورد في كتابه: "... قُتل فيها (القاهرة) جماعة من الدرزيّة". "وتزايد أمر الدرزيّة". "وأذاع بعض الدرزيّة...".

ومثل هذه التسمية تشير إلى قدمها أولًا، ونسبتها إلى الداعي محمد بن إسماعيل الدرزي ولقبه نشتكين على الرغم من عدم تفضيلهم لها ثانيًا، كما تشير إلى ربطهم بالرابط المذهبي كتمييزٍ لهم ثالثًا. فيحيى بن سعيد كان معاصرًا للفترة التي تحدث عنها لأنه توفى عام 458هـ (1067م).

وللمقارنة بمسألة التسمية الجماعاتيّة هذه، نجد تسمية البدو على سيل المثال ترتبط بنشاطهم الإنتاجي المعتمد على الرعي وتربية المواشي وعدم الاستقرار، أما العرب فيتميزون بقوميتهم، والمسلمون والمسيحيون واليهود يتميزون بدينهم، ولكن السنّة والشيعة والموحدين الدروز والإسماعيليّة والموارنة والكاثوليك... فيتميزون بمذهبهم. فالموحدون الدروز هم عرب ومسلمون أساسًا. وربما كان بعضهم من الفرس (مثل حمزة بن علي وسلمان الفارسي) والتُرك (مثل نشتكين الدرزي من بخارى في أوزبكستان) والكُرد (مثل آل جنبلاط=جان بولاد)[7]، ولكنهم وعلى الرغم من أصولهم العرقيّة ومناطقهم الجغرافيّة، فإنهم لم يتميّزوا بقوميتهم ولا بأوطانهم، بل بمذهبهم.

إنّ مجرد اعتناق عقيدة التوحيد جعل منهم أقليّة في صراع وتنافس مع المذاهب الأخرى. فانقادوا إلى التقية من جهة، وإلى الولاء للدولة التي عاشوا فيها -إن هي راعت خصوصيتهم- من جهة ثانية. ولا ننسى أنّ ظهور دعوة التوحيد ارتبط بصراع أربع دول وقتها: الفاطميّة، العباسيّة، الحمدانيّة، البيزنطيّة.

وقد حتّم عقيدتهم الروحيّة عن طريق «المجلس» أو دار العبادة، ورجال الدين عمومًا «مشايخ العقل الثلاثة"[8] خصوصًا، على بذل النفس رخيصة في سبيل العِرض والأرض و«الدين» (المذهب). وقادهم الفقر إلى طلب العلم والاغتراب الشيء الذي جعلهم على اطلاع واحتكاك بما يدور في العالم والعلم. وكانت "المضافة" مُعلِّمًا لهم لِما يدور فيها من أحاديث تفتخر بدور الجماعة والعائلة في التاريخ. ولعب إلغاء الطقوس الدينيّة عن غالبية أبناء وبنات الجماعة دورًا جعل منهم أقرب للحياة المدنيّة من الحياة الدينيّة، ولكن في مراحل الاسترخاء فحسب، ليعودوا إلى رابطي العقيدة والقربى وقت وقوع المخاطر المشتركة.

وبما أنّ العقيدة، أية عقيدة، تعتمد الإيمان لا البرهان، والإيمان يعتمد على الإرادة الحرّة الفرديّة، فإنّ إيمانهم ناتج عن كونهم يولدون على مذهب أسلافهم ولا يختارونه. ولذلك يجب التمييز بين من قبل دعوة التوحيد وأخذ الميثاق على نفسه وبين سلالتهم؛ وذلك لأنّ مَنْ آمن بالدعوة في البداية كان عن إردة حرّة، بينما ابنه وجد نفسه على هذه العقيدة بالولادة؛ ولذلك فهو ليس عن إرادة حرّة. فالموحد الدرزي هو من أبوين

(6) يحيى بن سعيد الأنطاكي، تاريخ الأنطاكي، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ط1(طرابلس-لبنان: جروس برس، 1990)، ص340. 344. 349. على التوالي.

(7) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، المجلد الثاني، ط1(بيروت: دار العلم للملاين، 1973)، ص631.

(8) ويمثلون رئاسة الهيئة الروحيّة. وهم ثلاثة في السويداء الآن يمثل كلّ منهم منطقة أو مقرن. وبدأت هذه الرئاسة الروحية في السويداء مع الأمير حمدان الحمدان 1803. وصفة العقل مستمدة من الاعتبارات العقليّة المبثوثة في عقيدة التوحيد. للاستزادة راجع: سلمان فلاح، «تاريخ الرئاسة الروحيّة ومشيخة العقل»، العمامة، http://www.al-amama.com/index.php?option=com_banners&task=click&bid=12

راجع أيضًا: https://youtu.be/COH71evzr7w?t=1025

موحدين درزيين، ولا يمكن لأحد أنْ يصبح موحدًا دزيّا باختياره هذا المذهب؛ لأنّ دعوة التوحيد قد أقفلت عام 1043م الموافق لعام 435هـ على يد بهاء الدين المقتنى[9]. وقد عُلِّقت الدعوة إلى عقيدة التوحيد ثلاث مرات[10].

ومن هنا حاول الموحدون الدروز إقامة الصلات بين معتقدهم الأنثربولوجيّ بالولادة، وخياراتهم السياسيّة القوميّة والوطنيّة. وهذا مما يضفي على هذا البحث في الأنثربولوجيا السياسيّة مشروعيته. فالموحدون الدروز هم كذلك بالولادة لا بالاختيار الحرّ. ففي "إسرائيل" مثلًا، يُصنف المواطنون إلى يهود وعرب ودروز وبدو. وكأن العرب والدروز والبدو ليسوا مسلمين! وكأن الدروز والبدو ليسوا عربًا! ومثل هذه التصنيفات، ناهيك عن أغراضها السياسيّة، ربما تستمد مشروعيتها من خصوصيّة الموحدين الدروز الروحيّة وخصوصيّة البدو الإنتاجيّة.

من هم الموحدون الدروز؟

الموحدون الدروز هم أتباع عقيدة التوحيد. وهي دعوة في مرحلة تاريخيّة سمح فيها باعتناق المذهب الذي أطلقه الحاكم بأمر الله الفاطمي. وهي عقيدة صوفيّة باطنيّة دعت إلى الله الواحد من جهة، ومن جهة أخرى إلى التوحيد بين التنزيل والتأويل لنقض الشريعة الظاهرة والشريعة الباطنة[11].

وتدعو دعوة التوحيد إلى تجلي اللاهوت في الناسوت (الصورة الناسوتيّة)[12]، وإلى التقمص؛ أي انتقال الأرواح بعد الموت إلى أجساد جديدة[13].

ولعقيدة التوحيد مصادر متنوعة[14]؛ فقد آلفت وجمعت بين الفلسفة اليونانيّة والعقائد الفارسيّة

(9) هو علي بن أحمد الطائي السموقي، أبو الحسن، بهاء الدين الملقب بالمقتنى، (979م-1043م). ولد بقرية سموقة من نواحي حلب. وهو من كبار أركان دعوة التوحيد وله عدد من «رسائل الحكمة» البالغة 111 رسالة. أرسل «سارة» ابنة أخيه لوأد الفتنة التي قام بها «سكين» أحد دعاته في وادي التيم 1035م. ولاه الحاكم أفاميا بعد إسقاط البيزطيين منها، وساهم في إسقاط أواخر عهد الدولة الحمدنيّة في حلب 406هـ. كما ساهم في خطف ولي عهد الحاكم عبد الرحيم بن إلياس عندما كان واليًا على دمشق لمحاكمته على يد الحاكم ثم أعاده الحاكم واليًا على دمشق حتى اختفى، فأسره علي الظاهر بمعيّة ست الملك أخت الحاكم وقتله وقيل إنّه انتحر. http://www.al-amama.com/

(10) المرة الأولى على يد الحاكم بأمر الله عام 409هـ بسبب خلاف نشتكين الدرزي مع حمزة بن علي على الإمامة. الثانية على يد بهاء الدين المقتنى بعد لغز احتجاب الحاكم بأمر الله أو قتله أو اختفائه 411هـ؛ لأنّ خليفة الحاكم علي الظاهر لإعزاز دين الله بطش بأتباع الدعوة حوالى سبع سنوات. والثالثة أيضًا على يد المقتنى فالزوزني والتميمي والقرشي والسامري ما عادوا للظهور منذ اختفاء الحاكم، وكان السبب عودة علي الظاهر للبطش بهم من جديد.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AF%D8%B9%D988%%D8%A9_%D8%A7%D984%%D8%AA%D988%%D8%AD%D98%A%D8%AF_(%D8%AF%D8%B1%D988%%D8%B2)

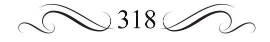
(11) بدوي، ص511.

(12) حامد بن سيرين، مصادر العقيدة الدرزيّة، ط1(ديار عقل-لبنان: دار لأجل المعرفة، 1985)، ص65.

(13) ولكن تقمص مع المحافظة على النوع فلا تتقمص روح الإنسان في جسد حيوان، وعلى الجنس فلا يتقمص الرجل بجسد امرأة أو العكس، وعلى الطائفة فالموحد الدرزي يتقمص موحدًا درزيًّا آخر (نموت ونخلق عند بعضنا)، وعلى عدم تحديد حدّ أخير لأنّ التقمص ليس من باب إعطاء الفرصة للموحد حتى يطهر نفسه خلال سبعة أجيال ومن ثم تعود إلى باريها، وإنما هو بوابة إلى حياة جديدة بعد الموت وهكذا دواليك. فالتقمص هو التناسخ، وأول ما قالت به هي المدرسة الأورفيّة التي ينتمي لها فيثاغور. ثم اعتنقها سقرط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين. وهو حالة دورانيّة من الخلق والموت تشكل روح الحياة وتستند إلى تحديد فلسفي للنفس يقول: «النفس جوهر بسيط خالد لا ينقسم». موسوعة الفرق: طائفة الدروز، «المطلب الثاني: التناسخ والتقمص والحلول»، الدرر السنيّة،

https//:dorar.net/firq3347/

(14) ابن سيرين، ص42 وما بعدها.



الهرمسيّة الفرعونيّة والهنديّة والسنيّة والشيعيّة والنصيريّة والفاطميّة والاسماعيليّة؛ وبين شخصيّة الحاكم بأمر الله، أو الخليفة الفاطمي السادس في مصر، أو الإمام السادس عشر عند الاسماعيليّة[15]. وقد انتشرت الدعوة بحسب «رسائل الحكمة»[16] في وادي التيم وجبل الشيخ وحلب وأنطاكيا وصفد والشوف وعرقوب والمتن واليمن والهند والمغرب العربيّ آنذاك.

إذًا يتميّز الموحدون الدروز بعقيدة التوحيد عن سواهم من أصحاب العقائد. وقد ربطتهم هذه العقيدة برابطٍ قوي تحوّل إلى نوع من العصبيّة بالتدريج تحت مبدأ «حفظ الأخوان»[17].

ولكثرة المحن والويلات التي تعرضوا لها اضطر الموحدون الدروز إلى التقية والتستر والنزوح مما أدى إلى تقوية علاقات القربى والأخوّة في الدين المنتشرة في جبال بلاد الشام.

إن مسلك التوحيد قديم ويرجع إلى أخناتون. ولكن الدعوة إلى عقيدة التوحيد بدأت علنًا، في عام 1017م الموافق لعام 408هـ (سنة الكشف)[18]. وهو العام نفسه الذي سلّم فيه الحاكم بأمر الله الإمامة لحمزة بن علي الزوزني. ثم عجّل في هذا العام نشتكين الدرزي بجهره بالدعوة، ثم دعا لنفسه إمامًا منافسًا لحمزة بن علي، ونكث عن دعوة التوحيد ليقتله حمزة بن علي الزوزني في اليوم الأول من عام 410هـ (1019م)[19].

من هنا فإنّ الموحدين الدروز عمومًا في المئة سنة الماضية، هم سليلةُ الذين أخذوا على أنفسهم الميثاق للحاكم بأمر الله ثم لحمزة بن علي الزوزني ثم لبهاء الدين المقتنى منذ ألف عام تقريبًا. فالتوحيد مذهب إسلاميّ صوفي باطنيّ في بلاد الشام حافظ على نفسه على الرغم من المحن التي تعرض لها.

---

(15) بدوي، ص573.

(16) هي النصوص المقدّسة عند الموحدين الدروز، كتبها بعض الدعاة لعقيدة التوحيد وكانت سريّة ثم انتشرت. يغلب عليها طابع علم الكلام (الفرق الكلاميّة) في مساجلاتها وبراهينها.

(17) وتعني الأخوّة في الدين، لا الأخوّة في الإنسانيّة؛ أي، الترابط الوثيق بين الموحدين ليصونوا ويناصروا بعضهم. وهي ثاني الخصال التوحيديّة من أصل سبعة بحسب رسالة «ميثاق النساء» وبحسب بدوي، ص511. أولها وأعظمها: صدق اللسان، وثانيها: حفظ الإخوان، وترك ما كنتم عليه وتعتقدوه من عبادة العدم والبهتان، ثم البراءة من الأبالسة والطغيان، ثم التوحيد لمولانا جل ذكره في كل عصر وزمان ودهر وأوان، ثم الرضى بفعله كيف ما كان، ثم التسليم لأمره في السر والحدثان. فيجب على سائر الموحدين والموحدات حفظ هذه السبع خصال والعمل بها وسترها عمن لم يكن من أهلها.

(18) مرت عقيد التوحيد بأدوار ستر وبأدوار كشف. فكانت دعوة التوحيد سريّة تعتمد النذر أو المبشرين، وانتقلت في هذه السنة إلى دعو علنيّة تعتمد الدعاة وتأخذ على الملبين لها «ميثاق ولي الزمان» وهو: «توكلت على مولانا الحاكم الأحد، الفرد الصمد، المنزه عن الأزواج والعدد. أقر فلان بن فلان، إقرارًا أوجبه على نفسه، وأشهد به على روحه، في صحة من عقله وبدنه، وجواز أمره، طائعًا غير مكره ولا مجبر. أنّه قد تبرأ من جميع المذاهب والمقالات والأديان والاعتقادات، كلها على أصناف اختلافاتها، وأنه لا يعرف شيئًا غير طاعة مولانا الحاكم جل ذكره، والطاعة هي العبادة، وأنه لا يشرك في عبادته أحدًا مضى أو حضر أو ينتظر، وأنه قد سلم روحه وجسمه وماله وولده وجميع ما يملكه لمولانا الحاكم جل ذكره، ورضي بجميع أحكامه له وعليه، غير معترض ولا منكر لشيء من أفعاله ساءه ذلك أم سره. ومتى رجع عن دين مولانا الحاكم جل ذكره الذي كتبه على نفسه وأشهد به على روحه، أو أشار به إلى غيره، أو خالف شيئًا من أوامره. كان بريئا من الباري المعبود، واحترم الإفادة من جميع الحدود، واستحق العقوبة من الباري العلي جل ذكره. ومن أقر أن ليس في السماء إله معبود، ولا في الأرض إمام موجود إلا مولانا الحاكم جل ذكره كان من الموحدين الفائزين.

كتب في شهر كذ وكذا من سنة كذا وكذا من سنين عبد مولانا جل ذكره ومملوكه حمزة بن علي بن أحمد، هادي المستجيبين، المنتقم من المشركين والمرتدين بسيف مولانا جل ذكره وشدة سلطانه وحده».

(19) حسب هانز فير نقله بدوي، ص553. وانظر أيضًا:

https//:www.marefa.org%/D8%A7%D984%%D8%B5%D981%%D8%AD%D8%A9%_D8%A7%D984%%D8%B1%D8%A6%D98%A%D8%B3%D98%A%D8%A9

حول تعدادهم ومناطق وجودهم في سوريّة

يتوزع الموحدون الدروز حاليًّا ما بين جبال سوريّة ولبنان وفلسطين المحتلة والجولان المحتل والأردن بنسبٍ متفاوتة. وتُشير التقديرات إلى أنّ سوريّة تضم النسبة الكبرى منهم؛ أي بين 40 بالمئة إلى 50 بالمئة من مجمل عددهم البالغ حوالي 1.5 مليون في جميع أنحاء العالم. ففي إحصاء 1947 بلغ عددهم في سوريّة 96641 من أصل 3043310. أمّا في لبنان بإحصاء 1944 بلغوا 71711 من أصل 1253992، بينما في إحصاء 1956 بلغوا في لبنان 88100 من أصل 1412000.

ووفقًا لمعهد واشنطن[20]، واعتبارًا من عام 2010، وهو العام الأخير الذي يتوافر فيه أرقام إحصاء موثوق للسوريين، وصلت أعدادهم في سوريّة إلى حوالى 700.000 نسمة. أي ما يعادل 3 في المئة أو 3.2 في المئة تقريبًا من إجمالي عدد السكان في سوريّة.

ففي محافظة السويداء التي ما زالت غالبيتهم تعيش فيها، بلغ عدد السكان الموجودين فعليًّا فيها آنذاك 375 ألف نسمة، بحسب معهد واشنطن، من أصل 476 ألفًا بحسب مركز الإحصاء 90- في المئة منهم موحدون دروز، و7 في المئة مسيحيون، و3 في المئة من السنّة. بينما كان عددهم في السويداء عام 1925م 52064 نفسًا منهم 44344 من الموحدين الدروز، و4654 من المسيحيين، و725 من السنّة، و2341 من «الغرباء»[21]. ويتصف موقف السويداء إجمالًا بالحياد الإيجابي من الثورة السوريّة 2011 كامتناع حوالى 40 ألفًا من شبابها عن خدمة الجيش بحسب أغلب الناشطين، والمشاركة في أعمال الإغاثة واستقبال النازحين من هول الحرب بشكلٍ كبيرٍ لا إحصاء دقيق لهم، ولكن ربما ينوف على 250.000 بحسب ناشطي الإغاثة من درعا والغوطة وحمص. ويحدّ السويداء من الشمال ريف دمشق ومن الغرب محافظة درعا ومن الجنوب والشرق المملكة الأردنيّة وذات المساحة[22] 5550 كيلو مترًا مربعًا وكانت عام 1925 7920 كيلو مترًا[23]. وتقلص المساحة ارتبط بتقسيم سايكس/بيكو بعد نزع منطقة الأزرق من السويداء، وبإتباع منطقة الزلف والمارّة بريف دمشق من قبل السلطات المحليّة في دمشق في الستينيات من القرن الماضي.

إنّ استقرار الموحدون الدروز في السويداء حديث بالمقارنة مع وجودهم في إدلب وجبل الشيخ، أو ووادي التيم وجبل لبنان، أو بفلسطين بين صفد وعكا. وربما بدأ التعرف على منطقة السويداء أيام ترميم قلعة صلخد على يد فخر الدين المعني الثاني 1625م[24]. وفي عام 1685م استقر الأمير علم الدين بن معن فيها، ثم وكّل بعد عودته إلى لبنان أحد الأمراء الحمدانيين واسمه حمدان الحمدان[25]. وفي عام 1711م في إثر موقعة «عين دارة" في لبنان بين اليمانيين والقيسيين، لجأ إلى السويداء أغلبهم. وأيضًا نزحوا إلى السويداء من حلب أو الجبل الأعلى

---

(20) فيبرُس بالونش، «الدروز والرئيس الأسد: حلفاء استراتيجيون»، معهد واشنطن لسياسة الشرق الأدنى، (2016)،

https//:www.washingtoninstitute.org/ar/policy-analysis/view/the-druze-and-assad-strategic-bedfellows

(21) حنا أبي راشد، جبل الدروز، ط1، (القاهرة: مكتبة زيدان العموميّة، 1925)، ص9.

(22) المكتب المركزي للإحصاء، (2010)، https://web.archive.org/web/20070610054048im_/http://www.cbssyr.org/images/artitle1.gif

(23) أبي راشد، ص8.

(24) بهيج عثمان، شفيق جحا، منير البعلبكي، المصور في التاريخ: قلاع فخر الدين، ج7، ط6، (بيروت: دار العلم للملايين، 1999)، ص57-59.

(25) شبلي العيسمي، داوود نمر، حمود الشوفي، محافظة السويداء، ط1، (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1962)، ص17.



(جبل السمّاق) ومن صفد في فسطين أيام أحمد باشا الجزار[26].

أمّا في محافظة ريف دمشق فهناك 250 ألفًا منهم يقيمون في ضواحيها مثل جرمانا، حي التضامن في مخيم فلسطين، صحنايا، الأشرفيّة، دير علي، وجديدة عرطوز. وكان موقفهم عمومًا مواليًا للنظام في التسع سنوات الأخيرة.

وفي محافظة القنيطرة يتوزع 30-40 ألفًا على الجانب الشرقي من جبل الشيخ في حضر ووادي العجم وحينة وعين الشعرا وحرفا وعرنا وريمي وبقعسم وخربة السودا ومغر المير (المغر) ورخلة والجديدة وعيسم والمقروصة وقلعة جندل. أمّا موقفهم فكان مواليًا للنظام أيضًا. وفي 2017/11/3 تعرضت حضر في التلول الحمر إلى هجوم من جبهة النصرة سمّوه «معركة كسر القيود عن الحرمون» جعل من تضامن الموحدين الدروز في فلسطين والجولان ولبنان في أعلى حالاته[27].

وفي محافظة إدلب يوجد حوالى 25 ألفًا من الموحدون الدروز في 18 قرية في جبل السمّاق (الجبل الأعلى) الذي يبعد حوالى 20 كم عن مدينة إدلب إلى الشمال الغربي الذي يحاذي مناطق حارم وكفرتخاريم وقورقونيا. وهذه القرى هي: بنابل، قلب لوزة، بشندلنتي، كفركيلا، عبريتا، جدعين، بشندلايا، كفرمارس، تلثيثا، حلله، كوكو، الدوير، عرشين، كفرربني، وَفيّ السهل، كفتين، بيرة كفتين، معارة الإخوان. وقفوا مع الثورة ضد الفرنسين أيام ابراهيم هنانو. وكان موقفهم إيجابي من ثورة السوريين ضد الاستبداد، ولكنه اقتصر على استقبال النازحين؛ الذين بلغ عددهم حوالى 17 ألفًا، وحماية الثوار، وتكذيب رواية بشار الجعفري عن السلاح الكيماوي[28] في مجلس الأمن، عندما اتهم أهالي قلب لوزة بتخزين شحنة كيماويّة قادمة من أدلب حسب زعمه. ولكن فرضت عليهم جبهة النصرة على خلفيّة مذهبيّة التقية وفجّرت (المجالس) أو دور العبادة. وكان لقتل 23 مدنيًّا في قلب لوزة في 10 حزيران/يونيو 2015م أسوأ وقع في نفوس الجميع، فقد تبين أن المسؤول هو أحد أمراء جبهة النصرة مع مجموعته. وقد اعتدوا على المدنيين اعتداءً لا يجيزه شرع، ولا يقره قانون، ولا يعترف به تقليد سوريّ ولا تقتضيه مقتضيات الثورة التي نادى السوريون بها بالحرية والكرامة والشعب الواحد، إلى حدِّ إدانة بعض الفصائل الكبرى «السنيّة» له[29]. فجاءت حادثة قلب لوزة مناقضة تمام المناقضة لشعارات الثورة، فلا غرو إذا نقم الموحدون الدروز من مرتكبي هذه المجزرة وتأثيرها في سيرورة الثورة عمومًا.

وفي الجولان المحتل أربع قرى تضم حوالى 30 ألفًا يتوزعون في مجدل شمس -التي تضم نصفهم تقريبًا- وتضم قرى بقعاثا ومسعدة وعين قنيا النصف الآخر. كانوا قد رفضوا الهوية الإسرائيليّة في ثمانينيات القرن العشرين. وناصروا النظام في ثورته المضادة للثورة السوريّة 2011.

تعيش أغلبية الموحدين الدوز على الزراعة والوظائف الحكوميّة والاغتراب. وقد غيّرت الحرب على مدار تسعة أعوام التوزيع السكاني لهم بسبب نزوحهم من إدلب والقنيطرة وريف دمشق إلى السويداء. ولا سيّما التغيّر في السويداء التي استقبلت -إضافة إلى الموحدين الدروز- نازحين سنّة عندما لجأ كثير من أسرها خوفًا من

---

(26) المرجع نفسه، ص17-18.

(27) https://youtu.be/PK2UYEFmmHM?t=108

(28) https//:youtu.be/SD07iOzxxKA?t191=

(29) https//:arabi21.com/Content/Upload/Editor/Image1_620151223711.png



النظام وداعش والنصرة. في سوريّة الآن لا يعتمد النشاط الإنتاجي لأعضاء الجماعة على العقيدة والقربى، بل يعتمد على الكفاح الفردي والكفاءة الفرديّة على الرغم من استمرار التوريث للملكيّة ورؤوس الأموال. ولكن ما زالت مسألة المكانة والزعامة تعتمد على علاقات الدم والنسب والقربى. وما زال رابط العصبيّة يعتمد على مضمون عقيدة التوحيد.

ثانيًا: تعريف أنثربولوجي للموحدين الدروز

على مدار ألف عام ارتبط الموحد ون الدروز ببعضهم بواسط رابطي العقيدة والقربى. وتحوّلوا تدريجيًّا إلى "جماعة مُتخيّلة" بحسب مصطلحات بندكت أندرسون[30]. فهم جماعة بفضل الأخوّة في الدين وسلسلة القربى مهما يكن من عدم المساواة والاستغلال الفعليين السائدين. ومثل هذه الأخوة وهذه السلسلة هما من جعلتهم يَقتلون ويُقتلون في سبيل تخيّلاتها المحدّدة. وهي جماعة مُتخيّلة لأنّها تتخيل حدودًا جغرافية لها، وسيادة على حدودها وأعضائها. وبهذا تشكّلَ رابط توحيدي درزي يستحوذ على ولاء أعضاء هذه الجماعة المتخيّلة. وارتبط أعضاء الجماعة بعضهم ببعض بواسطة كلٍّ من عقيدة التوحيد كرابط روحيّ يحث على «حفظ الأخوان" بما يتضمنه من عصبيّة، ونظام القربى الذي يدعم ابن العم على الغريب بما يتضمنه من حميّة وعلاقات عائليّة ونسب ودم ومصاهرة. وقد حاولت هذه الجماعة المحافظة على خصوصيتها الأنثربولوجيّة في مواقفها وتحالفاتها بقدر المستطاع. وتجدر ملاحظة أنّ الرابطين -العقيدة والقربى- رابطان أنثربولوجيّان يتحصلان بالولادة لا بالاختيار. فليس ثمة رموز لهذه الجماعة تفوق أضرحة الأولياء (المُزر) وراية «الخمس حدود"[31] وعلاقات القربى و«مشاهد الشهداء»[32] وذكرى الأجداد والآباء.

كما يربطهم رابطان بالاختيار السياسيّ هما الربط لقومي العربي والرابط الوطني السوري مع التشديد على خصوصيتهم العربيّة والإسلاميّة كجماعة دينيّة/سياسيّة ضمن هذين الرابطين أيضًا. وما انتشار «المشاهد» و المجسمات للشهداء القومين والوطنيين في مختلف بلدات السويداء -مما لا نجد مثيلًا له في المحافظات السوريّة كافة- إلّا تأكيد على خصوصيّتهم العقيديّة والقرابيّة.

وعلى مثل هذه الروابط يقوم ولاؤهم أو ثورتهم أو حيادهم. فيعقدون التحالفات والصداقات مع جيرانهم (الحوارنة والبدو وريف دمشق) ومع الحكومات، أو يناصبونها العداء أو الحياد بأقل تقدير. وتكمن خصوصيتهم في تحويل رابطي العقيدة والقربى إلى رابطٍ للجماعة السياسيّة. وعلى الرغم من كونهم أقليّة إلّا أنّهم من دون عقدة الأقليّات التي تطلب الحماية والتقسيم. إنّ الولاء الأوليّ للموحدين الدروز هو الولاء للعقيدة وللقرابة (للجماعة). أمّا الولاء الثانوي فهو للقوميّة العربيّة وللوطنيّة السوريّة ولكنهما مطعمتين بالنكهة الخصوصيّة للولاء الجماعاتي. وقد تجسد دور كلٍّ من عقيدة التوحيد وعلاقات القربى في مشايخ العقل ومشايخ الدين وزعماء

(30) بندكت أندرسون، الجماعات المُتخيّلة، ترجمة ثائر ديب، ط1(بيروت: قدمس للنشر والتوزيع، 2009)، ص52.

(31) راية من خمسة ألوان ترمز إلى خسة حدود وهي بالترتيب من الأعلى إلى الأسفل: الأخضر (العقل/هادي المستجيبين، حمزة بن علي)، الأحمر (النفس/التميمي، أبو إبراهيم إسماعيل بن حامد)، الأصفر (الكلمة/ القرشي، أبو عبدالله محمد بن وهب) الأزرق (السابق/السامري، أبو الخير بن عبد الوهاب)، الأبيض (التالي/ المقتنى، بهاء الدين السموقي). https://dorar.net/firq/3349

(32) المشهد هو نصب تذكاري بمجسمات مختلفة يقع في مداخل المدن والبلدات للشهيد إذ يضعون رفاته به. ومن الممكن أنْ يكون مشهد (مجسم) طائرة إذا كان الشهيد طيارًا أو دبابة إذا كان رامي دبابة أو سائقها وقس على ذلك.



العائلات وفي كون العقيدة والقربى شكلّا الخيط الناظم للجماعة والرابط بين أعضائها. ولهذا كان البحث في الأنثربووجيا السياسيّة للتفريق بين الولاء الجماعاتيّ وبين الولاء الفرديّ.

على سبيل المثال لاحظوا كيف يعمل نظام القربى:

اختلف سلطان الأطرش مع ابن عمه الأمير سليم الأطرش عام 1918م؛ لمناصرة سلطان للثورة العربيّة بقيادة الشريف حسين، ولمناصرة سليم للدولة العثمانيّة. وهذا الخلاف موثق بالرسالة التي أرسلها سليم من قرية عرى، وردّ عليها سلطان برسالة من قرية القريَا.

ولكن بعد هذا الخلاف اجتمعا. وفي هذا يقول أبي راشد[33]: "عند وصول الأمير فيصل، إلى دمشق في 10 أكتوبر (تشرين الأول) سنة 1918 اجتمع حزب سلطان باشا وحزب الأمير سليم، في فندق واحد، متصافحين متحدين، بعد أنْ كانوا منقسمين إلى حزبين، حزب عربي، وحزب تركي والفضل بهذا راجع لاتحادهم المتين الذي لا يمكن لقوةٍ أنْ تفصم عراه. وفي الاجتماع، تقرر زيارة الأمير فيصل، وأنْ يتقدم الجميع بالتشريفات الأمير سليم، بصفته شيخ مشايخ الجبل. فتأمل!!!؟".

أمّا بالنسبة إلى دور العقيدة فنجدها جليّة في المهمة التي دعت إليها حركة «مشايخ الكرامة»، وهي حماية «الأرض والعِرض والدين»[34]. وخير مثال على دور رابط العقيدة هو "الفزعة" في هبّتهم منفردين، من دون مساعدة النظام أو روسيا أو إيران أو حزب الله، للتصدي لـ"داعش" عندما هاجمت السويداء 2018م. ولكن، إذ يرى الباحثان يوسف فخر الدين وهمام الخطيب أنّ هذه المهمة طبقت على الأرض في معركتي «الحقف» و«شقا» وقبلهما في معركة «داما»، وأنّها لاقت استحسانًا عند الجمهور العريض من الموحدين الدروز؛ لأنّها طرحت الشيء المشترك بينهم. فيجب أنْ نذكر أنّ هذه المعارك المشار إليها تم خوضها بقيادة قوات النظام وتحت رايته التي ما زالت موضع خلاف. ثم أنّ الشيء المشترك هو مع السوريين لا مع الموحدين الدروز فحسب. وأظن أنّ مثل هذه «المحليّة» هي السبب الأساسي -علاوة على بطش النظام- في تراجع هذه الحركة وانكماشها. فوحيد البلعوس مثلًا رفض مشاركة الجيش الحرّ في مطار الثعلة، ورفض رفع علم الجيش الحر. بينما سلطان الأطرش وحمد البربور رفعا علم الثورة العربيّة فوق داريهما مع البيرق المحلي للقريّا وأم الرمّان. ولكن البلعوس رفع علم النظام في البداية ثم رفع علم «الخمس حدود» تثميلًا لطائفة الموحدين الدروز.

يلخص سلطان الأطرش خصوصيّة الموحدين الدروز بقوله: «وعليه إذا أرادت فرنسا أنْ ترفع راية السلام على هذه الربوع فأنا أول من يخضع للحق بشرط أنْ تحفظ عِرضنا وعقائدنا واستقلالنا»[35]. ويفسر الرابط الروحي كيف أنّ رسالة إلى الهند من بهاء الدين المقتي منذ ألف عام إلى ابن سومر راجبال[36] جعلت من موحديها يجمعون التبرعات إلى موحدي السويداء في هذه المرحلة؟! وإذا كنا نتفهم مساعدات موحدي لبنان أو فلسطين أو الجولان أو الأردن للروابط الكثيرة بينهم، فإنّ غياب هذه الروابط مع موحدي الهند يجعنا نقدر دور الرابط

(33) أبي راشد، مرجع سابق، ص100-101.

(34) يوسف فخر الدين، همام الخطيب، «التوظيف في الصراعات الضديّة: سلطة الأسد و«تنظيم الدولة الإسلاميّة» في محافظة السويداء»، مركز دراسات الجمهوريّة، (2020)، ص29.

(35) أبي راشد، ص128.

(36) ففي سنة 427 هـ 1036 م أقام بهاء الدين المقتنى في الرملة حيث وفد عليه موفد الأمير جاتا بن صومار راجا بال وسلّمه كتابا من الأمير الهندي، والمقتنى كان قد وجّه الرسالة السادسة من المجموعة الثالثة إلى الموحدين في الهند وسماها «رسالة الهندي».



الروحي حق تقديره.

لا نلوم أبناء وبنات طائفة الموحدين الدروز إنْ قلنا أنّ الجميع عاد إلى مضارب طائفته وأقاربه. ولكننا نريد أنْ ندلِّل على أنّ مثل هذا الاحتماء المبرر يحمل في طياته علاقة طرديّة؛ بمعنى أنّه كلما زاد تراجع الدولة زاد معه تراجع الناس إلى طوائفهم وأقربائهم. وعلاقة عكسيّة؛ أي أنّه كلما ضعفت الدولة استقوى نظام العقيدة ونظام القربى أو استقوى الرابط العقيدي والعائلي. فعند المدّ الوطني والسياق الدولي المناسب تتراجع الولاءات الما قبل وطنيّة. وعند المد القومي والسياق الدولي المناسب تتراجع الولاءات الما قبل قوميّة. ولذلك تعمل سلطة الاستبداد والفساد، والاستعمار والتدخلات الدوليّة على إثارة الفتن العقائديّة والعائليّة لتضمن عدم تقدم مكوناتها الاجتماعيّة في التعاون مع بعضهم لإنتاج نظام حكم يجعلهم متساوين فيما بينهم. ولذلك تقوم هذه السلطات بالتقرب من مشايخ العقل ومن زعماء العائلات.

ولامتداد الموحدون الدروز في بلاد الشام وبعض دول الاغتراب، ولعمق الرابط الروحي جعل من قرارهم في سوريّة ليس محليّا صرفًا ناتجًا عن اتفاق وتشاور ومصلحة عامة، وإنما يخالطه تدخلات دوليّة يقودها طريف وعلي معدي في فلسطين وجنبلاط وأرسلان ووهاب في لبنان. فبتدخلهم هذا في موحدين سوريّة يجعلون الحضور الخارجي فعلًا مذررًا لهم ومعيقًا لحيادهم الإيجابي. وهذا يجد تجسيدًا له في التبرعات الماليّة الكبيرة التي وصلت إلى المحافظة طوال الأعوام التسعة المنصرمة.

وعلى الرغم من أن خلافات الموحدون الدروز في السويداء مع جيرانهم الحوارنة أو البدو كثيرة إلّا أنّها لم تكن يومًا خلافات طائفيّة، بل خلافات قبليّة وعشائريّة على الأرض والزعامة والمكانة والماء والكلأ والرعي مثلما حصل عام 2000 بينهم وبين البدو. والدليل على هذا أنّ لا حرب حصلت مع المسيحيين أو السنّة في السويداء. فالعداء «لم يكن طائفيًا بل قبليًا واقتصاديًا» بحسب الرحالة برِ كهارت[37] الذي زار المنطقة عام 1810م.

وهذا بخلاف الصراع مع أديب الشيشكلي الذي كان سياسيًّا بالنسبة إلى السويداء، ولكنه طائفيًّا بالنسبة إلى الشيشكلي. فسلطان الأطرش يرفض قتال الجيش السوي 1954 بحجة أنّهم «أبنائنا». بينما الشيشكلي يقول السويداء "رأس الأفعى" ويلفق التهم على معتقدهم وخيانتهم كطائفة لأنّه توقع تمرد جبل الدروز عليه. فسلطان الأطرش لم يهنئه بانقلابه لأنّ ميوله هاشميّة، كما عارض منصور بن سلطان الأطرش بسم حزب البعث سياسة الشيشكلي فقام باعتقاله[38]؛ ولذلك «حشد حملة قوامها عشرة آلاف مقاتل مزودين بأحدث الأسلحة الآليّة والسريعة يساندها سلاح الجو وأمر باعتقال سلطان الأطرش وغيره من زعماء الجبل» [39].

بينما يرى منير الخطيب أنّه صراع سياسيّ عى الرغم من محاولات الشيشكلي إلباسه ثوبًا طائفيًّا: «حتى أن أديب الشيشكلي» «العلماني المتطرف»، عندما جرّد حملة عسكرية لتطويع جبل العرب، لم يفعل ذلك كون الجبل معقلًا للدروز، بل بوصفه رأس الحركة السياسية المعارضة لحكمه، حيث كان يردد باستمرار: «إن أعدائي كالأفعى، ذيلها في حلب وبطنها في حمص ورأسها في الجبل، فإذا قطع الرأس ماتت الأفعى». هذا اعتراف من رئيس السلطة آنذاك، بالدور الوازن لأهل الجبل، الذي أخذوه بموافقة ورضا القوم الأكثري. وكان هدف

(37) العيسمي، مرجع سابق، ص21.

(38) باترِك سِل، الصراع على سوريّة، ترجمة، ط1(دمشق: دار طلاس، 1986)، ص178 وما بعدها.

(39) فضل الله أبو منصور، أعاصير دمشق، كتاب إلكتروني من مدونة أبو عبدو البغل، ص110-111.



حملة الشيشكلي تقليص هذا الدور بصفته السياسية وليس بصفته المذهبية»[40].

ثالثًا: دور الولاء الجماعاتي للموحدين الدوز في سوريّة خلال قرن

عام 1920م وجد السوريون -بمختلف طوائفهم وقومياتهم- أنفسهم أمام سورية جديدة تختلف حدودها الجغرافيّة بشكلٍ كبير عمّا عرفوه سابقًا. ففي 8/آذار/مارس/1920م استقلت سوريّة عن العثمانيين؛ أي تأسست سوريّة كدولة على حدود سايكس/بيكو فعليًّا. أمّا نظريًّا فكانت قد تأسست على الولايات العثمانيّة أو ما يسمى بلاد الشام. وفي 24/تموز/يوليو/ 1920 استشهد يوسف العظمة وزير الحربيّة في حكومة الملك فيصل في معركة ميسلون ضد الانتداب الفرنسي بقيادة الجنرال غورو آنذاك. وفي 28/تموز/يوليو/1920 حلّت فرنسا المملكة العربيّة السوريّة. ولقد ارتبطت أحداث عشرينيات القرن العشرين بأحداث كبرى أثرت في سوريّة. مثل انهيار الدولة العثمانيّة، وبروز الثورة الاشتراكيّة، وتشجيع مبادئ ولسون لاستقلال الشعوب وحقها في تقرير مصيرها، وهيمنة "الأمن البريطاني" (Pax Britannic)[41].

دخل الموحدون الدروز عشرينيات القرن الماضي على أرضيّتين: مقاومة العثمانيين ومناصرة العروبة. فقد شارك سلطان الأطرش ورفاقه في الثورة العربيّة بقيادة الشريف حسين لتحرير سوريّة من المحتل العثماني وتحقيق الاستقلال المنشود[42] ورفع العلم العربي على دمشق قبل وصول الإنكليز[43]. وقد كان للموحدين معارك عدة سابقة ضد العثمانيين الذين أعدموا ذوقان الأطرش، والد سلطان، ويحيى عامر عام 1911. وقد تصدوا لحملة إبراهيم بن محمد علي في اللجاة عام 1836 بسبب جمع السلاح والخدمة الإلزامية في الجيش وجباية الضرائب[44]. وهذا عزّز مكانتهم وحدد دورهم في بناء الوطنيّة السوريّة بمقارعة الاستعمار في بدايات القرن.

لاقى الموحدون الدروز العروبة في ثلاث محطات هي الثورة العربية وقضية فلسطين ومشروع الوحدة العربيّة. ولاقوا الوطنيّة السوريّة في استقلال سوريّة التام عن الفرنسيين وقبولهم الولاء لها. ولكنهم أضافوا خصوصيتهم بوصفهم جماعة أنثربولوجيّة. فأكدوا في السويداء نديّتهم تجاه العرب والفرنسيين والإنكليز لأنّهم وعوا مكانتهم الاستراتيجيّة. كما نجد في بعض بنود الاتفاق بين الموحدين الدروز والملك فيصل عن طريق نسيب البكري الثوري من القابون في ريف دمشق:

«أولًا- استقلال جبل الدروز سياسيًّا، وإداريًّا مع حفظ جميع التقاليد والعادات المرعيّة بين العشائر.

ثانيًا- إيجاد العلاقات الوديّة، والمحالفة الثلاثيّة، بين الحجاز، وسوريّة، وجبل الدروز عى نقاط ثلاث:

1 - العرب تساعد الدروز، والدروز تساعد العرب، عند اللزوم.

---

(40) منير الخطيب، «القوم الأكثري والأقليّات (الدروز نموذجا)»، جريدة الحياة، 16 كانون الأول، (2011).

(41) خلدون النقيب، الدولة التسلطيّة، ط1(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1991)، ص71. ويعني هيمنة استراتيجيّة سياسيّة واقتصاديّة في بلدان المشرق العربي؛ أي عهد بريطانيا العظمى في سوريّة وفلسطين والعراق والأردن والحجاز ومصر أسوة بـ«الأمن القومي الأميركي» فيما بعد.

(42) أبي راشد، ص97.

(43) العيسمي، ص51.

(44) أبي راشد، ص47-48.



- 2 - لا سلطة فعليّة، أو عسكريّة، لحكومة من الحكومتين، السوريّة والحجازيّة على جبل الدروز.
- 3 - إنّ الدروز تعتبر الأمير فيصل أميرًا على سوريّة ولكنها لا تعتبره أميرًا على الجبل، إلّا من الوجهة الأدبيّة، والعلاقات الوديّة والتشريفيّة»[45].

لاحظوا التشديد على خصوصيتهم، والنديّة تجاه الحجازيين والسوريين والتمايز تجاه العرب. وجدير بالذكر أنّ القوميّة العربيّة لم تكن متبلورة آنذاك، ولا الدولة السوريّة التي كانت جزء من فلسطين والأردن ولبنان.

في 20 ديسمبر 1921 عقد الموحدون الدروز في السويداء مؤتمرًا عامًا. وأهم ما ارتأوا فيه:

"1 - حكومة جبل الدروز، هي حكومة شوريّة، ومستقلة استقلالًا داخليًا تامًا. -2 تقبل حكومة الجبل الانتداب الفرنساوي بشكلٍ لا يمس استقلالها... -8 لا يحق للحكومة المنتدبة المداخلة بأمور الجبل ولا تجنيد أهالي حبل حوران، ولا تنزع السلاح منهم... "[46]. وقد حصل جبلهم على استقلال إداري من الجنرال غورو. وفي 6 مايو/أيار 1921. وانتُخبَ نواب المجلس النيابي في السويداء[47]. وقد عزّز من هذه المنزلة الاستراتيجيّة دورهم في الثورة السوريّة الكبرى بقيادة سلطان الأطرش ضد الاحتلال الفرنسيّ.

وقد عزى الباحثان، إياد العبدالله وعبدالله أمين حلاق، أسباب المعارك الكثيرة التي خاضها الموحدون الدروز في السويداء إلى عاملين اثنين[48]:

أولهما هو «لم تكن جميع أراضي الجبل (السويداء) التي نزل فيها الدروز الوافدون بلا أصحاب، بل كان هنك بعض المسيحيين، وعشائر بدويّة، كما كان بعضها مملوكًا أو مسكونًا من قبل الحوارنة (سهل حوران أو درعا)».

وثانيهما هو «النزوع الاستقلاليّ الذي تميز به دروز جبل حوران، وعدم رضوخهم بسهولة لأي سلطة خارجيّة، ما أدخلهم في حروب وانتفاضات ضد العثمانيين وابرهيم بن محمد علي باشا، ثم الفرنسيين». ويجب الّا نفهم عبارة «النزوع الاستقلاليّ» الواردة في الاقتباس بمعنى النزوع الانفصاليّ، وإنما بمعنى التشبث بخصوصيّة الجماعة؛ لأنّها رفضت دولة الدروز الفرنسيّة وأصرّت على الارتباط «بأمنا سوريّة» حسب تعبيرات سلطان الأطرش في البداية وفهد البلعوس زعيم «حركة رجال الكرامة» مؤخرًا.

كانت إحدى المشكلات التي امتاز بها القرن المنصرم في سوريّة هي غياب الاندماج الوطنيّ بين أفراده ومكوناته وجماعاته؛ أي إنّه امتاز بغياب المواطنة التي تساوي بين حقوق الأفراد جميعًا في البلد الواحد (وهل اختلف الأمر الآن؟!). ولهذا غابت (الفرديّة وحقوق الأفراد المتساوية) بينما استمرت الجماعاتيّة بفضل مهادنة السلطات لزعمائها الروحيين والسياسيين. ولهذا غاب الأفراد والمواطنين، وكثر التفريق بين الجماعات المذهبيّة كالسنّة والعلويين والموحدين الدروز... وكذلك بين الفئات الاجتماعيّة؛ فالذكور غير الإناث، والفقراء يختلفون عن الأغنياء، والمتدينون أعلى من غيرهم، والريفيون أدنى من المدنيين وهكذا... الشيء الذي خلق العقبات أمام

(45) المرجع نفسه، ص54-55.

(46) المرجع نفسه، ص131.

(47) أبي راشد، ص136.

(48) إياد العبدالله، عبدالله أمين حلاق، «دروز سوريّة»، موقع الجمهوريّة، (2017)، https://www.aljumhuriya.net/ar/36883

تجسيد «جامعة سوريّة» على الرغم من تبلورها في الخطاب. وجعل من السوريين في صراع مستمر على المكانة والكرامة في ما بينهم بوصفهم سوريين من جانب، ومع الآخرين بوصفهم مستعمرين ومتآمرين من جانب آخر.

ثار الموحدون الدروز بقيادة سلطان الأطرش على الانتداب الفرنسي لاعتدائه على خصوصيّتهم. وأكدوا الاستقلال التام لسوريّة. وأقام وجهاء الجبل علاقات تجاريّة مع تجار من العائلات الدمشقيّة الحديثة في الميدان التي لم تخدم بيروقراطيًا في الدولة العثمانيّة مثل آل المهايني وآل السكّر (سنّة) وآل عفلق وآل الشويري (مسيحيّة). ولكنهم لم ينسجوا علاقات تجاريّة مع العائلات البارزة لأنّ تلك العائلات استشعرت الخطر الذي يتنامى عند وجهاء الموحدين الدروز. وعلى الرغم من فشل الثورة السورية في نهاية الأمر، فإنها أثرت بشكل دائم في جذب المناطق المتباينة بعضها إلى بعض، وكسرت بعض الحواجز بين الريف والمدينة. وتنامت فكرة الأمة العربية السورية، "إذ سمحت للسوريين بتخيل أنفسهم كأمة واحدة". وكريفيّون قام تجار دمشق الجدد بدعمهم لتعميم الثورة وتحرير البلاد ولم تكن ثورتهم طائفيّة كما أدّعت فرنسا وكتّاب السياق الاستعماري؛ لأنها ربطت بين المطالب الوطنيّة وبين الخصوصيّة المناطقيّة ولكنها فشلت في اختراق دمشق ثوريًا كما فشلت دمشق في اختراق السويداء تجاريًّا. وعلى الرغم من هذا ثمة تحالفًا مسكوتًا عنه بين السنّة وبين الموحدين الدروز. ومن هنا نثبت أنّ ولاءهم معطى تاريخي غير ثابت. على الرغم من أنّ الثورة كانت ريفيّة إلّا أنّها ساهمت في تأسيس الجماعة السوريّة المُتخيّلة بعكس سياسة الأعيان ومصالحها الضيقة في التحالف مع الاستعمار حسب مايكل برفنس[49].

وفي خضم الصراعات مع الآخرين تم التشكيك بعروبة الموحدين الدروز وبوطنيتهم وإسلامهم. ولكن العروبة والإسلام رافقت الموحدين الدروز ولا خلاف عليهما، وإنما الخلاف على تفردهما بخصوصيّتهم في بوتقة الوطنيّة والعروبة والإسلام.

بعد الاستقلال لم تتناسب حصتهم مع حجم تضحياتهم ومنزلتهم وقيادتهم للثورة. اختلفوا مع شكري القوتلي عام 1947 على قوله "الدروز خطيرون" ومحاولاته تعديل الدستور حتى يمدد زمن رئاسته وعلى الانتخابات التي ألغيت. وبما أنّ الأمراء وزعماء العائلات والباشوات والباكوات من ممثلي طائفة الموحدين الدروز سياسيًّا، كانوا يختلفون في ما بينهم في القضايا المصيرية كالحرب العالميّة الأولى والثانية والاستعمار و الاستقلال... فقد تصدوا لظلم عائلة الأطرش واحتكارها للمناصب، وحرّض القوتلي على أحداث "الشعبيّة والطرشان" 1947. وهي اشتباكات مسلحة بزعامة حسين الشوفي وحمزة درويش وصالح عزيز ضد آل الأطرش طلبًا للمنزلة والنفوذ اللذين يقوضان احتكار العائلة الطرشانيّة. وقد جرت في ست قرى للجم نفوذ آل الأطرش، نتيجة علاقتهم الجيدة مع الأسرة الهاشمية، ودعمهم لمشروع الهلال الخصيب. وعلى الرغم من وجود فرق من الجيش بقيادة وزير الدفاع، أحمد الشراباتي، إلا أنه لم يتدخل بناءً على أوامر القوتلي، حتى يظهر انكفاء آل الأطرش مقابل الشعبيين، فإذا انكفؤوا احتلّ الشرباتي الجبل وطرد آل الأطرش منه؛ غير أنه مع تقدّم آل الأطرش على الشعبيين، سحب الشرباتي قواته من الجبل تاركًا الدروز لكي يعقدوا الصلح فيما بينهم. وساعدت هذه «المكيدة بين الدروز»، على إنجاح انقلاب حسني الزعيم الذي أطاح بالقوتلي[50].

وعلى الرغم من مشاركة بعض الضباط المحسوبين على السويداء، مثل فضل الله أبو منصور وأمين أبو

(49) نيروز ساتيك، «الثورة السوريّة الوطنيّة وتنامي الشعور القومي»، عمران، العدد 2/6، (2013)، ص191 وما بعدها.

(50) سِل، ص179-180.



عساف وحمد الأطرش وشوكت شقير رئيس أركان الجيش (من موحدي لبنان) في الانقلابات الأربعة (انقلاب الزعيم والحناوي والشيشكلي والانقلاب على الشيشكلي)، إلّا أنّ هذا لم يعفِ السويداء من هجوم الشيشكلي عليها لتنحسر مكانتها الاستراتيجيّة[51]. وبذلك ازدادت منزلة الأفراد بوصفهم مواطنين على حساب الجماعة. فبدأ ولاؤهم ينزاح تجاه الدولة السوريّة كما بدأت سيرورة تحوّلهم إلى مواطنين يعترفون باحتكار الدولة للعنف، فيدفعون الضرائب، ويخدمون في الجيش، ويسلمون السلاح، ويُقاضون أمام المحاكم السوريّة باستثناء المحكمة المذهبيّة المختصة بالأحوال الشخصيّة من مثل قضايا الزواج والطلاق والميراث.

تجدر الإشارة إلى أنّ المشكلة التاريخيّة التي واجهتها هذه الجماعة والمتجسدة في دفع الضريبة وخدمة الجيش وتسليم السلاح، لم تعد مشكلة مع الحكومات السوريّة. ومن هنا نقول إنّهم شدّدوا على خصوصيتهم المذهبيّة، ولم يسعوا إلى الانفصال.

ومع الوحدة شعروا بالفخر القومي بوصفهم عربًا. وشاركوا بفعاليّة بعد الانفصال، ولا سيّما مع «ثورة آذار» والانقلابات حتى السبعينيات. فشاركوا بحضور قوي في حزب البعث وفي الانقلابات التي حصلت في سوريّة عبر ضباط مثل سليم حاطوم وفهد الشاعر وعبد الكريم زهرالدين وحمد عبيد، وسياسيين مثل منصور الأطرش وحمود الشوفي وشبلي العيسمي.

اتسم تعاطي السلطات المختلفة والمتعاقب بمدِّ الجسور مع أطراف من المجتمع المحلي من المفترض أنْ تضمن تحريك الطرف الآخر كلما انفجر الوضع أو إسكاته. فاستمالت مشايخ العقل وزعماء العائلات من أمراء وباشوات وباكوات، لضبط الموحدين الدروز ولجم إيقاع المتنورين من الشباب والشابات. وهذا ما يفسر مثلًا إلقاء «الِحرْم"[52] الديني على سلطان الأطرش لأنّه تمرد على الفرنسيين سنة 1922م[53]. أو إلقاء مشايخ العقل (أبناؤهم) الحرم على وحيد البلعوس أيضًا عام 2014م، إذ توسط له الشيخ ركان الأطرش من خلوته ليتراجعوا عن حرمهم. ليعود الشيخ ركان نفسه ويطلب من أهالي السويداء السكوت، وهم في حال غليان تكاد تسقط النظام في السويداء في إثر اغتيال البلعوس وتفجير المستشفى الوطني قائلًا: «حرام وغضب الله على اللي بيطلع من بيتو" في 2015/9/4.

في الثلث الأخير من القرن العشرين انحسرت منزلتهم الاستراتيجيّة نهائيًّا بعد حركة 23 شباط 1966 في إثر اعتقال سليم حاطوم لصلاح جديد وتهديد حافظ الأسد وزير الدفاع آنذاك للسويداء بالقصف في حال لم يُسَلَّم. ثم سُلِّم ولجأ سليم حاطوم إلى الأردن ليعدم بعد عودته للمشاركة في حرب1967. ومع "الحركة التصحيحية" بدأ تراجع دور العقيدة والقربى في ولاء الموحدين الدروز. واقتصر أمرُ القربى على صناديق العائلة وبعض الحساسيّات والمحسوبيّات، وأمرُ مشايخ العقل على التمجيد بحافظ الأسد. واستمر الوضع حتى قيام الثورة السورية 2011 ليعود دور العقيدة والقربة إلى الظهور مجددًا.

حصل الموحدون الدروز في هذه السيرورة على حقوق ثقافيّة في المعتقد ومال الوقف وإقامة الشعائر المذهيّة،

---

(51) سِل، ص179. «أصبح الجبل جزءًا من سوريّة عام 1945 فاقدًا ما يشبه الحكم الذاتي الذي كان يتمتع به إبان الانتداب».

(52) يشبه الحرم الكنسي اليهودي والمسيحي؛ ويُحرّمْ فيه تزويج من وقع عليه الحرم وإلقاء التحية عليه ودخوله إلى المجالس والمضافات وحتى إطعامه أو الأكل من عنده...

(53) أبي راشد، ص151.

والفلكلور، والميراث، والزواج والطلاق، ولكن ظلت المشكلة كامنة في الحقوق السياسيّة والاقتصاديّة؛ وهذا معناه غياب تقاسم السلطة والثروة في سوريّة. وفي حين اكتفوا بهذه الخصوصيّة في تلك المرحلة إلّا أنهم أحسوا أنها تحصيل حاصل في هذه المرحلة، وأنه جاء الدور لمقاسمة السلطة والثروة. فالتحالفات القديمة بين الموحدين الدروز والسنّة باتت لا تعطي المنزلة المستحقة لهم، وباتوا يشعرون بالغبن قياسًا بتضحياتهم وولائهم وحيادهم.

في الثورة السوريّة، ثورة الحريّة والكرامة، وقف موحدو السويداء على الحياد الإيجابي؛ فامتنعوا عن الخدمة في الجيش وأصروا على الخدمة داخل حدود المحافظة لحماية الأهل، واستقبلوا النازحين السنة بأعداد كبيرة بسبب هول الحرب من درعا والغوطة وحمص. ولكن هذا لم يكن موقف موحدي حضر وجرمانا. والجدير بالملاحظة هنا هو الامتناع عن خدمة الجيش لصالح السوريين لا لمصلحة الجماعة كما عودونا طوال مدة وجودهم في السويداء.

طوال خمسين عامًا تحت حكم الأسدين تراجعت البنى التقليديّة من مشيخة وزعامة، بدليل أن بعض الأمراء ومشايخ العقل قبل توريثهم المشيخة كانوا يعيشون على الاغتراب مثلًا. وأبناؤهم وبناتهم يعيشون على التعليم وكفاءاتهم وما توفره لهم محسوبيات السلطة والحزب من تعامل. ومع الفوضى التي أحدثها النظام وحلفاؤه الإرهابيون إضافة إلى تلك التي أحدثها أصدقاء الشعب السوري، عادت تلك الزعمات والمشايخ للعب الدور التقليدي وإحياء الرابط التقليدي ورفع العلم التقليدي.

وخلاصة الكلام: إنّ دور ولائهم الجماعاتي كان مسهمًا في نمو الوطنيّة السوريّة والقوميّة العربيّة، وليس معرقلًا لهما.

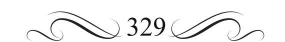
رابعًا: بعض نتائج البحث

يتبين لنا أنّ عقيدة التوحيد شكّلت ربطًا جامعًا بين الموحدين الدروز، إذ جعلت من ولائهم للجماعة مقدسًا. وأن علاقات القربى صبّت في الولاء نفسه. ومثال ذلك؛ ما يترتب على التقمص من مساواة بين الموحدين أنفسهم في مجال «الخلقة والفرقة» كونها تفرض الاحترام والنديّة؛ ومن أخوّة تدعوهم إلى التعاون والتكافل مع بعضهم والمحافظة على بعضهم أمام الأخطار؛ ومن التنقل في الأوطان مما يزيد من روح الأخوّة والولاء للوطن الذي يعيشون فيه؛ ومن عدم مهابة الموت لأنّه مجرد معبر من حياة إلى أخرى يجعل التضحية بالنفس في سبيل الجماعة سهلًا[54].

ولكن هناك عوامل أخرى تسهم في تقديم الولاء للجماعة منها:

1. تراجع حضور الدولة. كما حصل في بدايات القرن العشرين؛ لأنّ الدولة كانت ناشئة وقتئذ، أمّا في العقد الثاني من القرن الوحد والعشرين فالدولة كانت فاشلة.
2. في ظل الحرب في سوريّة وعليها يزداد ولاء الأعضاء إلى جماعتهم والاحتماء بها والسعي لحمايتها؛ ولذلك اضطر الموحدون الدروز المنتشرون في الأراضي السوريّة إلى ترك بيوتهم والاحتماء بطائفتهم وقرابتهم في السويداء، واضطر بعضهم إلى القتال للدفاع عنها ضد

(54) ابن سيرين، ص408.



داعش والنصرة.

3. السياق الدوليّ المناسب؛ مثلما حصل إبّان تقاسم بلاد الشام بين إنكلترا وفرنسا وفرض انتدابهما. فالانتداب تعامل مع الجماعات ذات الرابط العقائدي بوصفهم نتفًا منعزلة لا يجمعهم بالجماعات الأخرى رابط عام. أو كما هو حاصل اليوم في سياق انعدام القطبيّة الدوليّة واستراتيجيّة التدخل الدوليّ والفوضى الخلّاقة، لما يجلبه هذا السياق من تقوقع الجماعة على نفسها وضمن حدودها.

4. توظيف السلطات لمثل هذه الجماعات الضديّة تحت كذبة حماية الأقليّات لكي تقوم هذه الجماعات بالدفاع عن تلك السلطات على اختلاف مشاربها، ولإحداث الانقسامات في قلب الجماعة الواحدة أو بين الجماعات المختلفة. وهذا ما يفسر موقف الحياد الإيجابي الذي اتخذه الموحدون الدروز عمومًا تجاه ثورة الحريّة والكرامة بدعوى «لن نشارك في قتل السوريين» ورفض توظيف السلطة لهم.

5. الدعم المعنوي والمادي المقدم من أعضاء الجماعة في لبنان وفلسطين والأردن -ولا سيّما إنْ كان مرفقًا بمباركة حكومات هذه الدول نفسها، أو من تحت الطاولة، بمباركة إيران وحزب الله وإسرائيل- قد قوى الحالة الجماعاتية على حساب الحالة الفرديّة.

أمّا عن العوامل التي تساعد جماعة الموحدين الدروز في نمو ولائها للعروبة أو للوطنيّة السوريّة فتتعين في السياق الدوليّ والإقليميّ المشجع على الانفتاح مثلما حصل عندما لاقت هذه الجماعة الثورة العربيّة أو الثورة السوريّة الكبرى، ولكن بخصوصيّة جماعاتيّة بارزة.

وهكذا يتحول الرابط الأنثربولوجي الذي يربط أعضاء الجماعة ببعضهم إلى رأسمال عقيدي وعائلي ليتم توظيفه في حماية الجماعة السياسيّة وانغلاقها على نفسها أو في انفتاحها على السوريين والعرب. أو من الجهة المعاكسة ليتوظف ضد الجماعة من قبل النظام الذي يعتمد على ردة فعلهم. فعلى الرغم من وجود إقليم وأعضاء للجماعة السياسيّة في سوريّة، فإنّ ولاء هذه الجماعة في العموم كان للوطنيّة السوريّة؛ لعدم وجود آليّة عندهم لِلم الضرائب من أعضائها، ولعدم وجود آليّة لقمع هؤلاء الأعضاء. وبذلك ظلت جباية الضرائب وآليّة القمع والقضاء واحتكار العنف بيد الدولة السوريّة. ومن الصعب أنْ نلمح أي تعارض بين العقيدة التوحيديّة والوحدة الوطنيّة. وعلى العموم كانت الطروحات الوطنيّة ترشد مواقف الموحدين الدروز، والطروحات القوميّة في درجة أقل ومن ثم المواقف الطائفيّة في المرتبة الأخيرة. وعلى الرغم من دفاعهم بشراسة عن وجودهم فإنّهم لا يلجئون إلى العمليّات الانتحاريّة ولا يعتدون على المدنيين والنساء والأطفال؛ وبكلام آخر لم يتحولوا إلى إرهابيين.

خامسًا: خاتمة تتضمن اقتراح «المواطنة الانتقاليّة»

لتشابه الولاء الجماعتي للموحدين الدروز في سوريّة مع الولاء الجماعاتي لمختلف الطوائف والإثنيات، ولصهره في وطنيّة سوريّة، وتحويله إلى ولاءٍ فرديّ، أقترح «المواطنة الانتقاليّة” لتضمينها في الوطنيّة السوريّة. وفي هذا السياق حدّد يوسف سلامة إنجاز الثورة السوريّة 2011 بكشفها عقم الفكرة الجامعة التي جمعنا النظام تحتها. يقول: ”إن الإنجاز الأهم في الثورة السورية يبقى متمثلًا في كشفها أن (الفكرة الجامعة) التي فرضها



النظام على الشعب السوري بالحديد والنار -ما يقرب نصف قرن- قد أصبحت فكرة ميتة، ويتعذر على أي عاقل أن يدعو إلى أن تحكم سورية والسوريين بها من جديد». ودافع عن استحداث فكرة جامعة بديلة تكون بمثابة الرابط الجديد الذي يجذب مختلف الولاءات إليه وسمّاه «الجامعة السوريّة» أسوة بالجامعة العربيّة أو الإسلاميّة أو البروليتاريّة. ولا بدّ لهذا الرابط من أنْ يكون على مسافة متساوية من الأفراد ومن الجماعات والإثنيات والطوائف(55). وفي سياق استحداث فكرة جامعة أطلق مجموعة ناشطين سوريين «إعلان الوطنيّة السوريّة»(56) ودعوا إلى التوقيع عليه.

ولأنّ الفجوة كبيرة بين الولاء الجماعاتي والولاء الفردي، ولردم هذه الفجوة أقترح مفهوم "المواطنة الانتقاليّة" لجعل الوطنيّة السوريّة (الجامعة السوريّة) محايدة تجاه جماعاتها. وهو مفهوم يستمد مشروعيته من الواقع السوريّ لتراجع رابط الوطنيّة السوريّة الجامعة أمام روابط العقائد الروحيّة والقربى، ولطغيان الجماعاتيّة على الفرديّة.

المواطنة الانتقاليّة إذًا، مفهومٌ إجرائيّ، أوظفه في ربط الفكر السياسيّ بواقع الجماعات السوريّة؛ للمزاوجة بين الجماعاتيّة وبين الفرديّة. وأعني به أنْ تأخذ الوطنيّة السوريّة –لأنها القاسم المشترك الأكبر بين مختلف الجماعات السياسيّة- مسافة واحدة من مختلف تلك الجماعات السياسيّة، بعد أنْ يكون رابطها متوافقًا مع حقوق الإنسان والقيم العالميّة، لكيلا نقع في عنصريّة وطنيّة من جديد. وهو تساوي الأفراد والجماعات، أمام رابط وطني جامع، ولكن بالتدريج وبشكلٍ انتقالي يخفف من وضعيّة التفاوت الهائل بين الأفراد وبين الجماعات نفسها، وينتهي في حال تحققت المواطنة الفرديّة. ومن هنا تنبع حيوية مفهوم المواطنة الانتقاليّة في ردم الفجوة بين حلمنا بالدولة الوطنية الديمقراطية وبين واقعنا الجماعاتي الاستبداديّ، بين مشروعنا في المواطنة والاندماج وبين نتائجنا في التقاتل والانغلاق. كما تنبع أهميته من المزاوجة بين حقوق الأفراد المتساوية وحقوق الجماعات المتساوية. فحتى لو حصّل الفرد حقوقه المتساوية مع غيره من الأفراد في المواطنة، فإنّ ولاءه يبقى لجماعته الطائفيّة وليس للمواطنة، كما يبقى شعوره بمظلوميّة جماعته متأججًا.

تاريخيًّا، لا تعترف المواطنة بحقوق الجماعات السياسيّة، وتكتفي بالاعتراف بحقوق الأفراد وحقوق الإنسان وحقوق الأقليّات في دولة قوميّة. ولكن سوريّة فشلت في تعيّين «الجامعة العربيّة والجامعة الإسلاميّة والجامعة البروليتاريّة"(57) ومن واجبها الآن تعيين الجامعة السوريّة (الدولة الوطنيّة) على أساس الجنسيّة السوريّة، وليس على الهويات القوميّة والأمميّة والطائفيّة. ويضاف إلى هذا أنّ الأفراد والإنسان والأقليّات في سوريّة تندرج في جماعاتها السياسيّة تلك التي ترتبط أساسًا بحدودها الجغرافيّة الخاصة بها وبسيادتها على أعضائها وإقليمها. فكلما تكلمت مع فرد في سوريّة ستأخذ بالحسبان طائفته وقوميّته. ففي سورية الآن، يرتبط الفرد بروابط عدة، منها الرابط الطائفي والرابط الوطني والرابط القومي. ولكن الرابط الطاغي اليوم هو الرابط الطائفي. وهذا يطرح علينا مشكلة ولاء الأفراد والجماعات؛ لأنّ تعدد الولاءات وتراكبها يعيق الانتقال الديمقراطي إلى رابط وطنيّ وإلى ولاء له.

(55) يوسف سلامة، «الجامعة السوريّة ورقة مبادئ»، تلفزيون سوريا، (2019)، https://cutt.us/ayW3J

(56)https://www.facebook.com/SyrianNationalDeclaration/?ref=nf&hc_ref=ARRV_6P6zkWnHvRWTLQ8TqQNKrxAnJVanJ0IA7N1UOD0_hOD5urlJZlBZaFRMgcHO58

(57) سلامة، «الجامعة السوريّة ورقة مبادئ»، مرجع سابق.



ومن جملة ما تتصف به هذه الجماعات الأنثربولوجيّة سأركز على صفتين منها:

الصفة الأولى؛ لكلّ جماعة من هذه الجماعات رابط وأعضاء وولاء وحدود وسيادة، يختلف عن الجماعات الأخرى ويتعارض مع رابط يجمعها في دولة وطنيّة واحدة؛ وذلك لغياب حقوقهم السياسيّة والمدنيّة من جهة، ولتراجع رابط الوطنيّة السوريّة من جهة أخرى.

أمّا الصفة الثانية؛ فجميع هذه الجماعات تتداخل بروابطها وأعضائها وولائها وحدودها وسيادتها مع رابط الوطنيّة السوريّة فحسب، والذي يُفترض أنْ يكون عقدة الوصل بين هذه الجماعات وأنْ يضعها على مسافة واحدة منه في الحقوق السياسية والحقوق المدنية وليس في الحقوق الثقافيّة فحسب. إذ أنّ التساوي بين الجماعات السياسيّة في الحقوق الثقافية من مثل اللغة والفلكلور والدين والعادات واللباس لم يعد كافيًا؛ لأن توزيع السلطة وتوزيع الثروة هو الهدف المشترك لهذه الجماعات السياسية. ولا تعني مواطنة الجماعات السياسيّة الانتقاليّة هذه محاصصة طائفيّة أبدًا، وإنما تعني الأخذ بالحسبان دور هذه الجماعات في تقويض أي رابط وطني جامع، وفي فسح المجال لاتفاق الجماعات السياسيّة على مستقبل سوريّة بعقد وطنيّ.

فالمواطنة الانتقاليّة بهذا المعنى تعيّينٌ للوطنيّة السوريّة بالمعنى الجماعاتي والفردي في آنٍ. وفي واقع الحال، ينوس السوريّون بين حدين: الأول هو حد الانتماء بالولادة كعضو ضمن جماعة سياسيّة والولاء لحالات محليّة. بينما الثاني حد الانتماء بالاختيار كفرد ضمن مجتمع والولاء لمبادئ وطنيّة وعالميّة. ومثل هذه المزاوجة تسمح بنمو الوطنيّة السوريّة وتحِدّ من تغول إحدى جماعاتها على الجماعات الأخرى. أو تغول الفرد على الجماعات جميعها.

في الحقيقة، سورية الآن جماعات لا مجتمع، ولاءات لا ولاء واحد، روابط لا رابط معقول طاغٍ. يخطئ التوصيف من يرى سورية دولة فيها شعب يضم مواطنين، ويحكمهم دستور يسترشد برابط وطني وولاء لهذا الرابط. ويخطئ التوصيف أيضًا من يرى سورية مجتمعًا فيه مكونات اجتماعية متنوعة تضم أفرادًا متمايزين، ويربطهم رابط واحد وولاء واحد. ومن يخطئ التوصيف يخطئ العمل ويخطئ الحلول. إن رابطي الطائفة والقربى يشكِّلان نماذج الصراع والتفكك والتماسك والتحالف والعداوة في سوريّة الآن. فالحرب في سوريّة وعليها لم تكن بين طبقات غنيّة وفقيرة أو جماعات اقتصادية، وإنما بين جماعات سياسية بروابط وولاءات مختلفة. إنّ الاختلافات ليست اقتصادية ولا إيديولوجية ولا ثقافية إنها جماعاتيّة/سياسية على السلطة والثروة.

ينظر بعضهم إلى السوريين بوصفهم أفرادًا لهم خياراتهم. ويضع الحلول في الديمقراطيّة والمواطنة والوطنيّة. ولكنهم يسكتوا عن الرابط بين هؤلاء الأفراد وبين طوائفهم وقوميّاتهم ودينهم. ومع أنّ الفكر السياسي قدم حلولًا لهذه الظاهرة مثل التقسيم والدولة القومية والدولة الوطنية والمحاصصة الطائفية وتسيس الطوائف وتطييف السياسة، إلا أن تجربة العراق ولبنان لم ترضِ السوريين أبدًا في هذا السياق. ولذلك أقترح أن نزاوج بين الولاء الفردي والولاء الطائفي والولاء القومي من خلال المواطنة الانتقالية. فكلّ السوريين أبناء وبنات طوائف، ولكن ليس كلّهم طائفيين، وليس كلّ الطوائف طائفيّة. علّنا نجمع برابطٍ وطنيّ بين الرابط ما فوق الوطني كالقوميّ والإسلاميّ، والرابط ما تحت الوطني كالرابط الطائفيّ. فإذا كانت المواطنة فردية فإن المواطنة الانتقالية جماعاتيّة.

في سورية اليوم تُشكِّل الطائفية عاملًا حاسمًا موحِدًا كان أو مفتِتًا. صحيح أن السورين أفراد في المجتمع

السوريّ، ولكن صحيح أيضًا أن السوريين أعضاء في طوائفهم فضلًا على ذلك. يُعرِّف كثير من السوريين أنفسهم بطوائفهم. ويتصف السوريون الآن بصفتين اثنتين:

الأولى هي كونهم أعضاء في جماعة طائفية. أما الثانية فهي كونهم أفرادًا في مجتمع. ولكن المطلوب هو أن يكونوا مواطنون في دولة.

وأخيرًا أقصد بالمواطنة الانتقاليّة المساواة في حقوق هذه الجماعات السياسيّة بالسلطة والثروة؛ بحيث تكون الجماعات السياسيّة جميعها على مسافة واحدة من رابط الوطنيّة السوريّة بوصفه رابطًا أقلّ من قومي وإسلامي وأوسع من طائفي. فالمواطنة هي حقوق متساوية للأفراد السوريين بينما المواطنة الانتقاليّة هي حقوق متساوية للجماعات السياسيّة.

المصادروالمراجع

1. ابن سيرين. حامد، مصادر العقيدة الدرزيّة، ط1(ديار عقل/ لبنان: دار لأجل المعرفة، 1985).
2. أبو منصور. فضل الله، أعاصير دمشق، كتاب إلكتروني (د.م، د.ن، د.ت).
3. أبي راشد. حنا، جبل الدروز، ط1، (القاهرة: مكتبة زيدان العموميّة، 1925).
4. العيسمي. شبلي، نمر. داوود، الشوفي. حمود، محافظة السويداء، عارف النكدي (مراجعًا)، ط1، (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1962).
5. الأنطاكي. يحيى بن سعيد بن يحيى، تاريخ الأنطاكي: المعروف بصلة تاريخ أورتيخا، عمر عبد السلام تدمري (محققًا)، ط1، (طرابلس/ لبنان: جروس برس، 1990).
6. النقيب. خلدون حسن، الدولة التسلطيّة في المشرق العربي، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1991).
7. أندرسون. بِندِكْت، الجماعات المُتخيّلة: تأملات في أصل القوميّة وانتشارها، ثائر ديب (مترجمًا)، عزمي بشارة (مقدمًا)، ط1، (بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، 2009).
8. بدوي. عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ط1، (بيروت: دار اعلم لملايين، 1971).
9. برفنس. مايكل، الثورة السوريّة الوطنيّة وتنامي الشعور القومي، وسام دودار (مترجمًا)، ط1(بيروت: دار قدمس، 2013).
10. سِل. باترِك، الصراع على سوريّة: دراسة للسياسة العربيّة بعد الحرب 1945-1958، سمير عبده ومحمد فلاحة (مترجمان)، ط1، (دمشق: دار طلاس، 1986).
11. عثمان. بهيج، جحا. شفيق، بعلبكي. منير، المصور في التاريخ: قلاع فخر الدين، ط6، (بيروت: دار العلم للملايين، 1999).



الإيزيدية

المكون الغائب من النسيج السوري

عبد الناصر حسو[1]

مقدمة

عاشت الإيزيدية بوصفها حاضرًا وجوديًا في سورية ضمن تجمعات منسية صغيرة متباعد بعضها عن بعض في منطقة عفرين وقرى الحسكة والقامشلي الممتدة جغرافيًا مع إيزيدية العراق، لم تكن معروفة قبل هجوم تنظيم الدولة الاسلامية على جبل شنكال إلا في إطار ضيق، فضّلت التعايش خلال تاريخها الطويل بحذر مع المحيط المغاير دينيًا على التحدي والمواجهة، فعقدت شبكة من العلاقات الاجتماعية والإنسانية والاقتصادية مع بقية المكونات التي جاورتها على مدى تاريخها، وآمنت بأن جوهر الحياة وضروراتها الوجودية يعتمدان على التواصل مع المحيط الإنساني في تفاعله الاجتماعي، بحيث تمخضت عنه أشكال جديدة لضرورات الحياة المشتركة، ولصوغ الهواجس والأحلام، ما دفع المكونات الدينية الأخرى إلى تغيير نظرتها النمطية، وتعديل خطاباتها نحو التعايش والتسامح اللذين ينضويان في خانة تقبل الآخر، كونها تعيش ضمن صيرورة تاريخية، تتفاعل معها، وتنفعل بأحداثها، وتحوّل التفاعل والانفعال إلى ضرورة تعبيرية، توضح بها موقعها، ويظهر موقفها المتصالح مع الحكومة والمجتمع لمعنى الوجود الذي يوجد عليه من أجل إثبات التعايش والمحافظة على كينونتها، على الرغم من حالات التجاوز في العقل الجمعي العام في سورية، بسبب الغموض الذي اكتنف تعاليمها، ما دفع مخيلة الآخر إلى نسج تصورات مغلوطة عنهم، بأنهم كفار وعُباد الشيطان، يُحرّم الشرع التعامل معهم، وهي صفة آثمة لا تستند إلى الحقيقة.

على الرغم من العلاقة المتواترة بين الإيزيدية والمحيط المختلف، فلم تحدث مشاجرة أو اقتتال مسلح، إلا أن أحدًا من المدافعين عن الإيزيدية خلال السنوات الأخيرات لم يقدم منهجية علمية واضحة لإزالة الصورة النمطية الغامضة عنهم، وأسهم الإيزيديون أنفسهم في ترويج هذه الأكاذيب والتُهم، وراحوا يدافعون عنها بالسبل كلها، بسبب تجاهلهم معرفةَ حقيقة دينهم، باعتبارهم محرومين من حقوقهم التعليمية لغياب المرجعيات والمدارس الرسمية في سورية.

من الصعب الحديث عن رؤية إيزيدية واحدة في هذا البحث، انطلاقًا من أن معتنقيها مجموعة أصوات واحدة ذات مرجعية دينية موحدة غير قابلة للتفكك، لعدم تجانسهم السياسي والفكري، في هذا السياق المشكل، وفي ظل غياب المرجعية الدينية، تكاثرت المرجعيات الحزبية والمدنية والاجتماعية، وسمحت لنفسها التحدث باسمهم وفق أجنداتهم الخاصة، فتشتت صوت الإيزيديين بصيغة المفرد في معابر السياسة، ومن الطبيعي أن

(1) عبد الناصر حسو: أستاذ سابق في المعهد العالي للفنون المسرحية، أمين تحرير مجلة الحياة المسرحية سابقًا.

تختلف البوصلة السياسية التي تحدد العلاقات الاجتماعية والسلوك الإيزيدي للفرد عن المرجعية الدينية التي ترسم الحياة الدينية مع المحافظة بصيغة المجموع على مجموعة التشريعات العقائدية من الذوبان، ومن ثم فقدت الإيزيدية صوتها، وأدت إلى حال شلل غير قادر على إعادة إنتاج الواقع بوصفه مجموعة متراصة ذات فاعلية، كما حدث الاختلاف في وجهات النظر من حيث التعامل مع النظام الاستبدادي والثورة السورية بعد فظائع الفصائل الجهادية بحقها (تنظيم داعش) كونها الطرف الأضعف في الصراع السوري.

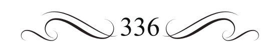
لذلك، تموقع المجتمع السوري بمكوناته كافة ضمن دائرة الأصوليتين (القومية، الدينية) لحماية نفسه من العدو الوهمي، بعد أن تعرضت المكونات الدينية جميعها لانتهاكات إنسانية على أسس دينية أو مذهبية أو طائفية من قبل الأطراف المتصارعة في المقتلة السورية، في الوقت الذي كان من المفترض أن تكون المنطقة المتقاطعة بين الأصوليتين، منطقة تعايش وتضامن وحوار مثمر، بدلًا من أن تتحول إلى منطقة تنابذ وقهر وقتل واعتقال وخطف.

قامت الثورة السورية ضد النظام الاستبدادي وأركانه لتحسين شروط الحياة الكريمة للسوريين كلهم، فلم تقم الثورة السورية لأجل إثارة فتن دينية ومذهبية، ولم يكن ثمة مؤشرات لظاهرة التطرف الديني والطائفي، بل كانت ثورة ضد نظام سياسي وآلياته العسكرية المتحكمة بمصير المجتمع، فأحدثت الثورة شرخًا عميقًا بين مكونات المجتمع، يتطلب زمنًا لتضميده، وما زلنا نعمم نعوتًا على المستويين الرسمي والشعبي العام على هذه المكونات الدينية، ونتجاهل مفهوم المواطنة.

الإيزيدية مكون سوري في ظل الحكومات السورية

صاغت الإيزيدية أسئلتها المعرفية بوعي فطري بحقيقة وجودها في محيط مختلف بوصف ذلك ضرورة اجتماعية في ظل الوحدة الوطنية، وانتابها شعور قوي بأن الانتظار على أعتاب السياسة الدولية من دون الانخراط فيها لن يجلب لها إلا مزيدًا من الانغلاق والعزلة الاجتماعيين، فانفتحت على القوى الخارجة من الحرب العالمية الأولى، وحاولت التواصل مع الأطراف الفاعلة كافة، والتفاعل مع الأحداث التي تجري في المنطقة بوصفها من المكونات السورية التي تملك خصوصية للبحث عن موطئ قدم، في حين إن مجموعة أخرى من الإيزيدية حاولت المحافظة على كيانها بوصفها مجموعة دينية صغيرة وسط تجاذبات سياسية، ودينية، وإسلامية، ومسيحية، ويهودية، من دون الدخول في مراهنات السياسة الدولية بوصفها لن تسعى إلى تأسيس دولة على أسس دينية، فوقفت موقف المتفرج على الأحداث الجارية، فضلًا على أنها لم تستشر مرجعياتها الدينية في العراق حول موقفها، وأُصطلح عليها (التيار المحافظ)، ومن ثم انقسم المجتمع الإيزيدي إلى (التيار المحافظ) و(التيار الليبرالي) المنفتح على الرؤى الجديدة، وتداخلت الأدوار في ما بينهما، بحيث لا يمكن التمييز إلا مع كل موقف على حدة منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، وهذا لا يعني أنهم لم يكونوا منقسمين من قبل، لكن بدا واضحًا هذا الانقسام في تلك المدة، قد نجد مثل هذا الموقف من الثورة السورية في 2011.

دعم بعض زعماء إيزيدية سورية الحكومة الوطنية، واجتمع بعضهم "مع الملك فيصل بن الشريف حسين



كممثلين للإيزيديين في دمشق، وأوضحوا له موقفهم المعادي للعثمانيين، وولاءهم للحكم الجديد في سورية"[2]، وتحملوا مشقات السفر إلى دمشق لمقابلته ومساندته.

بدا الخلاف شديدًا بين التيارين السابقين في زمن الاستعمار الفرنسي الذي استخدم سياسة فرق تسد مع المكونات الدينية في سورية، وقسم المناطق السورية إلى دويلات دينية ومذهبية، حيث انضم بعض الناشطين الإيزيديين الذين كانوا ضمن صفوف الحزب الشيوعي إلى جانب المكونات السورية الأخرى لمحاربة سلطات الانتداب الفرنسي، "لم يكن موقف الإيزيديين موحدًا اتجاه الفرنسيين، البعض أيدهم، بينما رفض الآخرون الانتداب الفرنسي.. بعض الإيزيديين قاتلوا بنشاط ضد السلطات الفرنسية وعززوا المصالح القومية الكردية"[3]، والتجأ بعض الزعماء منهم إلى الجبال، فتشابكوا مع أشقائهم الإيزيديين الذين انضموا إلى القوات الفرنسية، ونشط آخرون ضمن صفوف الحركة الوطنية، حيث تواصل زعماء إيزيدية عفرين مع ثورة[4] ابراهيم هنانو في جبل الزاوية، وآل كيخيا، وتوطدت علاقاتهم مع الكتلة الوطنية. نشأت علاقة مميزة بين الإيزيدية وأحفاد بدرخان باشا، جلادت وكاميران [5]، من خلال جمعية خويبون الكردية. حمل الإيزيديون السلاح إلى جانب المكونات الدينية والإثنية الأخرى لمحاربة الاستعمار الفرنسي في الجزيرة السورية إلى جانب حاجو آغا، وكانت معركة "بياندور"[6] في محيط القامشلي من المعارك الشهيرة آنذاك، شارك فيها أفراد من الإيزيدية، وانتصروا على الحامية الفرنسية. وعندما حارب الإيزيديون حركة المريدين الإسلامية التي كانت تهدف إلى إعادة السلطة العثمانية في ثلاثينيات القرن العشرين في مناطق عفرين[7]، وطدت سلطات الانتداب الفرنسي علاقات قوية معهم، ومنحتهم ألقابًا على زعمائها، بل قدمت لهم امتيازات خاصة من الجامعة الأمريكية في بيروت لقبول أبناء الإيزيدية فيها بموافقة من عميد الجامعة [8]، وأصدرت جوازات سفر وبطاقات شخصية، "كان أول تسجيل رسمي للإيزيديين عام 1932 في عهد جميل آغا، وتم منحهم بطاقات شخصية تذكر فيها الديانة الإيزيدية، وتُضاف أحيانًا القومية، سوري، يزيدي، كردي"[9]، وسمحت لهم بفتح مدراس دينية (في قرية عرشقيبار وتل خاتون)، وسمحت للشباب الإيزيدي بالتطوع في الجيش الفرنسي لأول مرة، وتشكيل قوة إيزيدية مسلحة ملتحقة بفرقة (المليس) الفرنسية، إذ كانت أخبار الحرب العالمية تتردد صداها في العالم،

(2) محمد عبدو علي، الديانة الإيزيدية والإيزيديون في شمال غرب سورية، النسخة العربية، (عفرين: سورية، 2008). ص106.

(3) سيباستيان مايسل، «الإيزيديون السوريون في كرداغ والجزيرة»، نضال درويش، مدارات كرد، (2017).www.medaratkurd.com

(4) محمد عبدو علي، الديانة الإيزيدية والإيزيديون في شمال غرب سورية، ص 111.

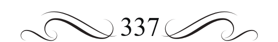
(5) جلادت بدرخان (1893. 1951)، من مؤسسي (جمعية خويبون)، بعد خيبة أمل من الانتفاضات الكردية التي شارك فيها، يعد من رواد النهضة الثقافية الكردية، أصدر أول مجلة باللغة الكردية بالأحرف اللاتينية في دمشق باسم (هاوار)، ألف الأبجدية الكردية، وواضع قواعدها مع المستشرق الفرنسي روجيه ليسكو، كان على علاقة جيدة مع زعماء الإيزيديين في سورية، نشر أدعية الإيزيدية.

(6) قرية «بياندور» (1923) تقع القرية على تل صغير شرقي مدينة القامشلي، تبعد 17 كم عنها، كانت قاعدة للقوات الفرنسية، ارتكب قائد القاعدة (روكان) جرائم بحق أهالي المنطقة، فأرسل حاجو آغا أربعة رجال من الإيزيديين إلى تلك القاعدة للتخلص من «القائم مقام» الذي كان موجودًا فيها، ثم شنت عشيرة حاجو الكردية برفقة العشائر العربية هجومًا كبيرًا على قاعدة بياندور عام 1923، وحققوا فيها نصرًا كبيرًا، أوقعوا خسائر بشرية وعسكرية في الحامية الفرنسية.

(7) حركة المريدين (1930 – 1940): حركة دينية اجتماعية، حاربت القوات الفرنسية، سميت بـ«حركة المريدين» نسبة إلى مريدي الشيخ إبراهيم خليل الذي كان زعيمها، اعتمدت على الرابطة الدينية، تحوّلت في ما بعد إلى حركة مسلحة على شكلِ أخوة دينية ضد الاحتلال الفرنسي، طالبت بانتزاع ملكية الأراضي من الأغوات، وإعادة توزيعها على الفقراء من أتباعهم، ألغت المهور في الزواج، تواصلت مع الحركة الوطنية في سورية، وتعاهد الطرفان على محاربة الاحتلال الفرنسي في منطقة عفرين وطردهم من سورية، لكن بعد سلخ لواء إسكندون، قامت فرنسا بحملة عسكرية، استخدمت الطائرات الحربية في قصف مواقع المريدين في القرى الجبلية في عفرين.

(8) محمد عبدو علي، الديانة الإيزيدية والإيزيديون في شمال غرب سورية، ص 111.

(9) محمد عبدو علي، ص 116



لكن هذه الامتيازات لم تستمر طويلًا. فتلاقت الإرادة الإيزيدية مع أهداف الحركة الوطنية في محافظات سورية لمحاربة الاستعمار الفرنسي في منفعة متبادلة.

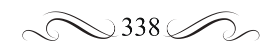
بعد استقلال سورية حجبت الامتيازات والصلاحيات الدينية والدنيوية كافة عن الإيزيديين، وظلوا مهمشين في ظل الحكومات الوطنية التي تنكرت لحقوقهم الدينية والثقافية، وسقطوا من أول دستور سوري عام 1950، ولم تتم مساواتهم بالمكونات الدينية الأخرى بحجة أنهم تعاملوا مع الاستعمار الفرنسي، لكن ماذا عن الذين حاربوا إلى جانب الثوار ضد القوات الفرنسية، واستشهدوا في المعارك؟ لم تثمر الاحتجاجات والقضايا المرفوعة في المحاكم السورية بنتيجة، فعانى الإيزيديون أكثر من أي مكون ديني آخر عدمَ اعتراف الحكومات السورية بحقوقهم بوصفهم إيزيديين، ودخلت البلاد في ليل طويل في مرحلة الوحدة مع مصر، مع بدء الاعتقالات على خلفية قومية/ أممية أكثر مما هي دينية.

تصاعدت نظرات العداء وعدم الرضا بتأثير ديني بين العلويين والإيزيديين، وارتقت أحيانًا إلى مشاجرة كلامية لا أكثر، معتبرين أن الإيزيدية تنتمي إلى الخليفة الأموي يزيد بن معاوية، ما شكّل سببًا للازدراء واضطهاد الإيزيديين في سورية بعد استلام حزب البعث السلطة، لكن اختفت هذه النظرة العدائية في أثناء أحداث الإخوان المسلمين عام 1982 بدعوى حماية الأقلية الدينية من الأكثرية السنية، ولم يسجل التاريخ أحداثًا كبيرة بينهما.

لعبت الحكومات المتعاقبة في سورية منذ استلام حزب البعث السلطة دورًا أساسيًا في خلق حالة التنافس والصراع بين مكونات المجتمع السوري، فاستحوذت العقلية العسكرية البراغماتية على السلطة السياسية مع الانقلابات المتتالية، ولجأت إلى استراتيجية مزدوجة في زمن سلطة البعث في التعامل مع المكونات الدينية والإثنية والعشائرية، تقوم على إظهار الرفض الكامل للحال الدينية والطائفية والمذهبية، بوصفها رمزًا من رموز التخلف وإعاقة التطور الاشتراكي، والنزوع القومي نحو علمانية الدولة المزيفة للاستئثار بالسلطة السياسية، وفي الوقت ذاته، التعاون غير المباشر مع المكونات نفسها على حدة، ومنح بعض الامتيازات لها، (مثال ذلك: صدر حكم الإعدام بعائلات عدة، تحولت إلى الإيزيدية في الحسكة عام 2007، فأعفى عنها رأس النظام بعد اعتقالها أربعة أشهر)، بغية الاستفادة منها بوصفها مكونًا تقليديًا يغذي ثنائية (الأكثرية مقابل الأقلية)، لزرع بذور الفتنة بين تلك المكونات، والتسويق لمسألة التنوع الديني، يدّعي أنه يحمي المكونات الدينية، كونه يجيد هذه اللعبة إجادة جيدة، ويضع المكونات الدينية في مواجهة بعضها بعضًا، لكن في حقيقة الأمر، إنه يحتمي بالمكونات السورية، ويبحث عن شرعية مكتسبة من المجتمع الدولي تخدم أيديولوجيته، والتخفي وراء رغبته التسلطية، تساعده في بقائه أكبر مدة ممكنة في الحكم، فهو "إن أظهر بعض الأحيان اهتمامًا بهذه المسألة، فليس لأنه يتعامل معها كقضية وطنية داخلية تحتاج إلى عناية خاصة، وإدارة واعية، وإنما كسلعة لها قيمة اعتبارية في سوق المضاربات السياسية"[10].

على الرغم من أن الخطاب الايديولوجي القومي لحزب البعث الذي انطوى على إقصاء مكونات الشعب السوري علنًا، والتواطؤ مع بعضها سرًا، خصوصًا في ما يتعلق بمسألة تطبيق الأعراف الدينية والمذهبية والعشائرية، ما أفسح المجال بتدخل رجال الأمن ووجهاء المنطقة لحل النزاعات البينية، لاغيًا سلطة القضاء وقوانين المحاكم، للتخفي وراء شعارات التعددية السياسية والتنوع الثقافي الخلاق، لم يرتق هذا الخطاب القومي إلى مستوى بناء

(10) حسان عباس، «إدارة التنوع في سورية»، معابر، لا عقيدة أسمى من الحقيقة، (2013) www.maaber.org.



دولة القانون والمواطنة على أسس التسامح والتعايش، بل انتهج النظام العقلية الاستخباراتية في إدارة شؤون الدولة، وباتت المكونات الدينية، إن لم تتصارع فيما بينها، لا تتبادل نظرات الود والمحبة بسبب الكراهية التي زرعتها تلك العقلية. ما يحدث الآن "في اتساع الشروخ بين المكونات المجتمعية المختلفة في المجتمع السوري لا يعود إلى تنوُّع هذه المكونات، وإنما إلى وجود إدارة سيئة للتنوُّع كانت تضغط بثقلها الأمني عليه لتحافظ على صورته التعايشية الجميلة غير آبهة بما تخلقه في داخله من احتقانات وأحقاد"[11].

فشل النظام السوري بركائزه الثلاث "الإسلام، العروبة، العقلية العسكرية أو الفصائل الجهادية المتعاقدة معها" في إدارة التنوع الديني والإثني والثقافي، وسعى من خلال الفروع الأمنية إلى تعطيل الاندماج الوطني، وتخويف مختلف المكونات، وبصورة خاصة الإيزيديين من محيطهم المسلم، ومع تخليه عن دوره في عملية الاندماج الوطني، أدى إلى اتساع فجوة الخلافات الدينية والإثنية بين المجتمع السوري، ظهرت ملامحها في الثورة السورية بصورة جلية، يرى ليث زيدان أن "النظم التي حكمت سورية المعاصرة لم تستطع تحويل هذا التنوع إلى إمكانات إيجابية ونقاط قوة في مفهوم المواطنة، وتسخير هذه التركيبة في إنتاج مفهوم المواطنة بالمعنى الحديث"[12].

قد يكون الحديث عن واقع المكون الإيزيدي في ظل الأوضاع الراهنة في سورية تمثلًا وجوديًا، يكّرس أزمة بنيوية تهدد وجود المجتمع وتماسكه، أثبتوا حيويتهم الوطنية والإنسانية، فكانوا في المقدمة في أثناء الحروب للدفاع عن الوطن السوري، هتفوا للثورة الجزائرية والفيتنامية، ولثورات التحرر الوطني كلها، قدموا الشهداء للمقاومة الفلسطينية واللبنانية إيمانًا منهم بأنها قضية عادلة، وبأن الحل الأمثل لتحرير وأي شعب أو مكون صغير وإبراز خصوصيته يكمن في الديمقراطية والمواطنة، و"انخرط بعض الأفراد من الإيزيدية في إطار الأحزاب الوطنيّة الناشطة"[13] للدفاع عن حقوق الإنسان، وكانت هذه المواقف نقطة التحوّل في الانفتاح الإيزيدي على قضايا السياسة الراهنة، هل يمكن حماية الإيزيدية تشريعيًا ومدنيًا، للقيام بأدوارها السياسية والاجتماعية داخل سورية؟

المشاركة في الثورة السورية

لا يعرف المجتمع السوري بشرائحه كافة إلا الجانب الدكتاتوري، والعقلية الاستخباراتية من الطغمة العسكرية الحاكمة في سورية، وعلى الرغم من ذلك، شارك الإيزيديون كافة المكونات السورية، أفرادًا ومجموعات شبابية، ضمن تنسيقيات الثورة السورية للخلاص من الاستبداد والاضطهاد باسم المجتمع السوري من دون أي إشارة أو تسمية تدل خصوصية الإيزيدية أو الطائفية أو المناطقية في حال التمرد على نظام الأسد، وعلى سلطة المرجعيات الدينية، لذلك كانت ثورة شعبية، وليست صراعًا طائفيًا، مذهبيًا مثلما كان النظام يردد في وسائل الإعلام. سارع الإيزيديون إلى الانضمام إلى التحالفات والهيئات الوطنية من خلال تمثيل

(11) المرجع السابق نفسه.

(12) ليث زيدان، «مفهوم المواطنة في النظم الديمقراطية». الحوار المتمدن، العدد 1932، (2007). http:www.ahewar.org

(13) سيباستيان مايسل، «الإيزيديون السوريون في كرداغ والجزيرة: بناء الهويّات في مجتمعٍ متغاير»، نضال درويش، مدارات كرد، (2017). www.medarat-kurd.com

ممثليهم في الأحزاب، وكان ممثلو حزب الاتحاد الوطني في هيئة التنسيق الوطني، وأيضًا ثمة ممثلون مستقلون في المجلس الوطني الكردي الذي بدوره تحالف مع الائتلاف الوطني السوري، وعلى الرغم من حساسية وضع المكون الإيزيدي بوصفهم سوريين وأكرادًا، وتهميش دورهم، انسحبوا من المجلس الوطني، وتعاونوا مع بعض أطياف المعارضة العلمانية، وأصروا على معارضة النظام السوري على خلفية الانتهاكات اللاإنسانية بحق المجتمع السوري، وفي الوقت نفسه لم تثق بالمعارضة التي حملت السلاح، وأجبرت الإيزيديين على اعتناق الإسلام أو التهجر من مناطقهم، وعلى الرغم كل من المآسي التي لحقت بهم، ما زالت تطالب بعلمانية لتأمين حقوقهم الدينية والاجتماعية والثقافية في إطار الدولة السورية، وعدم التميز بين المواطنين على أساس الدين والعرق.

المرجعيات الدينية معظمها في سورية دعت إلى منح النظام فرصة للإصلاح في بداية الثورة، ما أوحى لبعض المعارضين بأنها داعمة للنظام، "انحازت معظم الأقليات الدينية الى نظام الاسد لعوامل عدة، أهمها سيطرة النظام على مؤسساتها الدينية، وخوف الاقليات من مصير مجهول إذا ما التحقت بالثورة في مواجهة نظام حديدي لايبدي أية رحمة ضد خصومه"[14]، إلا أن المرجعيات الدينية سرعان ما اتخذت مواقف متباينة بعد أن تحولت الثورة إلى صراع طائفي مع دخول السلاح والمال، وقاد بعض الشيوخ، الفصائل المسلحة من الخارج بعد أشهر عدة من انطلاقة الثورة، بينما أصرّ النظام على تكريس فكرة حماية الأقليات الدينية لضمان بقائه، وإخافة هؤلاء من مصير مجهول في ما إذا تحولت الثورة إلى ثورة دينية، مذهبية، وفي الوقت ذاته لم تُطَمْئن المعارضة مستقبل هذه المكونات الدينية، بل باتت تهددها، وتتهمها بالكفر مرة، وأخرى بالوقوف إلى جانب النظام، ما دامت تندد بأفعالها المنافية لأخلاقيات الثورة، على الرغم من أن مصطلح المكونات الدينية يبقى إشكاليًا في حالات عدة، خصوصًا في ما يتعلق ببعض الخصوصيات التي تطال هذه المكونات، والتي تضع الأطراف مقابل بعضها بوصفها بنيات دينية متضادة، في سياق خطابات الكراهية التي تولّد الحروب البينية المتشابكة، حيث توضع المكونات ضمن تصنيف كتل دينية قومية متراصة. ففي حالة الإيزيدية، فإن ثنائية (الأقلية والأكثرية) تولّد كراهية، وتأخذ المعنى باتجاه التوصيف الديني، وسيطرة الأكثرية على الأقلية، وموافقة الأقلية على شروط الأكثرية المجحفة، بين الإيزيدية بوصفها مكونًا سوريًا مغيّبًا من الدساتير السورية، ومهمّشًا من النظام، والتهم الموجهة إليها من الفصائل الجهادية المسلحة.

"إن الاحساس بالانتماء للحاضر في كل لحظة والدفاع عن المستقبل هو ما يحفز الاحساس بالوحدة الوطنية ويرسخة ويميزه.الوحدة الوطنية هي في صلب الفكر المدني بينما يحفزنا العقل الديني - الذي هو قاتل الوحدة الوطنية - للعودة في كل مرة باتجاه الماضي وبعنف"[15]، أيّد الإيزيديون الثورة السورية بوصفهم أفرادًا ينتمون إلى أحزاب كردية أو مجالس إيزيدية مستقلة، من دون العودة إلى مرجعياتهم الدينية بسبب التباعد الجغرافي، وضعف المرجعية الدينية في سورية، ومن ثم غاب صوت الإيزيدي بصيغة المفرد والجماعة في متاهة القرارات السياسية كصوت مستقل وفاعل بعد 11 آذار 2011، وسيطر صوت الحزب الذي ينتمي إليه الفرد، وبدأت المتاجرة باسم الإيزيدية، والتباكي عليهم باسم التعدد الديني، وهذا الانتماء المتعدد أيضًا كان سببًا في تشظي حال الإيزيدية ضمن سؤال حافل بالاتهام في أروقة الأحزاب الكردية، وغير مبرر طرحه في هذا الوقت: هل هم أكراد أم إيزيديون أم سوريون؟، بل المهم طرحه في هذه المرحلة هو تعزيز دور الإيزيدية في سورية ضمن الوحدة

---

(14) عبد الرحمن الحاج، «الدين والدولة في سورية بعد الحرب»، موقع مبادرة الاصلاح العربي،2017 (Arab reform Initiative) ،

(15) كلوديس مطر، «في الوحدة الوطنية السورية... المعنى والواقع»، مجلة كنعان، (2012). kanaan-quarterly-review-issue www.

الوطنية، وإزالة الصورة النمطية من الأذهان، وترسيخ حقوق المكونات السورية كافة في الدستور.

ما زالت هوية الإيزيدية ملتبسة، مؤسَسَة بين الذاكرة الجريحة وتنميط الهوية السياسية الكردية، هل يبحث الإيزيديون عن هوية مغيبة لعقود من الزمن ضمن الهوية الوطنية الناجزة لتكريس حق المواطنة في سورية في تنوع هوياتي ديني، أم إنهم يسعون لاستنهاض هويتهم الخاصة بهم في اختلاف عن المكونات الدينية الأخرى في إطار الدولة السورية، والبحث عن ازدواجية الهوية أم ثلاثيتها (الإيزيدية، الكردية، الوطنية الجامعة/ السورية)؟. على الرغم من المآسي كلها، لم تتحول الهوية الإيزيدية في سورية إلى هوية قاتلة أو مقتولة إلا مع الكتائب الجهادية في الثورة السورية. وهذه الهوية تكتسب استمراريتها من ارتباطها بالفضاء الوطني، ومن مكونات المجتمع المتحولة، تتمكن المكونات أن تتموقع اجتماعيًا وثقافيًا في حيزين زمني ومكاني محددين، وتدفعه العلاقات التي ينسجها باتجاه الأحداث بوصفها لحظة تسعى المجتمعات الإنسانية أن تكون مستمرة ودائمة.

يعدّ الإيزيديون أنفسهم في سورية جزءًا من مكونات المجتمع السوري، ويشغلون حيزًا حقيقيًا في الفضاء الوطني، والمشاركة الفعلية في الحركة الوطنية والديمقراطية، وقد حددوا أسلوب عملهم بالنشاط السياسي الديمقراطي السلمي، ويرتبطون بأواصر الصداقة مع الديمقراطيين العلمانيين كافة في سورية على اختلاف انتماءاتهم الدينية والقومية، ولم ينجروا وراء أساليب العنف، بل رفضوا كل أشكال العنف والانتقام والحروب الأهلية بوصفهم لا يملكون قوة مسلحة، لا يرتبطون بقوى خارجية، لذلك يرون أنه لا مفر من الحل السياسي.

أحدث الإيزيديون تغيرًا عميقًا في تعاملهم مع المجتمع بسبب حالة التعالي على التهم الموجهة إليهم، فقد اندمجوا في المجتمع، خاصة إيزيديو عفرين، وتمكنوا من الدخول في مؤسسات الدولة الرسمية مثل الجيش والشرطة، مع الإقبال الشديد على التعليم العالي، يقول د. عمار قربي: "الإيزيديون من الناس الذين يحبون العلم والمعرفة بكل شغف، لكن الخوف من أتباع الديانات الأخرى بسبب عقيدتهم الدينية جعلهم بعيدين عن مجالات العلم لوقت طويل، وعندما أنشئت المدارس في قراهم أرسلوا أولادهم إلى تلك المدارس من الذكور والاناث، يُفرض على طلاب الإيزيدية أن يدرس التربية الاسلامية في المدارس الرسمية رغمًا عنهم"[16]، فضلًا على أنهم لا "يتميزون عن بقية فلاحي المنطقة من الأكراد المسلمين"[17]، إلا في المراسيم الدينية، بمثل الصيام ومراسيم دفن الميت، فضلًا على ذلك، فإن مفهومي القبيلة والعشيرة لم يكن لهما وجود، فهم سوريون، أكراد، إيزيديون، تمكنوا من المحافظة على هويتهم الدينية والقومية والوطنية، والتأكيد على ثقافة الانتماء إلى التاريخ والجغرافيا زمانًا ومكانًا، على الرغم من سيادة الثقافة العربية الاسلامية، وعلى الرغم من ذلك، لم ترغب الحكومات المتعاقبة في إقامة نظام سياسي على أساس الاعتراف الكامل بحقوق الإيزيدية الدينية والثقافية.

تشير الدلائل إلى عدم رضا رجال الدين الإيزيدي عن النظام من دون المواجهة المباشرة، تعاطف بعض منهم مع الثورة، إلا أن تصاعد دور الفصائل الجهادية المسلحة، واقتحام مناطقهم، وصعود تنظيم داعش وجرائمها في شنكال أفزع المكون الإيزيدي في سورية، وأثار مخاوفهم من مخططات تستهدف وجودهم الديني والثقافي، لذلك تركزت معارضتهم ضمن القوى العلمانية التي تنادي بالحل السياسي، بوصفهم لا يسعون إلى السلطة، ولا إلى بسط نفوذهم إلا في إطار المحافظة على خصوصيتهم الدينية والثقافية، فلجأ معظمهم إلى خارج الوطن.

(16) عمار قربي، الديانة الإيزيدية، (المنظمة الوطنية لحقوق الانسان، ألكتروني، د.ت)، ص 22.

(17) روجيه ليسكو، اليزيدية في سورية وجبل سنجار، أحمد حسن (مترجمًا)، (دمشق: دار المدى، 2007)، ص 231 .



سلّط تقرير لجنة التحقيق الدولية المعنية بالجمهورية العربية السورية الضوء على "الانتهاكات المرتكبة ضد الإيزيديين داخل الاراضي السورية"[18]، ارتكبت فصائل المعارضة المسلحة عددًا من الانتهاكات بحق الإيزيديين في سورية ترتفع إلى جرائم إنسانية، وتشهد قرى إيزيدية عمليات تغيير ديمغرافي في التركيبة السكانية، خاصة في منطقة عفرين. وفرضت عليهم التوجه إلى المساجد للصلاة، وأجبرت سكانها الإيزيديين على حضور الدروس الدينية، كما صرح باولو بينيرو رئيس اللجنة: إن الابادة الجماعية حدثت، وما زالت مستمرة، لقد عرضت داعش كل امرأة وطفل ورجل إيزيديين من الذين اختطفتهم إلى أبشع الانتهاكات.

غياب الإيزيدية عن الدستور السوري

الدستور السوري يحدد القواعد الأساس لشكل الدولة، وينظم السلطات العامة، والعلاقة بين السلطات والمواطنين، والحقوق الأسياسية للأفراد والمكونات العرقية والدينية، وضمان حمايتها، كيف تم التعامل مع المكونات الدينية، وهل كان الدستور عقدًا اجتماعيًا حقيقيًا أم محاصصة طائفية مذهبية مناطقية في مراحل سابقة؟.

يمثل الدين في الدستور السوري إشكالية تتصارع حولها الأطراف المتصارعة، بوصفه نتاج مرحلة سابقة، يؤسس لمرحلة لاحقة، فهو دستور وطني للبلاد يؤمن الحماية لمكونات المجتمع كافة، لكنه لم يرتق إلى مستوى الدساتير التي يطمح فيها المواطن أن تكون كرامته وحريته مصونة بمواد الدستور. فقد أضيفت إلى الدستور صفة القومية بعد الوحدة مع مصر، والتي عززت سياسات الأنظمة المتتابعة على الحكم، فالدستور يثبت صراحة عروبة الدولة وإسلاميتها، وتكرس أجهزة الدولة هذه الصفة بالقوة، ويؤكد إسلامية رئيس الدولة، ومن ثم يُستبعد من الرئاسة كل من هو غير مسلم، ثم "إن سوريا كانت بعيدة عن مفهوم الدولة الوطنية والمواطنة، ولم تكن فيها قيادة سياسية قادرة على الاستمرار في ظل الحكومات المتعاقبة إلى الآن"[19]، إلا أن الإشكالية ليست في الدستور بقدر ما هي في إساءة في تطبيق الدستور.

ولم تسعَ الحكومة السورية لخلق أطر قانونية تحمي المكونات الأكثر ضعفًا، فتركت الإيزيديين لرحمة العرف الاجتماعي والديني الذي استمر بإقصائهم عن الحياة العامة، وبمبررات أمنية وتسلطية حرموا من ممارسة الشعائر الدينية الخاصة بهم، من هنا ندرك مساحة التجاهل للإيزيدية دستوريًا. وقد جاء في الدستور السوري أن "الأحوال الشخصية للطوائف الدينية مصونة ومرعية. يكفل الدستور حرية القيام بجميع الشعائر الدينية على أن لا يخل ذلك بالنظام العام. وفي المادة التاسعة، يكفل الدستور حماية التنوع الثقافي للمجتمع السوري بجميع مكوناته وتعدد روافده، باعتباره تراثًا وطنيًا يعزز الوحدة الوطنية في إطار وحدة أراضي الجمهورية العربية السورية"[20]، رفض المشرع السوري الاعتراف بمطالب الإيزيديين المتمثلة بممارسة شعائرهم الدينية، فقد كانت النظرة إليهم أنهم مسلمون.

---

(18) تقرير لجنة الأمم المتحدة للتحقيق المعنية بسوريا، «داعش ترتكب الابادة الجماعية ضد الإيزيديين»، (الأمم المتحدة، 2016)

(19) نجاتي ألكان، «فرق تسد.. تأسيس الدولة العلوية بعد الحرب العالمية الأولى»، أحمد فارو (مترجمًا)، مجلة فكر وفن، النشرة الألكترونية، (معهد غوته، 2013)

(20) الدستور السوري لعام 2012، «المادة الثالثة، الفقرة الثالثة والرابعة، والمادة التاسعة»، (2012)، ص4.



لا توجد أي إشارة مضمرة أو صريحة إلى الإيزيدية في الدساتير السورية، والسلطات السورية لم تهتم بالمكونات الدينية كافة في سورية على نحو متساو، وخاصة تلك المكونات الصغيرة (الإيزيدية)، هل الإشكالية تكمن في المشرّع السوري الذي اعتبر الإيزيدية جماعة مرتدة عن الإسلام، أم في السلطات السياسية السورية، أم في التشريع والفقه الاسلاميين اللذين يستمد الدستور منهما شرعيته؟، الدستور لا يعترف إلا بالأديان السماوية الثلاثة؛ اليهودية والمسيحية والإسلام، وكل مكون خارج دائرة الأديان السماوية في سورية، ينطبق عليه التشريع الاسلامي حكمًا، من ثم، فالإيزيديون مسلمون بالقوة في الدستور السوري، وإيزيديون بالوجود الفعلي، عمليًا، هذا يعني إقصاء كل من ليس عربيًا وإسلاميًا من الفضاء الوطني، ومحاولة إجباره أن يكون مسلمًا وعربيًا، هل يمكن للدولة أن تجبر الإيزيديين على ألا يكونوا إيزيديين بل مسلمين؟ على الرغم من أن سورية تعد نموذجًا مصغرًا في التنوع الديني والإثني، ومن ثم، كان من المستحيل تقدير تعدادهم في سورية، فالإحصاءات التي قام بها الباحثون معظمها لم تكن دقيقة، ولن تكون كذلك، باعتبارهم مسلمين بالقوة في مناحي الحياة كافة، يتحول الإيزيدي آليًا في دائرة النفوس إلى مسلم في أثناء الزواج، وفي المدارس والقضاء والمحاكم، لدرجة أن النزاعات حول أحقية ملكية العقارات والأراضي كانت لصالح المسلم دائمًا، وهذا يعني تجريدهم من أملاكهم بموجب الدستور في حال كان الطرف الآخر مسلمًا، فالقضاء السوري يمنح المسلم حق ملكية الأرض أو العقار باعتبار الآخر إيزيديًا لا يحق له أن يمتلك أرضًا حتى إن ورثها عن أجداده، جرت كثير مثل هذه الأحداث في العائلة الإيزيدية الواحدة، بمجرد أن يعلن أحد الطرفين إسلامه، يربح القضية، وهذا ما شجع العائلات أو أفراد من الإيزيديين على اعتناق الإسلام لسبب اقتصادي بحت.

اختفت ملامح الإيزيدية من المجتمع السوري من دون جدل منذ وصول البعث إلى الحكم، واقتصرت على الصيام سرًا ومراسيم الدفن، من دون إقامة الشعائر الدينية والثقافية والاجتماعية، "الإيزيديون في سورية لا يملكون أي حق لا من الناحية السياسية ولا من الناحية الدينية، فمن الناحية الدينية يخضعون للمحاكم الشرعية الإسلامية عنوة دون إرادتهم، ولا يملكون محاكم شرعية أو دينية خاصة بهم، كما لا يسمح لهم أن يتبعوا المحاكم المدنية في قضاياهم الدينية، لذلك فإنهم في قضايا الزواج والطلاق وما يتعلق بذلك، يخضعون للمحاكم الشرعية الإسلامية".[21] وتعاملت الحكومة مع الإيزيديين كتعاملها مع المسلمين، فتعليم أبناء هذه الطائفة في المدارس يقوم على تعلم الديانة الإسلامية، كما أن شهادة الإيزيدي في المحاكم السورية، إن وافق القاضي على شهادته، تكون على طريقة شهادة المسلمين، في عام 1993 أصدر القاضي الشرعي الأول في محافظة الحسكة قرار منع شهادة الإيزيديين أمام المحاكم باعتبارهم لا يتبعون دينًا سماويًا.

طالبت الإيزيدية بحقوقها الدينية والثقافية وممارسة شعائرها في إطار الدولة السورية، وما يضمن لها الدستور السوري، ولم تطالب بالكيانات السياسية كنظام سياسي ديني، فالخصوصية الدينية والثقافية والاجتماعية للإيزيدية لا تشكل هاجس الخوف لدى الآخر المختلف، لكن في حال الفوضى التي تعم البلاد، فهي الفئة/ المكون الأكثر استهدافًا، لا الدولة السورية تحميهم، ولا القوانين الدولية تنصفهم. لذلك يلجؤون إلى أبناء دينهم من الإيزيديين في المناطق الجديدة كمناطق آمنة، مثل ما حدث مع بعض العائلات الإيزيدية التي لجأت إلى إيزيديي الحسكة وقراها قبل أكثر من 100 سنة تقريبًا، للاحتماء بهم، والمحافظة على خصوصياتهم الدينية والثقافية.

(21) فرمان غربو، «الإيزيديون في سورية»، موقع الديمقراطي، (2013).

فضاءات الهوية، دينيًا، قوميًا، وطنيًا

ثمة جعجعة بلا طحن تثير إشكالية التمايز بين مفهوم (الدين والقومية) في الإيزيدية من جهة، ومفهوم (الإيزيديون الكرد) أو (الكرد الإيزيديون) من جهة أخرى، على الرغم من أن المفهومين يتعارضان أكثر مما يتوافقان، ففي الحالتين، هي محاولة لإلغاء صفة الكردية عن الإيزيدية، أو التشكيك في كردية الإيزيدية. يدرك الجميع أن الإيزيدية كانت الديانة الأصلية للكرد (الكرمانج) قبل دخولهم في الإسلام، يقول باسيلي "تعتبر الديانة الإيزيدية، الديانة التي يعتنقها معظم الكرد قبل دخولهم الإسلام»[22]، ومن ثم، فالكردية/ الكرمانجية بنية مضمرة، ملتصقة كالظل بالإيزيدية، كون النصوص الدينية المقدسة كتبت باللغة الكردية "كتب مصحف رش باللغة الكرمانجية الهكارية"[23]. ولا مبرر للقول (الكرد الإيزيديون)، و(الإيزيدية دين وقومية)، كان طبيعيًا ألا تُثار هكذا إشكالية، بوصفها تزعزع مفهوم المواطنة والديمقراطية وإثارة الفتنة بين الأكراد أنفسهم. وكان من المفترض أن الشكوك تُثار حول هوية الكرد المسلمين الدينية، ويجب أن يثبت الكردي المسلم انتسابه إلى الكردية. الهوية الكردية على الرغم من تحولاتها المستمرة، هوية غير مستقرة، إسلامية بزخارف عربية، فالمراسيم الدينية والدنيوية معظمها تُؤدى بالعربية، لغة القرآن. النتيجة، تخلى الكرد عن ديانتهم وعن لغتهم لصالح العربية الإسلامية منذ دخولهم في الإسلام، ويثيرون إشكالية مع الإيزيدية حول الهوية الكردية. لذلك بطبيعة الحال، فالهوية الكردية، هوية إسلامية بامتياز، تتشابك مع الهوية العربية الإسلامية في سورية تحديدًا، وتتعالق بخيوط كادت أن تنقطع على المستوى الشعبي مع الإيزيدية في الحديث الشفهي فقط.

بناءً على ذلك، يتحدد الوعي بالإيزيدية بوصفه وعيًا بأصل الكرد/ الكرمانج، يقود هذا الوعي إلى تصور عرقي للهوية لا يتأتى عن تصور عنصرية ما، بل التعبير عن الذات الإيزيدية المهمشة، في المقابل، يتحدد وعي الكرد المسلمين بالفرع (الأصل إيزيدية، الفرع كرد مسلمون)، ولا يمكن للأصل أن يثبت هويته أمام الفرع الذي يستمد هويته وخصوصيته من الأصل. هناك فرق واضح بين الإيزيدية والكردية قوميةً، نادرًا ما يتم التمايز بين الأمور الدينية والقومية عند الإيزيدية في سورية، ولم تفرق الإيزيدية بين الدين الإيزيدي والقومية الكردية إلا في حالات خاصة بمثل ممارسة الشعائر الدينية والزواج، يتشابه الإيزيدي مع الكردي المسلم والعربي والمسيحي الذي يجاوره في المنطقة بالنواحي كافة، من مثل ثقافة اللباس والأكل والشرب والعادات والتقاليد، في حين يختلف تمامًا عن نظيره الإيزيدي في البلدان المجاورة له، من هنا يمكن القول إن من يدّعي أن الإيزيدية لغة وقومية، يجافي الحقيقة التاريخية، بالتأكيد لغة الإيزيدية كرمانجية، إحدى لهجات الكردية. ومن السذاجة نفي الهوية الكردية عن الإيزيدية، بل كان مشروع نفيها عن المسلمين الكرد الذي فقدوا البوصلة منذ دخولهم الاسلام، دينيًا وقوميًا. حقيقة الأمر إن الشعور الوطني والقومي عند إيزيديي سورية، وخاصة عفرين، يتساوى إن لم يكن يتجاوز الشعور الديني، إذا تجاوزنا عشر السنوات الاخيرة من عمر الثورة التي كانت لها تداعيات تاريخية.

لم يحاول الإيزيديون في يوم من الأيام تشكيل حزب/ تنظيم سياسي خاص بهم للدفاع عن حقوقهم الدينية والاجتماعية إلا في إطار الدستور السوري، والدستور لا يسمح بتشكيل أحزاب سياسية ذات صبغة دينية أو قومية أو مناطقية، لذلك لم ينتجوا مجتمعًا سياسيًا، ولا نخبًا سياسية فاعلة، لكن الأحزاب الكردية سعت

(22) باسيلي نيكيتين، الكرد، نوري طالباني (مترجمًا)، ط3، (السليمانية، كردستان العراق، د.ن، 2006)، ص373.

(23) عبد الناصر حسو، اليزيدية وفلسفة الدائرة، (دمشق: دار التكوين، 2008)، ص 53.



للاستحواذ على أوضاعهم، والتدخل في شؤونهم السياسية من خلال ممثلين إيزيديين ينتمون إلى هذه الأحزاب لأجنداتهم الحزبية، والذين يتاجرون بحقوقهم ومآسيهم، لذلك لا يثق الإيزيديون المتدينون بأي طرف، سواء كانوا أحزبًا كردية أم شيوعية أم حتى بعثية، على الرغم من أن أفرادها يمارسون السياسة ضمن الأحزاب السرية والعلنية، وليس لهم موقف سلبي من أي جهة حزبية أو نظام سياسي، ولا يتحَدّون المكونات الدينية الأخرى، بقدر ما يحاولون المحافظة على كينونة الدين والتكيف مع المحيط.

لم يكونوا طرفًا في الصراعات، ولم تحدث أية توترات أو نزاعات مع السلطات السورية على خلفية الدين، وعلى الرغم من ذلك لم يتخلصوا من التهم والنظرة الدونية إليهم، ومنذ ظهور الدولة السورية الحديثة كانوا يتخذون موقف الحياد في جميع الصراعات البينية والأحداث السياسية والانقلابات العسكرية التي لا تلامس دينهم بعد أن تم إقصاؤهم عن الدستور، مدركين أنهم مكون صغير لن يكون لهم تأثير كبير في الشارع السوري إلا من خلال الاحتجاجات والوقفات التضامنية، وعلى الرغم من ذلك عانت الإيزيدية سياسة التهميش والإقصاء، إلا أن حزب العمال الكردستاني استقطب عددًا منهم أكثر من الأحزاب الكردية الأخرى في ثمانينيات القرن العشرين، واعتبر هذا الحزب أن الإيزيدية أصل الكرد، يدينون بالزرادشتية، دين الكرد القديم، وما زالوا يصرون على ذلك مع بعض القوميين الأكراد، وهذا الطرح يعد أكثر خطرًا من الإبادات الجماعية التي واجهت الإيزيدية على مر التاريخ. علاوة على ذلك يعدون أنفسهم مواطنين سوريين بخصوصية كردية إيزيدية، يقول د. بير ممو عثمان: "لا نريد أن نخوض صراعًا مع أي اتجاه سياسي، لأننا لم ولن نرفع لواء سياسيًا، وهذا ليس في خدمة الديانة الإيزيدية، نرفض أن يتم استغلال الدين من قبل جهات سياسية كوسيلة لتحقيق أغراض معينة، إن هذا الاستغلال يعمل على فصل الإنسان داخليًا وخارجيًا، داخليًا مع نفسه، يعني الانفرادية، وخارجيًا مع المحيط الإنساني»[24]، يريدون العيش في سلام مع الآخرين، ولا يشكلون أي خطر على أي مكون آخر.

تعالت المكونات الدينية والعرقية والاجتماعية معظمها عن خلافاتها البينية إلى حد كبير مع انطلاقة الثورة السورية، فتضامنت معًا ضد النظام المستبد، و"لم يتوطد مفهوم المواطنة في عقل ووجدان المواطن العربي، ولم يستوعب بأن إنشاء الدولة الوطنية أصبحت الرابطة الوطنية، وما يترتب عليها من علاقات، هي الأقوى بين أفراد الوطن الواحد، ولم تعد مفاهيم الأكثرية والأقلية، ومصطلح التسامح مع أي مكون وطني مناسبًا أو مقبولًا في الدولة الحديثة ، فالمواطنة ليست منة الأكثرية على الأقلية، وعليه فإن الهويات الفرعية الدينية والعرقية والمذهبية والقبلية تصبح هويات روحية واجتماعية وثقافية داعمة للهوية الوطنية الجامعة، فلا تناقض ولا تعارض ولا تضاد بينها جميعًا وبين الهوية الوطنية، فهم الأدوار والوظائف للهويات الفرعية واحترامها وتنميتها، وتصفيف تراتبيتها ضمن الهوية الوطنية، كفيلٌ بأن لا تطغى وتتحول أي هوية فرعية إلى هوية قاتلة، بل على العكس تصبح مصدرًا للإثراء الاجتماعي والثقافي واللغوي المعزز لقوة الوطن ومنعته ورفعته وبقاؤه. وهذا بلا شك يتطلب عملًا دؤوبًا ومتواصلًا من قبل النخب الفكرية والسياسية، بقيادة مؤسسات الدولة، لابتداع الأفكار والسبل العمليَّة لدمج الهويات الفرعية وتسطيحها تحت عباءة الهوية الوطنية مع احتفاظ كل هوية فرعية بخصوصيتها وتطلعاتها وتمايزها المشروع الذي يكفله لها الدستور"[25].

تعرضت علاقة الدين مع الدولة للتغيير في الوقت الراهن، وبدا التمايز بين المكونات السورية على أسس

(24) ممو فرحان، «الديانة الإيزيدية ومستقبل الإيزيديين»، مجلة روز، ع: 6، (ألمانيا، د.ن، 1998)، ص100،

(25) ماجد الصمادي، «الهوية الوطنية والهويات الفرعية القاتلة»، (د.م: كتاب عمون، 2020). www.ammonnews.net



دينية ومذهبية وعرقية، ومن ثم، ظهر تفاضل الانتماء ما بين الهوية الخاصة أو العامة مع غياب مشروع وطني يحمي المكونات من مخاوف الصهر والإقصاء "الهويات الفرعية تذكيها وتبرزها الصراعات، ولا يخفى على أحد أن الدولة الحديثة معنيةٌ في ضبط ايقاع نمو الهويات الفرعية وهرمية تراتبيتها، فالدولة الحكيمة تعظم الاستفادة من النسج والتماسك الافقي لتعزيز الهوية الوطنية، فمع انشاء الدولة الوطنية في الدول العربية، أُستحدثت علاقة جديدة ارضيتها المواطنة والدستور والقوانين الناظمة لشؤون الوطن المستحدث. وهذا كله غريب على الثقافة العربية وارثها التاريخي المعتاد على سطوة اغلبية الدين او العرق او المذهب او القبيلة او الجنس، لذلك كانت الهوية الوطنية ضحية أي ضعفٍ او اضعاف لمؤسسات الدولة الوطنية وبروز الهويات القاتلة المتقاتلة على ارضيات مختلفة، منها التناقض المفترض بين الهوية الوطنية والهويات الفرعية - كالهوية الدينية"[26].

لا تسعى الإيزيدية إلى السلطة، ولا إلى الغزو وبسط نفوذها على المناطق واسعة، ولا إلى إكراه مجموعات بشرية على اعتناق الديانة الإيزيدية، و"ليس لمعتنقي هذه الديانة طموح الاحتلال من خلال الغزوات أو الفتوحات، وإنما هي دائما كانت ولازالت في حالة الدفاع عن ذاتها وكينونتها، وليس في أجندتها الهجوم على الاخر، بل تتقبل الاخر كما هو. من هذا المنطلق ليس في مقدورها تأسيس خطاب يدعو الى العنف والكراهية أو الترويج لهما"[27]. ومن ثم، تقوم الديانة الإيزيدية على مبادئ التسامح والتعايش واحترام الآخر ونبذ العنف والإكراه بين مكونات الشعب السوري جميعها ضمن القوانين السورية.

حافظت الإيزيدية على توازن جيد في علاقاتها مع مختلف المكونات في سورية، باعتبارهم أخوة في التعايش والمواطنة والإنسانية، توطدت صداقة قوية بينها وبين العشائر العربية في سورية على مدى التاريخ. استقبل الإيزيديون الأرمن عندما هاجمتهم قوات الدولة العثمانية الآيلة للسقوط إبان المجزرة الشهيرة في بدايات الحرب العالمية الأولى، "ساندوا الأرمن في محنتهم، وهناك إشارات كثيرة في كتب الرحالة تشير إلى تلك المساعدة التي قدمها الإيزيديون للأرمن بتوفير المأوى والغذاء وإسكانهم في قراهم، ورفضوا دعوات الحكومة المتكررة لتسليمهم، يؤكد الرحالة بدج بأن الإيزيديون تحدوا السلطات العثمانية بإيوائهم اللاجئين الأرمن ورفضوا تسليمهم"[28].

الخاتمة

كان من المفترض أن تكون الهويات الفرعية الدينية هويات متنحية بمقاييس العصر لصالح هوية المواطنة، وتثبيت حقوق المكونات الدينية والإثنية كافة في الدستور السوري، والاعتراف بوجودهم قانونيًا، وذلك كله مدعاة لتقوية اللحمة الوطنية. لكن الدولة السورية لم تستطع تجاوزها، بل انتهجت أسلوب الإقصاء والتهميش، وحاولت إعاقة تكريس الهويات الوطنية، ولم تعترف بالمكونات شريكة في الوطن، واعتبرت أن الإيزيدية من مخلفات شعوب لجأت إلى سورية، وتكرّم عليها المجتمع العربي الاسلامي، فحماها من الانقراض والمحو، وعليها أن تعترف بجميل الثقافة العربية الإسلامية وتسامحها. على الرغم من أن الإيزيدية تبحث عن نقاط الالتقاء

(26) السابق نفسه.

(27) حسو هورامي، الفرمان الأخير ط1، (لبنان/ كندا: مؤسسة مسارات للتنمية الثقافية والاعلامية، 2015)، ص 68.

(28) أرشد حمد محو، الإيزيديون في كتب الرحالة البريطانيين، ط1، (دهوك/ كردستان العراق: مطبعة خاني، 2012)، ص 71,

والتلاقي مع المكونات السورية المختلفة في ظل هيمنة الخطاب الأيديولوجي الراديكالي، فالقوة الحقيقية التي تجمع بين غالبية الشعب السوري هي قوة دولة المواطنة.

الإيزيدية مهددة بالانقراض وفق الدستور السوري، ومتهمة من قبل الإسلام السياسي بالكفر والزندقة، ومحرفة من قبل القوميين الأكراد من الزرادشتية، فكان لا بد أن تربط مصيرها بالمواطنة، حيث يفترض أن تتبنى الثورة السورية مفهوم المواطنة واقعًا وحقيقة، يعيش في ظلها الناس جميعهم وفق أسس ومعايير الحقوق والواجبات، والأصل في التمييز والإقصاء هو الكفاءة والالتزام بالحق والواجب.

وهل كان من الحصافة الحديث عن تموضع الإيزيدية ضمن تفاعلات الثورة وتجاذبات النظام؟. أما آن للمجتمع السوري عامة، والكردي المسلم خاصة، الكف عن توجيه التهمات المسيئة، والتخلص من تطرفهم الديني الذي يهيمن على سلوكياتهم كي يتعاملوا مع الإيزيدية بوصفها مكونًا أصيلًا في المجتمع، والعيش معًا بسلام؟.

المراجع

1.حسو. عبد الناصر، اليزيدية وفلسفة الدائرة، (دمشق: دار التكوين، 2008).

2.علي. محمد عبدو، الديانة الإيزيدية والإيزيديون في شمال غرب سورية النسخة العربية، (عفرين/ سورية: د.ن، 2008).

3.قربي، عمار، الديانة الإيزيدية، كتاب ألكتروني، (د.م: المنظمة الوطنية لحقوق الإنسان، د.ت).

4.ليسكو. روجيه، اليزيدية في سورية وجبل سنجار، أحمد حسن (مترجمًا)، (دمشق: دار المدى، 2007).

5.محو. أرشد حمد، الإيزيديون في كتب الرحالة البريطانيين، ط1، (دهوك/ كردستان العراق: مطبعة خاني، 2012).

6.نيكيتين. باسيلي، الكرد، نوري طالباني (مترجمًا)، ط3، (السليمانية/ كردستان العراق، د.ن، 2006).

7.هورامي، حسو، الفرمان الأخير ط1، (لبنان/ كندا: مؤسسة مسارات للتنمية الثقافية والاعلامية، 2015).



الدين والدولة وسؤال المأسسة: وزارة الأوقاف السورية أنموذجًا

حمّود حمّود[1]

مقدمة

بصرف النظر عن بعض أطراف الجدل الذي تسبب به القانون 31 لسنة 2018 ، ما إذا مثّل بالفعل استمرارًا في ضرب بعض المسارات العلمانية في سورية (وهو الجدل الذي أثارته شخصيات موالية ومعارضة تصف نفسها على السواء بالعلمانية)، أو كرّس هيمنة المؤسسة الدينية الرسمية لوزارة الأوقاف التي يتزعمها محمد عبد الستار السيد، فإنه لا يمكن الإحاطة بهذه الإشكالات إذا لم يتم القبض تاريخيًا على الطبيعة المعقدة جدًا بين الدين وسلطة "شبه الدولة" السورية (على الأقل في شكلها الحالي): فمن جهة الدين مُمَثلًا بخطابات أخطبوطية هائلة لا تبدأ بأشكال جدُّ متنوعة لـ"إسلامات" شعبية، مرورًا بفضاء الحركات والجمعيات الخيرية، ولا تنتهي بخطابات الإسلام السياسي والجهادي والخطابات العلمائية التي يندرج بعضها بماكينة السلطة، والآخر خارجها (وآخرون ما بين بين)؛ ومن جهة ثانية شبه الدولة التي تشظى تعبيرها السياسي بخطابات ومصالح داخلية وإقليمية سياسية، تقف على رأسها الروسية والإيرانية. وزارة الأوقاف السورية لها موطئ قدم في هذه الجوانب والعُقد كلها، لا بل تُجسّد التعبير الأسمى عن هذه العقد الدينية والسياسية. فأنْ يصدر قانون متخصص بعمل هذه الوزارة، يعني بوجه منه إعادة ترتيب دورها في جوانب هذه الشبكة المعقدة كلها، بل ربما استجابة لهذا التعقيد وصوتًا من أصوات تأزمه التاريخي.

ليس هناك من داعٍ للتأكيد أنّ بحثًا كهذا لا يستطيع الإحاطة بهذه الشبكة المعقدة المنخرطة بها وزارة الأوقاف. للأسف إنّ أيًا من تلك الجدالات السورية لم يشر إلى طبيعة هذا القانون من خلال موضعته في سياقه التاريخي، وفي ضوء هذه الشبكات المعقدة واستطالاتها في سؤال الإسلام، وما هي بالضبط الصيغة التي "يجب" على الإسلام التهيكل وفقها. ليس ثمة شك في أنّ نظام الأسد يبغي إسلامًا وفق مسطرته، وهو كذلك، لكن السؤال يبقى: ما هو هذا الإسلام؟ أظن أنّ هذا السؤال يجب درسه جيدًا بالإحالة إلى الأجواء البنيوية التاريخية التي أصعدت أمامنا أجسامًا إسلامية وإسلاموية مختلفة في ظل تأزمنا الراهن، والتي شكلت كبرى التحديات التاريخية على مستقبل المجتمعات السورية. وإذا كنا لاحقًا سنعاود التعليق قليلًا على هذه النقطة وما يعنيه خطاب وزارة الأوقاف فيها، فإنّ ما تبغيه هذه العجالة إعادة تسليط الضوء على ما تعنيه بعض التحولات التي شهدتها وزارة الأوقاف السورية بعد انقلاب البعث السوري على السلطة وتحويله لها إلى أهم أداة من أدوات تسلط النظام، وإعادة ترتيب البيت السني السوري وفق مساطره. ماذا تعني مؤسسة الأوقاف، والحال هذا، بالنسبة إلى نظام توتاليتاري؟ وماذا تعني إعادة مأسستها اليوم؟ بل وماذا تعني هذه المأسسة ضمن الفضاء الديني نفسه؟ هذا الأسئلة وغيرها هي ما سنسعى للإجابة عنها.

---

(1) حمود حمود: كاتب وباحث في الفكر الإسلامي



الدين ومُشكل المأسسة

سأبدأ بالسؤال الأخير. الاصطلاح الذي سيرافق هذه المادة، كما سنلاحظ، هو "المأسسة"، وهو اصطلاح له مستويات مفاهيمية وتاريخية عدة، سنأتي على أهمها، ثم لنعرج أخيرًا على المدلول الذي سنستخدمه في سياقنا. أولًا، إنه مرتبط في سياق الدين بإنتاج نظائم محددة في أشكال التعبير الديني وتنميطه Typisierung؛ إنها نظائم غالبًا ما تتسم بالدوغمائية العقيدية وقوننة الدين ضمن "خطاب منتظم"، منضبط ومشدود ومُقاد بسُلط تحدد آليات إنتاج المعنى. تشير الدوغمائية المؤسساتية هنا تمامًا إلى عمليات تقونن أنماط المعرفة ضمن خطابات محددة، وتدعي في ذلك أنها ملزمة. إنتاج المعرفة الدينية هنا، يعني إنتاج السلطة (إذا ما استخدمنا تعابير فوكو). وربما تجد مثل هذه الادعاءات الملزمة تعبيرها السلطوي في إنتاج مصطلحاتها ومفاهيمها الخاصة أو أنواع معينة من النصوص (الكتب المدرسية، المجلات، النصوص من قبل السلطات السيادية أو الكنسية[2]، أو سلطة وزارة الأوقاف في الحالة الإسلامية). وهذا يقف على الضد تمامًا من الخبرة الدينية الفردية (التي تتسم بالتعددية ولا يمكن ضبطها) والتي لطالما تحاول التفلت من هذه السلط العقائدية. وهذا بالضبط ما يقود إلى التفريق الجوهري بين "الإسلام المعيش" على الأرض المتشظي في خبرات الأفراد السوسيولوجية والأنثروبولوجية[3]، وذلك "الإسلام الرسمي"؛ "إسلام الوزارة"، الذي يحاول خنق الأول.

المستوى الثاني الذي يمكن التعريج عليه هنا هو بعض الدلالات التي يوحي بها اصطلاح الكنيسة (وهذا لن نقف عنده أيضًا طويلًا). بصرف النظر عن بعض الإشكاليات الخطرة التي وقع بها إميل دوركايم في مخطوطه ذائع الشهرة "الأشكال الأولية للحياة الدينية"، The Elementary Forms of Religious Life، وتحديدًا تلك التي تتناول المجتمع والدين بوصفهما معطيات إطلاقية كل منهما يعكس الآخر[4]، فإنه هو الذي توسع باصطلاح "الكنيسة" إلى مستويات سوسيولوجية جديدة تمامًا ليؤكد بأنه من المحال على دينٍ ما الاستمرار في صيغته الدنيوية من غير التمترس بالجماعة، والتي يعني بها تمامًا الكنيسة التي تعبر عن المجتمع؛ "لم نجد في التاريخ دينًا من دون كنيسة" يقول دوركايم[5]. الحال هذا يمكن سحبه أيضًا، في كثير من استحقاقاته السوسيولوجية، على الإسلام[6]. لا شك في أنّ المسلمين يشددون على غياب الكنيسة في دينهم أو أي شكل كهنوتي، كما هو الحال الكاثوليكي، بيد أنّ دوركايم لا يعني بالكنيسة أبدًا هذه الدلالات الضيقة. الإسلام أيضًا يسكنه، حاله كحال أي دين، نمط كنسي-جماعاتي، والذي لولاه لما كان هناك أصلًا استمرار تاريخي يُدعى بـ"الإسلام" (وهذا الأمر ينطبق

(2) Andreas Thier, Dogmatik und Hierarchie: Die Vernunftsrechtslehre. In Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion, ed. von Georg Essen und Nils Jansen, 217-238, (Tübingen: Mohr Siebeck), P. 220. 2011.

(3) قارن حول هذا المفهوم:

Theresa Beilschmidt, Gelebter Islam: Eine Empirische Studie Zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland, (Bielefeld: Transcript-Verlag, 2015).

(4) انظر حول بعض هذه الانتقادات:

Malory Nye, Religion: The Basics, 2nd edition, (London and New York: 2008), P. 49.

(5) Emile Durkheim 1995 (1912): The Elementary Forms of Religious Life. Translated and with an Introduction by Karen E. Fields, (New York: The Free Press, Simon & Schuster), P.41.

(6) دوركايم يشدد في السياق نفسه (ebda, P.41): «إنّ الأفراد الذين يشكلون الجماعة يشعرون بالاتحاد الواحد تجاه الآخر وذلك بواسطة حقيقة الإيمان المشترك. إنّ المجتمع الذي يكون أعضاؤه متحدين بسبب تخيلهم، بنفس الشكل والأسلوب، عالمًا مقدسًا مع علاقاته بالعالم المدنس، وبسبب ترجمتهم هذه التمثيلات [الاعتقادية] المشتركة في ممارسات مماثلة بينهم، هذا ما يدعى بـ"كنيسة"» [التشديد من عندي].



كذلك على الذات الجماعية لأيّ طائفة إذا ما أرادت كتابة البقاء لاسمها). طبعًا نقول هذا الكلام ونحن على وعي باستحالة تمترس الطائفة السنية وراء كنيسة سنية جامعة في العالم الإسلامي طالما أنّ ثيمات الخطاب السني تخضع لميكانيزمات وتجسدات تاريخية معقدة غير تلك التي نجدها عند الشيعة مثلًا (حيث استطاع أصوليو طهران إنشاء كنيسة شيعية تسيطر على جزء واسع من الشيعة في العالم الإسلامي، وتحاول إلى اليوم السيطرة على والنطق بـ اسم شيعة العراق)، وهو الأمر الذي أسهم، ويسهم، في وجود كنائس إسلامية متعددة، كل منها تخضع لمساراتها التاريخية الخاصة (أنثروبولوجيًا، سوسيولوجيًا، سياسيًا... إلخ).

وعمومًا، طالما أنّ هذا الانشداد الجماعاتي الكنسي ليس شيئًا معطى في الهواء الطلق بمقدار ما يجب أنْ تقوده سلطة، فإنه لا غرابة أنْ نجد في كل مراحل تطور الإسلام صعود قوى تحاول السيطرة ومأسسة الجماعة بما تراه مناسبًا لها. لنتذكر هنا نقطة أجدها مهمة في سياقنا: لقد أُنشئ ما اصطلح عليه بـ"المدرسة" الإسلامية في سياق الحروب الصليبية (المدرسة النظامية في بغداد مثلًا). وقد اشتهرت هذه المرحلة التاريخية بـ"عصر العلماء"، وذلك حينما بدأت تتهاوى سلطة الخلافة العباسية وسيطرة البويهيين عليها قبل ذلك (بين 945-1055م) ومن تلاهم بعدها. من هذا الفضاء ولدت بالفعل لاحقًا شخصيات أخذت موقفًا حادًا مجبولًا بالسلفية الطهورية، كأمثال ابن تيمية (1263-1328م) والشخصية الألين منه ابن قيم الجوزية (1292-1349م) وذلك ردًا على قرنين متتاليين من التبعثر والهزائم وسيطرة سلالات غير عربية على البلاد الإسلامية. ما يهمنا هنا أنّ ظهور المدرسة يعني بشكل من الأشكال مأسسةً للفكر الديني الإسلامي، من جهة، وشرعنة للسلطة السياسية التي تحميها من جهة أخرى (خذ مثلًا كتاب "سير الملوك أو سياست نامه" لنظام الملك الطوسي، ت 1092). والحال، أنّ هذه المأسسة التي استمرت في هيكليتها في العصر العثماني عادت للظهور ظهورًا ممنهجًا أكثر في العصر الحديث تحت تأثير الحداثة الغربية، وسيطرة سُلطات عسكرية عليها لا تنتمي إليها، لا من قريب ولا من بعيد.

وهنا يمكن الولوج إلى المستوى الثالث الذي يهمنا في دلالات المأسسة. فإذا كانت دلالات هذا المفهوم (هنا في سياقنا على الأقل) تجسد عمليات تاريخية في إعادة هيكلة فضاءات اجتماعية وسياسية ودينية ضمن الشروط التي قدمتها عمليات التحديث، والتي طالت أيضًا سورية، فإنها في السياق النظام السوري لم تكن لتمثل سوى أداة من أدوات التسلط، والتي عبر عنها أخيرًا قانون الأوقاف الأخير. وهنا نشير سريعًا أنه بصرف النظر عن بعض المناقشات التي تدور حول ما إذا كانت "المؤسسة"، في مفهومها المعاصر، إحدى الفضائل التي نتجت عن الحداثة، وبالتالي العلمنة، أو ما إذا كانت مفهومةُ المأسسة بحد ذاتها تجسد تمامًا العلمنة ومساراتها (أو على حد تعبير ماكس فيبر "ريضنة العالم")، فإنه لا يمكن فصلها في الحالتين كلتيهما عن مسار الحداثة. بيد أنّه طالما كان، ومازال، سؤال الحداثة وصدمتها (صدمة الحداثة) سؤالًا لم يكن ليجسد تحولات اجتماعية عميقة داخلية تنطق به مجتمعاتنا، بمقدار ما كان سؤال "فوقيًا" فُرض من الأعلى؛ فإنه لا غرابة أنْ يتخذ سؤال مأسسة الفضاء الديني، بالمعني الحداثي، مسارًا مبتورًا، ليتحول من ثم إلى أداة للهيمنة، كما ستبينه ورقتنا في سؤال الأوقاف السورية.

لا غرابة أنه بسبب فوقية الحداثة والفشل في تبيئها وإعادة إنتاجها ضمن معظم المجتمعات المسلمة أنْ تسير بنفس الوقت مع نهايات القرن التاسع عشر عمليتان، تبدوان للوهلة الأولى متناقضتين: الأسلمة والمأسسة. الأسلمة بوصفها إعادة أسلمة للإسلام نفسه وفقًا للشروط التاريخية الجديدة التي وجدت المجتمعات المسلمة نفسها فيها، طبعًا وبغير إرادتها (وهذه نقطة يطول الحديث فيها)؛ والمأسسة بوصفها أشكال حديثة في إعادة تنظيم

توزيع القوة وتدخل أشكال جديدة من الدولة في الشأن السوسيولوجي والسياسي وغيرهما. الاستحقاق الذي ولد عن هذه العمليات هو انتزاع القوة والسلطة من أرباب الدين إلى مراكز جديدة، وخلق طبقات جديدة من العلماء ورجال الدين لينطقوا بلسان سلطة الدولة. والحال، أنه بمقدار ما كانت تشتد فيه سطوة تدخل الدولة في الشأن الديني، بمقدار ما كان الإسلام يزداد تأسلمًا جديدًا في الطرف المقابل، أو قل يزداد أسلمة سياسية. تنظيم الإخوان المسلمين، الجد الأكبر للحركات الإسلامية، هو المثال الأسطع على هذا التنابذ، وتحديدًا في مصر. حيث لم يخرج هذا التنظيم من قاع الطبقات الجديدة من رجال الدين المُتهيكلين جديدًا بأجهزة الدولة، بل على الضد منهم، أي على الضد من الدولة ومفهومة الدولة.

في سورية أخذت هذه العمليات مسارات مختلفة. فلأن سورية تفتقر جدًا لمؤسسات دينية علمائية (كما سنبين لاحقًا)، فقد ولدت صيغٌ من الإسلام السياسي من داخل الدولة وفي تناغم معها. إنهم العلماء أنفسهم الذين أسهموا في مأسسة الفضاء الإسلامي (وتحديدًا العلمائي) ضمن قوالب الدولة. كلية الشريعة الدمشقية هي المثال الأهم على هذا، والتي أسهم في تأسيسها مؤسس حركة الإخوان السوريين، مصطفى السباعي. بيد أنّ هذا التناغم بين المأسسة والأسلمة لن يدوم طويلًا، وذلك لسببين، من بين أخرى: الأول، تاريخي عميق، وهو أنّ الإسلام السياسي لم يستطع على الإطلاق استيعاب تراث الدولة بمفهومه السياسي الحداثي، وإنْ استخدم مفردات حداثية، لتبقى الدولة أسيرة ومشروطة بشرط إسلامي تراثي طويل، لا الإسلام مشروطًا بشرط الدولة الحديث. الإسلام السياسي وتراث الدولة الحداثي بقيا دائمًا ضدين، وإلى يومنا هذا؛ أما السبب الثاني، فهو مرتبط بسلطة النظام التي حاولت القضاء (ونجحت بذلك) على ذلك التناغم، وذلك بخلق شرط وتأسيس إسلامي سوري ينطق باسم النظام السوري؛ وفي الوقت نفسه خنق الفضاء الإخواني، واستبعاده من المشاركة في السلطة. وهنا مثّلت وزارة الأوقاف عصًا مهمة من عِصيّ النظام السوري في سياساته الإسلامية.

الإفتاء ووزارة الأوقاف ومسطرة النظام السوري

لم يدم انقلاب البعث السوري على السلطة 22 يومًا حتى عُزِل المفتي السوري محمد أبو اليسر عابدين من منصبه في 30 آذار/ مارس 1963 ليُستبدَل به موقتًا عبد الرزاق الحمصي (1889-1981)[7] الذي دام منصبه إلى الأول من نيسان/ أبريل 1964. لقد تبع هذا التاريخ في 14 أيار/ مايو في السنة نفسها تعيين جديد لوازرة الأوقاف، ونُصّب عبد الرحمن الكواكبي في حكومة أمين الحافظ. لقد رافق هذه الخطوة إجراءات أخرى طالت التهميش والإقصاء (وأحيانًا السجن والنفي) لعدد من الشخصيات الدينية السورية، كما في حال السلفي المشهور عبد القادر الأرناؤوط، وكذا الشيخ حسن حبنكة الميداني؛ والأخير كان قد مثل بالنسبة إلى النظام السوري الجديد شوكة قوية في إثارة الرأي العام الدمشقي ضده (وتحديدًا في سؤالي تأميم النظام ومسألة مشروع دستور

(7) Annabelle Böttcher, Syrische Religionspolitik unter Asad, Arnold-Bergstraesser-Institut, Freiburg, 1997. P. 54.

جدير بالذكر هنا أنه توالى على منصب الإفتاء العام في سورية منذ انتهاء العصر العثماني ستة مفتون: الشيخ محمد عطا الكسم، والشيخ محمد شكري الاسطواني، والشيخ أبو اليسر عابدين، والشيخ عبد الرزاق الحمصي، والشيخ أحمد كفتارو وأحمد بدر الدين حسون. ليس هناك كثير من الدراسات المستقلة التي تناولت إشكالي الإفتاء والمفتين في سورية في ضوء تطوراتها السياسية؛ سوى بعض الكتابات القليلة التي تعبر عن وجهات نظر أحادية، انظر مثلًا بهذا الخصوص: لينة حمصي، المفتون العامون في سورية منذ انتهاء العهد العثماني وحتى الوقت الحاضر وبعض فتاواهم الرسمية للأمور المستجدة، (د.م: دار العصماء للطباعة والنشر والتوزيع، 1996).



حافظ الأسد سنة 1973). وعمومًا لم يكن عزل الشيخ عابدين سوى أولى الإشارات الأولية إلى أين ستجري الرياح حينها وبعدها. فرسالة النظام كانت واضحة: حيث لم يقف الأمر عند حد أنّ حكام النظام لم يكونوا يرغبون بشيخ يتمتع باحترام ودعم قويين في المؤسسات السنية، بل في إعادة قلب أوراق هذه المؤسسات وترتيبها بما يتوافق ومسطرة النظام. وفق هذه النهج اختير أحمد كفتارو (رئيس مجمع أبو النور التعليمي الإسلامي، مجمع الشيخ أحمد كفتارو الذي أسّسه والده)، طبعًا بعد التخلص من منافسه المحتمل حسن حبنكة، وذلك بعد أنْ أثبت كفتارو الذي وصفه مصطفى السباعي مؤسسة حركة الإخوان السورية بأنه "شيطان يتظلم"، "ولاءه لحزب البعث حين كان العضو الوحيد من بين رجال الدين الدمشقيين الذي دعم ترشيح الحزب لرياض المالكي في الانتخابات البرلمانية العام 1957"[8]. وكما تقول بوتشر في درسها المهم عن كفتارو ومؤسسة الأوقاف السورية فقد "أثبتت السنوات الثلاثون القادمة من هو شريك التعاون الممتاز الذي يمكن أنْ يجده المرء في شخص كفتارو[9]".

وهنا من المهم الإشارة إلى نقطة أنه بخلاف كثير من الدول الإسلامية، من مثل مصر والسعودية، اللاتي يتمتع فيها الفضاء السني بتاريخ نسبي من التمأسس حول سُلطات دينية (من مثل مؤسسة الأزهر)، فإن الوضع الديني للعلماء والأوقاف في سورية كان متشظيًا على نفسه بين أصوات هامشية وأخرى مهمة، بصرف النظر عن سلطة النظام. القول بأنه في "ظل نظام البعث، لم يعد ثمة سلطة دينية رسمية جامعة، ولا تراتبية فقهية للعلماء، على غرار الأزهر في مصر ومجلس كبار العلماء في السعودية"[10]، لهو قول غير دقيق تاريخيًا؛ ذلك أنّ هذه السلطة الدينية المؤسساتية الجامعة المزعومة لم يكن لها وجود على الإطلاق في سورية، لا قبل النظام السوري، ولا في ظله. إنه على الرغم من إثبات سورية دائمًا قدرتها الأفقية في إنتاج علماء دين لهم وزنهم في العالم الإسلامي، إلا أنها لم تستطع على الإطلاق إنتاج "مؤسسة" كاريزماتية تضاهي أخوات لها في بعض دول العالم الإسلامي. مسار السوسيولوجية الدينية في سورية مسار جدّ معقد من الصعب فيه أنْ تتشكل فيه أطر دينية ناظمة، وذلك بالنظر (هذا أقله) إلى تعقد الخرائط الطائفية، والتصحّر في تجذر تراث الدولة هناك.

نشدد مرة أخرى أنّ الدولة، ومعها تراثها السياسي، هي أولًا وأخيرًا الفضاء العام الذي يسمح في بناء المؤسسة وتجذيرها في المسارات الاجتماعية. ليس هناك من داعٍ للتشديد على أنّ أفقًا سياسيًا ومؤسساتيًا كهذا، قد غاب، وما زال، عن تاريخ سورية. والحال، أنّ هذا الفقر المؤسساتي الذي يعكس بذاته إشكاليات تاريخية سورية تتعداه، حاول بعض قادة المرحلة الجمهورية القصيرة من التاريخ السوري، من 1946 إلى 1963 استدراكه بتبنيهم سياسات وأطرًا تنظيمية جديدة على أمل ترشيد بعض الدوائر الدينية، ومأسستها، وإنْ أخذت هذه السياسات أشكالًا دكتاتورية. من هنا يمكن قراءة الجهد في تلك المدة (حسني الزعيم مثلًا[11]) في مسألة تأميم الأوقاف

---

(8) ليلى الرفاعي المؤسسة الدينية السنّية في دمشق، حين يؤدّي التوحيد إلى التقسيم، (كارنيغي، 2020) https://carnegie-mec.org/2020/06/29/ar-pub-82199. قارن كذلك: بلال محمد، إلى المواجهة: ذكريات الدكتور عدنان مسودي عن الإخوان المسلمين في الضفة الغربية وتأسيس حماس، (د.م: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2013).

(9) Böttcher, P. 58.

يأتي هذا مع التشديد أنّ مؤسسة الإفتاء لا تمثل في سياسة النظام الدينية سوى دورًا ثانويًا قياسًا بما يُنتظر أنْ تقوم به الأوقاف.

(10) ليلى الرفاعي، المؤسسة الدينية السنّية في دمشق: حين يؤدّي التوحيد إلى التقسيم، (كارنيغي، 2020):

https://carnegie-mec.org/2020/06/29/ar-pub-82199

(11) انظر حول هذه النقطة وبعض سياسات الزعيم التي أثارت الرأي العام ضده سيد عبد العال، الانقلابات العسكرية في سوريا، (د.م: مكتبة مدبولي الصغير،

الإسلامية، وإخضاعها لسلطة الدولة، بل الذهاب في مسارات علمنة يعقوبية على الطريقة الأتاتوركية. هكذا، فقد غدا من الواجب على رجال الدين اجتياز امتحانات محددة في سبيل تأهيلهم، ثم ليسمح لهم بارتداء ملابس خاصة توافق عليها الدولة[12]. وهذا يكتسي بحد ذاته أهمية كبرى في تحويل الدين ومعانيه الأنثروبولوجية إلى شأن دنيوي خالص، حاله كحال أي قطاع دنيوي آخر [13].

يعد توماس بيريه في كتابه حول علماء الدين في سورية وعلاقتهم بسلطة النظام [14] أنّ تدخل النظام في بداياته قد تمثل في تبنيه نهجًا غير مباشر في إدارة الشؤون الدينية، وذلك من خلال تحييد المؤسسات الدينية، وقمع وتهميش الشخصيات الدينية القيادية. من هنا يمكن قراءة أسباب بقاء وزارة الأوقاف حينئذ صغيرة، وبقاء وظائفها وموظفيها محدودين. وفقًا لبعض الأرقام، فقد كان هناك 296 موظفًا حكوميًا في عام 1978، و237 في عام 1984، و103 في عام 2000[15]. وعمومًا، فإنّ الاعتماد الأساسي للنظام كان يتجسد في هذه المرحلة فقط على شخصيات دينية منفردة مهمشة (ويفضل أنْ يكونوا من الأقليات الإثنية، من مثل الكردية) وتمكينها في المدن والمراكز، ولم يكن يتمثل على الإطلاق في الاعتماد على "مؤسسة" دينية ما. وهذه هي أهم نقطة برأيي تجسد سياسة النظام السوري الدينية تجاه الأوقاف وغيرها من المؤسسات (وربما نأتي على هذه النقطة لاحقًا).

بيد أنّ من يركز في بعض تفاصيل هذا المشهد السلطوي في تعامله مع الأوقاف ورجال الدين سيجد أنّ النظام السوري رغم تبنيه سياسة ظاهرها العلمنة، إلا أنها كانت تسعى في تشجيع خطاب أصولي وبناء "تأسيس سني" جديد في سورية. المسألة أعمق مما قدمه بيريه في توضيحه حول عدم رغبة النظام في تطوير "البيروقراطية الدينية"[16] (على الرغم من صحة هذا في بعض سلوك النظام العملي)، بل يتجسد تمامًا في تدمير السلط العلمائية والوقفية من خلال سلطة النظام وإنتاج كوادر جديدة أو قل إعادة خلق معنى إسلامي جديد. وهذا بالضبط قد تم من خلال الإسهام في خلق بناء عُلمائي سني جديد، تجسد في التدخل السلطوي في فضاءات سيطرة كثير من العلماء السنة على الخطاب الديني السوري[17]. فهو من خلال تجاهله وحدّه من سلطة وزارة الأوقاف، كان يسهم في بناء عقد أصولي جديد ـ عقد سيجد ثماره تمامًا بعد سنوات في معركته ضد أصولية الإخوان المسلمين في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، كما سيأتي معنا. فإضافة إلى تدخل سيطرة سلطة النظام في تعيينات

2007)، ص 88 وما بعدها.

(12) قارن:

Steven Heydemann, and Reinoud Leenders: "Authoritarian Governance in Syria and Iran: Challenged, Reconfiguring, and Resilient", in: ders. Middle East Authoritarianisms Governance, Contestation, and Regime Resilience in Syria and Iran, (Stanford University Press, 2014), P. 18.

(13) وربما من المهم الإشارة في الهامش إلى أنّ الحديث الذي تحدث به ماكس فيبر في تحول العلم في العصور الحداثية إلى «مهنة»، Wissenschaft als Beruf (Max Weber, Wissenschaft als Beruf, Reclam, 1995.) يمكن أيضًا سحبه ببعض أبعاده على ما طرأ على العلوم الدينية، وفي سياقنا الإسلامية، وضبطها في نظائم المهن الدنيوية. ثم لا ننسى أنّ محمد سعيد رمضان البوطي نفسه لطالما تحدث عن معارضته لتعبير «رجل الدين»، لما له من إحالات تقف على الضد من الموروث الكلاسيكي. وهناك كثير من الحركات الإسلامية، من مثل جماعة الدعوة والتبليغ، الناشطة دوليًا، وفي سورية كذلك، يرتدي أعضاؤها معظمهم بحسب ما يصفونه «اللباس وفق السنة النبوية»، ويطلقون لحاهم، ويستخدمون السواك، على الرغم من أن أغلب أفرادهم ليسوا برجال علم ديني، ولم يتلقوا التعليم الديني. وهذا للتأكيد أنه على المسلمين كلهم أنْ يسلكوا سلوك النبي محمد نفسه في ملبسه وسلوكه وقوله.

(14) Thomas Pierret, Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

(15) Pierret, Religion and State in Syria , P.72.

(16) Pierret, Religion and State in Syria , P. 72.

(17) قارن: حمّود حمّود، في الكنيسة السنية سوريًا: بين صعود وسقوط أو أسد العلمانية، (د.م، د.ن، 2019). https://www.jadaliyya.com/Details/40006

المفتين الرسمين في المحافظات السورية، وكذا أئمة الجوامع، والتدفقات المالية التي تصل من طريق الجمعيات الخيرية الإسلامية، فإنّ عمل الأوقاف، ممثلًا بالنظام، كان يدير كل ما له علاقة بالنشاط الديني، فضلًا كما هو معروف على إدارة الأموال الخيرية والأوقاف الإسلامية من مثل الجوامع والمساجد الصغيرة والتكايا والزوايا والمدارس الدينية ومعها الكتاتيب، وفي الوقت نفسه سلب سلطتها الدينية لحساب سلط دينية أخرى كان النظام يسعى من خلالها إلى أنْ تكون الوسيط بينه وبين الجمهور السني، بغية التأسيس لمشروعيات دينية-سياسية جديدة. أي إن سورية كانت أمام جهد ضمني غير معلن عنه في إعادة "مأسسة" للطائفة السنية فيها، ومرة أخرى بما يتوافق ومسطرة النظام السوري.

الأوقاف والإخوان وسياسة النظام السوري

لم يمثل تعيين حافظ الأسد في أولى خطواته "التصحيحية" مفتي طرطوس عبد الستار السيد وزيرًا للأوقاف في نيسان/ أبريل سنة 1971 سوى أولى الإشارات التي بمقدار ما كانت ترمي إلى مد يد تصالحية مع السنة السوريين، وخاصة من أبناء المدن، أرسلت إشارات كيف يجب على الشيخ البعثي أنْ يكون. لكن أيضًا أنْ يُعيّن شيخ في مؤسسة بيروقراطية لا يتمتع بشعبية كبيرة بين العلماء السوريين حين ذاك، كان هذا هدفًا بحد ذاته، وذلك لعدم ثقة النظام أصلًا بالمؤسسات الدينية السنية التي تكتسي ثقلًا في الشارع السوري[18]، وتحديدًا تلك التي كان لها دور في معارضة النظام. لم يكن الهدف الجديد للنظام من استراتيجيته في السياسة الدينية السيطرة على إحدى حوامل إنتاج المعنى، (المعنى الإسلامي طبعًا) داخل الجهاز الإداري الوزاري فحسب، بل كان أيضًا يتمثل بنزع قوته [19]، وفي الوقت إعادة تأهيله تمامًا في مجابهة الحراك الإخواني، المعسكر خاصة في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين.

والحال، أنّ هذا الحراك الإخواني قد مثّل نقطة تحول كبرى في تبني النظام سياسة دينية جديدة في مجابهته. فمن جهة حاول النظام إنهاك السلط الدينية لعلماء الدين السوريين التقليديين (وهي سلطات يمكن تتبعها ضمن موروث الإصلاحات العثمانية منتصف القرن التاسع عشر)، والتي كان لها دور في إنتاج أيديولوجية خطابية إخوانية، ومن جهة أخرى تركيزه على صناعة أيديولوجية أصولية جديدة، في مواجهة الأولى، تقودها أصوات شعبوية صوفية. يمكن القول أنّ مشايخ مثل محمد سعيد رمضان البوطي وكفتارو وصالح الفرفور وغيرهم، الذين تزعموا هذا الخطاب الجديد في الدفاع عن الأسد ضد الإخوان، هم من إنتاج صناعي صِيغُوا وفق سياسات النظام طبعًا، وليس من إنتاج علمائي تقليدي دمشقي، قياسًا بحسن حبنكة الميداني مثلًا. لم يمثل الإسلام في وزارة الأوقاف، والحال هذا، سوى "الخزان الرمزي" الأنثروبولوجي الذي يُكثّف من خلاله النظام السوري وجوده "سياسيًا"، ويشرعن بأدواته سلطة النظام اللاشرعية "إسلاميًا"[20]. من هنا يمكن قراءة تلبية النظام في استرضائه واستجابته لازدياد "الطلب على الدين" في المجتمعات السورية، وهو استرضاء تجسد في الازدهار القوي لبناء المساجد في سورية (كما سنشير بعد قليل إلى هذا)، فضلًا على إنشاء معاهد الأسد لتحفيظ القرآن

---

(18) Böttcher, P. 31.

(19) Böttcher, P. 65.

(20) قارن: حمّود حمّود، «البعث و«إعادة مأسسة» الإسلام السوري"، (موقع بروكار بس، 2019)، السفينة: https://alsafina.net/?p=6712

التي انتشرت في سورية، وعبّرت كذلك عن محاولة النظام إعطاء غطاء شرعيًا لممارساته القمعية بحق الأصوات الدينية المناوئة له، وبالوقت نفسه الاستجابة لـ/ والممارسة في صعود أنماط جديدة من التدين السوري[21].

أما كيف استخدم النظام السوري مع بداية الثمانينيات وزارة الأوقاف السورية ليس فقط واجهة مؤسساتية، بل أيضًا أداة "بروباغاندا" دعائية، لهو سؤال يمكن لحظه من خلال خطوات كثيرة، ليس أقلها ما بدأت تصدره وزارة الأوقاف في مجلة "نهج الإسلام" في تشرين الأول/ أكتوبر 1980، والتي أريد منها أساسًا أنْ تكون البديل الضدي مما كان يصدره الإخوان المسلمون حينئذ في مجلتهم "النذير"[22]. لقد تأسست المجلة أساسًا بمبادرة من وزير الأوقاف محمد محمود الخطيب، وكان من المفترض أن تظهر تحت مظلة "الوحدة الإسلامية". ما نقصده بالبديل عما يقدمه الإخوان هو بالضبط ما عبر عنه رئيس تحرير المجلة هيثم جلّول حينئذ باتهامه الإخوان المسلمين "المجرمين والخائنين" بأنهم يستخدمون الإسلام، ويتلحفون بغطائه وسيلة لمآربهم السياسية؛ لهذا يجب على العلماء المسلمين، والرأي لجلول، أنْ يأخذوا موقفًا واضحًا عندما يتعلق الأمر "بضرورة الفصل بين الإسلام ... ومن يسمون أنفسهم الإخوان المسلمين[23]".

بالطبع، لم يكن يقف الأمر في الوقوف ضد الدعاية الإخوانية والتعليق على بعض الأحداث حين ذاك (مثلًا مجزرة تفجير الأزبكية في دمشق والمدفعية في حلب) فحسب، بل طال الأمر بوزارة الأوقاف العمل الحثيث على شرعنة طائفية لحافظ الأسد، وخصوصًا بعد سعيه لاعتراف سني بإسلامية الطائفة العلوية، بعد الجدل الذي أثاره مشروع دستوره الذي ألغى فيه الإشارة إلى وجوب أنْ يكون الرئيس مسلمًا[24]. هكذا، ليس من المستغرب إذا قرأنا عناوين بدأت تصدرها مجلة الأوقاف، كما تنقل الباحثة الألمانية بوتشر، تتحدث بصراحة أنّ "المسلمين العلويون ينتمون لشيعة بيت النبي الكريم" أو أنْ تظهر مقالات تتحدث عن فضائل ومناقب الإمام جعفر الصادق[25]. وفي الواقع، لم تكن كل هذه الجهود تسير ضمن خط مؤسساتي علماني، بمقدار ما عكست هذه العلاقة للنظام بوزارة الأوقاف توترًا كان يعيشه الأسد سببه الأساس: المشروعية الإسلامية.

والحال، أنّ لحظة الإخوان السورية قد مثلت تحديًا كبيرًا ومنعطفًا في التاريخ السوري في إعادة رسم بنيوي لم يطل فحسب الخرائط الدينية السورية، بل المسارات الاجتماعية والسياسية معظمها. وعمومًا، فقد تمثلت سياسة الأوقاف والنظام التي عكستها المجابهة مع الإخوان في اتجاهين متناقضين بالوقت نفسه: التضييق والقمع والإكراه، من جهة، وفي مقابل هذا سياسة تسامحية كبرى، من جهة أخرى. وفي مثال على التضييق الذي مارسه

(21) وهذه نزعة تدين سورية لا يمكن درسها إلا من خلال موضعتها في سياق دولي أشمل، شهد مع الصعود الأصولي الإيراني الخميني، وما تلاه من صعود أصولي على المستوى العالمي، حدة هوياتية دينية شديدة، طبعًا مع استيقاظ الأصوليات في أكثر من بقعة عالمية، وبخاصة على المستوى العربي والمشرقي، بل الأميركي الإنجيلي أيضًا في ثمانينيات القرن الماضي.

(22) Line Khatib, Islamic and Islamist Revivalism in Syria: The Rise and Fall of Secularism in Ba'thist Syria, Ph.D. diss., (McGill University, 2010), P. 100.

(23) نقلًا عن: Böttcher, P. 39

(24) من هنا نجد أنّ الاعتراف الديني الذي سعى إليه الأسد قد جاء من زعيم شيعي كبير محترم في لبنان ومؤسس حركة أمل: موسى الصدر. بعد هذه الفتوى التي تم فيها الاعتراف بدين العلويين على أنه إسلامي، أخذ يشار إلى العلويين من الآن فصاعدًا (ولكن رسميًا فقط) باسم المسلمين الذين يشكلون طائفة من الشيعة الاثني عشرية، راجع:

Martin Kramer: "Syria's Alawis and Shi'ism, " in ders. Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East(,New Brunswick, N.J. Transaction Publishers, 1996), P. 199.

(25) Böttcher, P. 147.

حافظ الأسد على الخطباء والعلماء والمساجد التابعة لوزارة الأوقاف والتجمعات الدينية وغير الدينية عكسه يمكن ذكر إجبار نظام الأسد وزارة الأوقاف ألا تفتح المساجد بين أوقات الصلوات، كما هو معهود في التراث الإسلامي، (بهدف قطع الطريق على نشوء تجمعات وإعطاء دورس دينية هناك، وتحديدًا في حلب وحماة). وفي مقابل هذا، نجد أنّ عمل وزارة الأوقاف قد تضاعف في إعادة ضبط المساجد الإسلامية والاستزادة في عددها أضعافًا عما كانت عليه. وقد سبق لبشار الأسد أنْ عبر عن هذا الازدهار لنظامه في تقوية البنية الدينية للمساجد: "ففي سورية" يقول الأسد متباهيًا: "بني منذ عام 1970 حتى اليوم ثمانية عشر ألف مسجد.. فلو كانت العلمانية ضد الدين أو نمارسها ضد الدين.. كيف نسمح ببناء 18 ألف مسجد.. بني 220 مدرسة شرعية وثانوية شرعية وغيرها.. بني العشرات من المعاهد لتأهيل الدعاة[26]".

وهنا يمكن التوقف عند نقطة أجدها مهمة في سياق الحديث عن إعادة مأسسة النظام للأوقاف. عمليًا المساجد السورية معظمها تدور في فلك الأوقاف، وإنْ كان كثير منها غير مسجل رسميًا بها[27]؛ وعادة ما يتم تعيين العاملين فيها من قبل مديرية الأوقاف، تحديدًا المؤذن، وخطيب الجمعة، والإمام (وأحيانًا تكون هاتان الوظيفتان الأخريان متمثلتين في شخص واحد)... إلخ. هكذا، فقد خضع العاملون جميعهم بالمساجد السورية، وخاصة الخطباء، إلى رقابة شديدة تدار من قبل أجهزة الأمن، وليس وزارة الأوقاف رغم تبعيتهم الرسمية لها. بيد أنّ إدارة الأوقاف هذه لم تكن لتعني على الإطلاق النجاح دائمًا في السيطرة على الفضاء الديني ذاته. ملكية المسجد تبقى للأوقاف، هذا صحيح، إلا أنّ النجاح في إدارة الفضاء الديني لهذا المسجد: لا. وهذا بالضبط ما يمكن لحظه في المساجد الهامشية التي تقع على أطراف المركز، والتي كان لها الدور الأكبر في إنتاج أشكال أصولية جديدة على الخطاب الديني في سورية.

إنّ استقلالية إنتاج المعنى الديني هذه عن سلطة الأوقاف الرسمية هي التي ساعدت بالفعل على تشكيل جماعات دينية تعبوية كان يتكثف فيها شيئًا فشيئًا شرط تعبوي وجدناه أمام أعيننا عشية 2011. ولا نريد الخوض هنا في الجدل ما إذا مثلت الأصوليات التي صعدت من عمق "مساجد الهوامش" بمنزلة ثورات ضد خطاب المركز، الخطاب الديني للمدينة[28]. ما يهم التشديد عليه هنا أنّ مأسسة الأوقاف للمساجد قد فشلت في السيطرة على القاع الديني الأنثروبولوجي العميق، وضبطه. وهنا يمكن أنْ نقرأ أنّ هذه البيروقراطية للأوقاف لم تكن على الإطلاق لتطال مأسسة إنتاج المعنى الديني ذاته، بمقدار ما كانت مأسسة من فوق، مأسسة مفرغة تاريخيًا لا تقاس سوى بمقياس شرعنة السلطة. الفشل هذا طال حتى مساجد في عمق العاصمة دمشق من مثل مسجد الرفاعي في كفر سوسة أو مسجد زيد بن ثابت في شارع خالد بن الوليد وجماعته الشهيرة، "جماعة زيد"، تلك الشبكة التي أسسها الشيخ عبد الكريم الرفاعي (ومن بعده ابنه أسامة الرفاعي وشقيقه الملقب بـ"شيخ التجار" الذي يترأس الجماعة)، والتي تجسد المثال الأقوى حول إسهام المال والتجارة في إنتاج المعنى الديني

(26) د.م، «لقاء السيد الرئيس /بشار الأسد/ مع قناة الإخبارية السورية"، 17.04.2013:

http://www.presidentassad.net/index.php?option=com_content&view=article&id=1112:172013-&catid=305&Itemid=469

(27) وخاصة تلك التي لا تقام فيها صلاة الجمعة. وبحسب بعض الباحثين ثمة 7000 مسجد تعد "غير متحكم بها" من قبل الأوقاف، على الرغم من الشك بهذا الرقم، انظر: Khatib , P. 175.

(28) حول مسألة علاقة الهوامش والمركز في إنتاج الأصولية، ستصدر مجموعة من الأبحاث المهمة لاحقًا:

Aziz Al-Azemeh and Nadia Al-Bagdadi, (ed.) Striking from the Margins: State, Religion and Devolution of Authority in the Middle East, (SAQI BOOKS: later 2021).

المستقل عن السلطة. وكما عبر بيريه عن هذا: ”على الرغم من أن مسجدي زيد بن ثابت والرفاعي مملوكان قانونيًا لوزارة الأوقاف، مثل أي مسجد آخر، بيد أنّ استخدامها في الواقع «يعود» إلى عائلة الرفاعي وحركتها“[29]. وهذا بالضبط ما يطرح تساؤلات جوهرية حول العلاقة المتوترة بين عمل الفضاء الديني وبنيانه الراسخ تاريخيًا واجتماعيًا وأنثروبولوجيًا مع أي جهد خارجي في محاولة هيكلته مؤسساتيًا.

النقطة نفسها يمكن التشديد عليها في حالة المعاهد الدينية التي كانت مسؤولة سنويًا عن تخريج المئات من طلبة الشريعة على مستوى العالم الإسلامي (وبالمناسبة سورية تحتل مكانة مهمة في العالم الإسلامي إلى جانب الأزهر وغيره من المراكز الكبرى في تخريج دفعات من طلبة العلم الشرعي من مختلف الجنسيات). رسميًا، كثير من هذه المعاهد وعقاراتها ملك للأوقاف، لا بل إنّ قسمًا كبيرًا مما يُدرّس في هذه المعاهد ينتمي إلى ما تفرضه الأوقاف، ويشترك مع بعض الثانويات الشرعية الرسمية للإناث والذكور؛ فثمة كثير مما كان يدرس من الكتب كان ممهورًا باسم وزارة الأوقاف، طبعًا هذا إلى جانب الكتب الكلاسيكية التراثية التي تدرس (مثلًا ألفية ابن مالك، موطأ الإمام مالك، مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث... إلخ). وعلى الرغم من ذلك، فلم يكن للأوقاف سلطة عميقة هنا تطال البعد العميق للخزان الرمزي الكلاسيكي الذي يصعد من عمقه طلبة الشريعة في هذه المعاهد. وقد شكل معهد بدر الدين حسني ومعهد الفتح ومعهد أبو النور في دمشق والكلتاوية في حلب أمثلة جيدة عن كيفية عمل سلطة وزارة الأوقاف في فرض رؤيتها، وحدود ذلك: فغمد السيف هو ملك للأوقاف، بيد النصل أو حد السيف ينتمي إلى فضاءات أخرى هائلة. ولم يكن يُشترط حتى على المدرسين الذين يُدرسون هناك أنْ يكونوا مُعيّنين من الأوقاف مباشرة أو خريجين رسميين من كلية الشريعة. فثمة قسم كبير من المدرسين إما أنه تخرج في حلقات الدروس في بعض المساجد أو أنه تخرج من هذه المعاهد نفسها (وأحيانًا من الأزهر، أو كلية الشريعة نفسها... إلخ). أما الشهادات التي كان الطلاب يحصلون عليها بعد عناء دراسة ست سنوات، فلم تكن لتنال اعترافًا رسميًا (بصرف النظر عن الاعتراف الشعبي بهم)، ليبقى مصير الطلاب ومستقبلهم مفتوحًا على المجهول، وهم معبؤون بفكر ديني محافظ. ليس غريبًا هنا أنْ نقرأ عن قادة كثير من الفصائل الإسلامية في سورية اليوم كانوا بالأساس ينتمون إلى تلك الفضاءات التعلمية[30].

(29) Pierret, 2013, P. 89.

(30) هذا لا يعني على الإطلاق أنّ ثمة علاقة بنيوية بين هذه الفضاءات التعليمية الشرعية وبين السير بمسارات الجهاد والإسلاموية، كما لو أنّ الفضاءات التعلمية الشرعية تجسد بارادايمات أيديولوجية لفعل الجهاد. على الإطلاق لا. القارئ لمعظم مسيرات الجهاديين سيكتشف أنّ معظمهم (وأشدد على لفظة معظمهم) ليس بالأساس من خريجي الشريعة، بل أتى من ثقافات جديدة لها ميل في الاغتراب عن التراث الإسلامي نفسه. وعمومًا هذه النقطة جدًا معقدة، وتحديدًا في السياق الجهادي السوري (وتحديدًا أكثر حينما يُتناول من زاوية الجانب المعولم فيه)، ولا نستطيع هنا التفصيل بذلك، لأنها ليست محطّ اهتمامنا. لكن يمكن ذكر بعض الأسماء التي تخرجت من فضاء التعليم الشرعي وانضمت في عمليات الحروب في سبيل الإله: مثلًا: عبد الله عزام، الشخصية الجهادية الكبيرة الذي درس في كلية الشريعة في جامعة دمشق، ونال منها شهادة الليسانس في الشريعة. أم اليوم في سورية فقد ظهرت ظاهرة دعيت بـ ظاهرة «الشرعيين» الذين يعملون ويجاهدون مع الفصائل الإسلامية وكانوا بالأساس من الطلبة الشرعيين. ووفقًا لبعض الدراسات (التي تأتي على كثير من الأسماء انظر: د.م، الشرعيّون في سورية: الفكرة والدور“، https://jusoor.co/details/Sharia-Leaders-in-Syria-Mentality-and-Role/338/ar)

ينقسم الشرعيّون من ناحية تحصيلهم الشرعي إلى قسمين، الأولُ الذي درس في ”المعاهد الإسلامية وكليات الشريعة، أو جاء من مدرسة مشيخية قرأ فيها العلوم الشرعية على يد شيخ... أما الثاني فقد اكتفى بالخضوع إلى دورات تأهيل شرعي داخل الفصيل الذي ينتمي إليه“، انظر المرجع السابق.

نقطة التحول في علاقة النظام السوري والأوقاف

أمام فشل وزارة الأوقاف هذا وأمام كثير من التحولات التي بدأت تعصف بالمنطقة المشرقية والعالم بعد سنة 2000، والتي مثّل الإسلام فيها السؤال الأكثر حضورًا وتحديًا على المستوى الشرق أوسطي، بل الدولي، يمكن أنْ نقرأ الانعطافات العميقة في إعادة مأسسة النظام لوزارة الأوقاف، والتي بدأت تظهر تجلياتها سنة 2008، بعد أنْ عيّن بشار الأسد محمد عبد الستار السيد وزيرًا للأوقاف بدلًا من محمد زياد الدين الأيوبي في كانون الأول/ ديسمبر 2007. وبصرف النظر عن اتهامات النظام السوري للأيوبي بتهم فساد مالية داخل الأوقاف، وخاصة قيامه بـ"تعيين أئمة وخطباء مساجد لقاء منافع مادية[31]"، فقد جاء تعيين خلفه محمد عبد الستار السيد (ابن وزير الأوقاف السابق عبد الستار السيد في مدة حكم حافظ الأسد)، والذي عمل مديرًا لأوقاف محافظة طرطوس ومفتيها من عام 1985 إلى 2002 ومعاونًا لوزير الأوقاف للشؤون الدينية من العام 2002، ليضع اللبنات الأولى في إعادة ضبط التسلط السياسية على الأوقاف، والذي سيبلغ ذروته مع القانون الجديد 31، كما سيأتي معنا. وبحسب ما نقل عن هذا الوزير الجديد، فقد أوضح أنّ المعاهد الشرعية تعد مسؤولة كذلك عن نشر التطرف، وبأنّ كل معهد منها هو بمنزلة "دولة داخل الدولة"[32]، وذلك بعد أنْ نشر النظام السوري دعاية اعترافية اعترف فيها عضو في منظمة فتح الإسلام والطالب السابق في معهد الفتح الإسلامي بمسؤولية هذه عن تفجير دمشق سنة 2008، وهي دعاية حاولت تأكيد العلاقة التي تربط بين ما يُدرَّس في المعهد على المستوى الأيديولوجي-الديني والتفجير[33]. من هنا كانت مطالبة الوزير بتعيين نائب له في وزارة الأوقاف في مجال التعليم الديني ضمن شبكة المعاهد الدينية بغية السيطرة تمامًا على ما يُروَّج هناك أيديولوجيًا. هكذا، فقد بدأت كرة السيطرة على وزارة الأوقاف تتخذ منحى سلطويًا آخر أكثر حزمًا ومباشرةً في السلط الدينية السورية، منحى يسعى إلى وضع المعاهد الدينية والجمعيات الخيرية كلها تحت سلطة الأوقاف؛ بل شُكِّلت مؤسسات شريعة تابعة للوزارة، وبدأ تدريب الدعاة المسلمين، ليتوسع الجهاز البيروقراطي للوزارة، ويتضاعف عدد موظفيها "بنحو 15 ضعفًا[34]". بالطبع، لم تتوقف هذه الإجراءات عند هذا الحد، بل طال كذلك السير بإسكات كل الأصوات الدينية التي تضاعف نشاطها خارج حدود وزارة الأوقاف أو التي كانت تتخذ موقفًا نقديًا، فضلًا على إغلاق المصليات المنتشرة في المراكز التجارية في سورية، وتحويلها إلى مستودعات بدفع من أجهزة الأمن[35]، وكذا منع الملصقات الدينية وحظر النقاب في أروقة المدارس، ونقل أكثر من 1000 معلمة منقّبة إلى وظائف إدارية[36]، بل حتى أغلِق "مركز الدراسات الإسلامية" الذي كان يديره أحد أهم الأصوات الدينية الشعبوية المتحالفة مع

(31) د.م، «وزير الأوقاف السوري يخضع للتحقيق في قضايا فساد تتعلق بشركة إماراتية":

https://www.alwatanvoice.com/arabic/news/2007113729/08/12/.html

(32) Thomas Pierret, “The State Management of Religion in Syria: The End of ‘Indirect Rule?”, in: Steven Heydemann and Reinoud Leenders (ed.) Middle East Authoritarianisms Governance, Contestation, and Regime Resilience in Syria and Iran, Stanford University Press, 2014, P. 97 ff..

(33) قارن: د.م، «تفجير دمشق «منطقة القزاز »: سوريا تتّهم فتح الإسلام": https://www.zamanalwsl.net/news/article/7640

(34) ليلى الرفاعي، "المؤسسة الدينية السنّية في دمشق: حين يؤدّي التوحيد إلى التقسيم"، (كارنيغي، 2020):

https://carnegie-mec.org/2020/06/29/ar-pub-82199

(35) د.م، «شهود: إغلاق المصليات في المراكز التجارية في سورية وتحويلها إلى مستودعات بطلب من الأجهزة الأمنية»: https://cutt.us/nVlKe

(36) ليلى الرفاعي، "المؤسسة الدينية السنّية في دمشق...".

النظام، والمنافسة بالوقت نفسه لسلطة البوطي الدينية والسلطوية، أي محمد حبش[37] (وبالمناسبة، تحالُفُ هذين الصوتين المتضادين في سورية مع نظام الأسد كان يجسد مثالًا مهمًا كيف أنّ النظام يعمل على التناقضات داخل الشارع العلمائي وداخل وزارة الأوقاف وموظفيها: فهو من جهة دعم محمد حبش بسبب ما وصف بأنه يشجع على إسلام ليبرالي[38]، لكن النظام من جهة أخرى لم يفك وثاقته مع السند الأيديولوجي الذي يقوده البوطي).

من هذه الزاوية، وفي هذا السياق، يمكن قراءة الإجراء المهم جدًا الذي اتخذه النظام السوري في محاولته بسط سيطرته على المؤسسات التعليمية وإخضاعها إلى سلطة الأوقاف. في نيسان/ أبريل سنة 2011 أصدر بشار الأسد المرسوم التشريعي القاضي بإحداث "معهد الشام العالي للعلوم الشرعية واللغة العربية"، ويرتبط مباشرة بوزير الأوقاف، ويشمل ثلاثة فروع أو مجمعات تعليمية إسلامية، هي: مجمع الشيخ أحمد كفتارو، ومجمع الفتح الإسلامي، ومجمع السيدة رقية؛ ثم ليتغير لاحقًا اسم هذا المعهد، ليغدو سنة 2017: جامعة بلاد الشام للعلوم الشرعية.

بيد أنّ ما تنبغي الإشارة إليه هنا هو أنّه لطالما كانت هذه المعاهد ومديروها يسعون دائمًا إلى اعتراف مؤسساتي حكومي بهم، لكن من دون جدوى؛ وهذا بحد ذاته كان يشير إلى عمق التحولات في عمق الفضاء الديني في مفهوم "المدرسة" الدينية، التي كانت في السابق تقف ضد مأسسة الدولة لها أو الالتحاق بسلطة الدولة أو إجراءاتها في تعيين المفتيين والمدرسين... إلخ. "وقد أشارت بوتشر إلى شكاوى كانت أصوات دينية تطلقها حول ما آلت إليه الأمور مع تمدد سلطة الدولة وتأميمها للمجال الديني وتدخلها حتى في تعيين العلماء والمفتين[39]". ربما يقال أنّ هذه الخطوة في ضم هذه المعاهد اليوم تحت سلطة وزارة الأوقاف والنظام تعد هدية من النظام للمؤسسات والشخصيات الدينية التي أثبتت ولاءها للنظام السوري على مر عقود (وتحديدًا إدارة معهد الفتح ومجمع كفتارو). هذا بجزء منه صحيح، بيد أنّ النقطة الأعمق عند النظام هي قطع الطريق على إقامة تحالفات وارتباطات بين علماء هذه المعاهد والمعارضات الإسلامية التي تقف ضده (مثلًا الشبكات الإسلامية التي انضوت تحت مظلة ما يسمى بـ"رابطة العلماء السوريين").

ومن جهة أخرى، يحاول النظام استدراك فشله في السيطرة على إنتاج المعنى وأثره اللاحق في الوقوف ضد سياسته. وثمة عدد من السياسات والمشروعات التي رعاها النظام السوري، وتصب في هذا المعنى، سواء قبل انطلاق الانتفاضة السورية أو أثناءها[40]. يجب أنْ لا ننسى أنّ أهم ما يتمتع به الفكر الديني هو الانسيابية وميوعة الفضاء الذي يمنحه لأفراده في الحركة من مجالية معتدلة إلى أخرى متطرفة، وبالعكس. الدوغما،

(37) د.م، «إغلاق مركز الدراسات الإسلامية الذي يديره محمد حبش": http://www.sns.sy/index.php/ar/node/9848

(38) لدرجة وصلت بمحمد حبش في مداخلة له في مجلس الشعب، وقد لقب بـ"شيخ المجلس"، إلى مطالبته بإلغاء وزارة الأوقاف، وإحداث هيئة استثمارية لإدارتها، وذلك بسبب أنّ هذه الوزارة "ضعيفة ومهلهلة ويشوبها الفساد. ولا بد من إلغائها وتحويلها لهيئة اسلامية بصلاحيات تتبع لرئاسة الوزراء. مثلها مثل بعض الدول العربية التي لا توجد فيها وزارة وانما هيئة للشؤون الإسلامية»، انظر: د.م، "محمد حبش يدعوا لإلغاء وزارة الأوقاف وإحداث هيئة استثمارية لإدارتها": https://cutt.us/fXiqR

(39) Böttcher, P. 57.

(40) من هذه المشروعات ما دُعي بـ"مشروع فضيلة لنشر الفضيلة ومنع الرذيلة". انظر: https://cutt.us/ONngE

وهذا المشروع يؤشر إلى مدى عمق تديين المجتمعات السورية وضبطه رسميًا، بل إسهام النظام في إعادة إنتاج التدين الذي يكتسي اليوم امتدادًا إيرانيًا، ورعاية من المنظمات التي تعمل في كنف إيران، وبدعمها. حول هذا المشروع انظر كذلك: https://cutt.us/hmJXG



بمعناها الديني المقونن الضيق، لا تلعب دورًا كبيرًا في هذا الفضاء، كما أشرنا لهذا أعلاه. هذه الانسيابية يمكن لحظها مثلًا عند كثير من طلاب هذه المعاهد الذين التحقوا لاحقًا بجماعات إسلامية وقفت ضد النظام السوري، بل حتى عند طلاب كلية الشريعة[41]. اليوم يريد النظام السوري السيطرة على كل ما له علاقة بإنتاج المعنى الإسلامي، والذي يجب أنْ يكون المعنى الذي تحدده أدوات التسلط. هذا برأيي ما تجلت ذروته في قانون الأوقاف الأخير، والذي يمنح الوزارة، أي سلطة الأسد، الحق التام بوضع مفردات تعريف الإسلام، فضلًا على الإجراءات البيروقراطية الأخرى في تعيين المفتي العام للجمهورية والموظفين في الحقل الديني، وفرض عقوبات على من ينتهك القوانين... إلخ. ووفقًا للقانون فإنّ ولاية المفتي محددة بثلاث سنوات يمكن تمديدها، بيد أنّ الأهم هو أنْ يُعيَّن بموجب مرسوم بناء على مقترح يقدمه وزير الأوقاف، كما ورد في المادة 37، وهذا بخلاف ما كان الأمر في السابق، حيث كان رئيس الجمهورية هو من يُعيّن المفتي من غير تحديد مدة ولايته. من هنا جاء تصريح وزير الأوقاف السوري محمد عبد الستار السيد بأنّ هذا القانون قد جاء بعد "فوضى تشريعية" ناتجة عن قوانين قديمة، وبأنه: "هذه أول مرة في التشريع تصدر ضوابط ومعايير للعمل الديني وشروط لتعيين الأئمة والخطباء وهذا إنجاز كبير بأن يتم مأسسة هذا العمل[42]". هذه المأسسة التي يتحدث بها الوزير، بل هذه الصلاحيات الواسعة له -وهو سيمثل من الآن فصاعدًا "الممثل الشرعي والقانوني للأوقاف الإسلامية في سورية"، ويشرف على المدارس والمعاهد الدينية، ويترأس "المجلس العلمي الفقهي" و"مجلس الأوقاف المركزي"- لهي صلاحيات لا تعني على الإطلاق انقلابًا بنيويًا يهدف إلى الحدّ من سلطة الأسد وأجهزته الأمنية في التحكم في الفضاء الديني، والذين ما زالوا يمسكون بعصب السلطة في العمق.

والحال، أنّه إذا أتاحت في السابق مرحلة الثمانينات لبعض سلط علماء الدين الموالين للنظام الصعود، حيث مثلوا السدّ المنيع في الدفاع عن نظام حافظ الأسد، فإنّ التأزم السوري اليوم أيضًا منح كذلك أشكالًا أخرى من الصعود لوزارة الأوقاف والتي تبدو أنها من بين أكبر المستفيدين الذين صعدوا على أكتاف هذا التأزم السوري. لقد نمت اليوم المهمات البيروقراطية لهذه الوزارة أضعافًا مضاعفة عما عليه الأمر في السابق، لكن كما قلنا بعد أنْ أُفرِغَت من مهماتها التاريخية التي خُلقت لأجلها، أي ضمن حدود سلطة ما تحدده السلط العميقة في سورية، وتحديدًا تلك الإيرانية، وتمددها الطائفي في البلد. إنه قانون يشرعن أيضًا هذا التمدد، والذي يكتسي من الآن فصاعدًا صبغة مؤسساتية مضطربة. إنه بمقدار ما تدعي وزارة الأوقاف أنها بهذه المأسسة تحاول محاربة الفكر الأصولي، إلا أنها هي نفسها العامل الأهم في إنتاج الأصولية وأنماط جديدة من العمل والفكر الأصولي.

القانون حقيقة يمثل إعادة تنظيم للأجسام الدينية على الأرض واستجابة للشرط الديني الجديد في سورية، سواء بشكله الأصولي الشيعي أو السني، أكثر منه محاولة المساس بالأبنية التاريخية العميقة التي يتظلل بها أصوليو اليوم، سواء أولئك الذين يتلحفون بالبعث، أم لا. هكذا، فإنّ ما اصطلح عليه "فقه الأزمة بمواجهة فقه الفتنة محور مؤتمر الأوقاف"، والذي من المفترض أنْ تديره وزارة الأوقاف[43]، لا يمثل سوى فقهًا عميق الجذور،

---

(41) لنتذكر هنا أنّ كثيرًا من طلاب هذه الكلية كانوا في الوقت الذي يسعون فيه إلى اعتراف رسمي مؤسساتي بهم، كانوا بنفس الوقت يتحركون خارج الكلية إلى فضاءات أخرى خاصة غير رسمية ويثابرون على أخذ وإعطاء دروس وحلقات في المساجد، ويسعون بنفس الوقت إلى كسب اعتراف شعبي ومشيخي بهم خارج أسوار الكلية.

(42) د.م، «الأسد يمنع الأئمة من استغلال المنابر لأغراض سياسية والسفر دون الحصول على موافقة»: https://cutt.us/fzfUd

(43) وكان هذا من بين السياسات الجديدة التي أطلقتها وزارة الأوقاف، والتي أعلن عنها في جامع العثمان بدمشق تحت عنوان "فقه الأزمة فى مواجهة فقه الفتنة.. المنظومة الأخلاقية لتكريس القيم والوطنية"، وذلك بمشاركة عدد من علماء الدين الإسلامي ورجال الدين المسيحي، انظر: http://sana.sy/?p=117722

يجسد مصالح النظام السوري والرعاة الإيرانيين، والذي يمتد إلى سياسة فقه حافظ الأسد في الثمانينيات. المسألة تتجسد، والقانون هذا، في إعادة هيكلة جدران البيت الإسلامي السني أكثر منه تقديم إصلاحات عميقة فيه، وبجزء منه: إعادة خلق أشكال سياسية أصولية جديدة، أكثر منه تقديم بدائل عن هذه السياسات. ولا ننسى كذلك أنّ هذا القانون، وهو يقوم بهذا، فإنه بالوقت نفسه يعيد رسم هيكلة البيت الطائفي السوري ضمن أفق المحددات الجديدة التي ما زالت تفرضها الأزمة السورية. فَهْمُ هذا القانون يجب عدم فصله أيضًا عن إعادة ترتيب خطاب البيت السني في ظل وزارة الأوقاف، ودائمًا بحدود ما تقتضيه أدوات التسلط.

الخاتمة

لقد أشار مرة رايموند هينبوش إلى أنه: "إذا كان لثورة شعبوية أن تنجح، فلا بد من إضفاء الطابع المؤسسي عليها في الدولة[44]". هذا الكلام ينطبق تمامًا على شعبوية البعث السوري والعراقي. بيد أنّ هذا النجاح في الدخول في صندوق الدولة، لا يعني على الإطلاق التخلص من أعباء الشعبوية التي طبعت فضاء البعث الحركي والأيديولوجي، والذي لم تأخذ فيه مفهومة الدولة موطئ قدم حداثي، لتبقى الدولة أسيرةَ "صندقةٍ فكرية"، وكواجهة شبه مدنية يُتَلحف بها بغية الإبقاء والحفاظ على مكاسب التوتاليتارية. هذه النقطة بالضبط هي ما حاولت هذه المادة سريعًا إضاءته في علاقة النظام السوري بوزارة الأوقاف، تلك العلاقة السلطوية التي تعرّت اليوم من خلال القانون الأخير الذي أتينا على ذكره سريعًا.

لطالما كررت أنه لا نصدق على الإطلاق أنّ "البعث" كأيديولوجية قومية قضى على الأصولية الإسلامية أو أنه يسعى لتقديم بدائل منها؛ إنه بالأصل جزء من مناخها الثقافي والسياسي المستطيل في التاريخ المشرقي. ووزارة الأوقاف لا تمثل بالنسبة إليه سوى رداء مدني، طبعًا أدواتي، طالما أنّ مهمتها لم تكن تتجسد سوى بإدارة بعض القضايا البيروقراطية الدينية والخيرية، وشرعنة الفضاء اللامشرعن الذي يسكن وجوده. للأسف، إنّ الربط البنيوي بين المؤسسة والحداثة كان، وما زال، غائبًا تاريخيًا عن معظم السُّلطات المشرقية، لا بل اعتبرت ذلك تحديًا لوجودها، وخاصة في بُعد العلمنة.

ليس هناك من شك في أنّ خطوات ما قد تحققت في مأسسة الفضاء الديني، وهي عمليات يمكن تتبعها إلى منتصف القرن التاسع عشر العثماني حتى منتصف القرن العشرين (وهذه مرحلة تستحق الدرس المستقل) نتيجة عمليات تحديثية وتمدد سلطة الدولة على حساب سلطة الشيخ والعالم الديني. مفهوم التعليم الديني و"عقل السلطة" في الدين قد خضع ذاته للتعلمن والتمأسس. وزارة الأوقاف هي نتاج لهذه المسارات التاريخية. بيد أنّ ما تلا ذلك في سيطرة عسكر النظام السوري، وغيره، قد أخذ هذه المسارات التحديثية في اتجاه آخر تمامًا. لقد كان تعامل النظام، وتحديدًا في عهد حافظ الأسد، مع وزارة الأوقاف وكياناتها البشرية لا يتمثل بكونه يجسد تعاملًا مؤسساتيًا، بل بوصفهم أفرادًا وكيانات منفردة في الوزارة والتلاعب على التناقضات في ما بينهم أو بينهم وبين القطاعات الدينية الأخرى خارج الأوقاف. وهذا ما أسهم في إهمال الوزارة بوصفها مؤسسة دولة. أما في عهد بشار الأسد، وتحديدًا بعد سنة 2008، فقد غدت هذه الوزارة من أهم القطاعات الدينية التي يجب من خلالها إعادة ترويض للإسلام السوري، لكن بما يتوافق وسياسة النظام، وإنتاج أشكال أخرى من التدين

(44) Raymond Hinnebusch, Syria: Revolution from above, (London: Routledge, 2001), P. 4.



(وخاصة تلك الأشكال الدينية الشعبوية) يعكس الشروط التاريخية الجديدة في سورية؛ وهذا بحد ذاته ما يسهم ليس فقط في إعادة تديين ما هو ديني أصلًا، بل كذلك الاستطالة في "تديين السياسة" و"تسييس الدين"، وأحيانًا الإسهام في دعم تدين طائفي مُعسكر، وغير معسكر، لطرف ما في مقابل آخر؛ وذلك كله في ظل سلطة الأسد، وبرعاية من وزارته؛ الأوقاف.

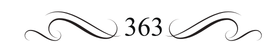
المصادروالمراجع

العربية

1. حمصي. لينة، المفتون العامون في سورية منذ انتهاء العهد العثماني وحتى الوقت الحاضر وبعض فتاواهم الرسمية للأمور المستجدة، (د.م: دار العصماء للطباعة والنشر والتوزيع، 1996).
2. عبد العال. سيد، الانقلابات العسكرية فى سوريا، (د.م: مكتبة مدبولى الصغير، 2007).
3. محمد. بلال، إلى المواجهة: ذكريات الدكتور عدنان مسودي عن الإخوان المسلمين في الضفة الغربية وتأسيس حماس، (د.م: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2013).

الأجنبية

1. Al-Azemeh. Aziz, Al-Bagdadi, Nadia (ed.) Striking from the Margins: State, Religion and Devolution of Authority in the Middle East, (SAQI BOOKS, later 2021).
2. Beilschmidt. Theresa, Gelebter Islam: Eine Empirische Studie Zu DITIB-Moscheegemeinden in Deutschland, (Bielefeld: Transcript-Verlag, 2015).
3. Böttcher. Annabelle, Syrische Religionspolitik unter Asad, (Freiburg: Arnold-Bergstraesser-Institut, 1997).
4. Heydemann. Steven and Leenders, Reinoud "Authoritarian Governance in Syria and Iran: Challenged, Reconfiguring, and Resilient", in: ders. Middle East Authoritarianisms Governance, Contestation, and Regime Resilience in Syria and Iran, (Stanford University Press, 2014).
5. Hinnebusch. Raymond A, Syria: Revolution from above, (London: Routledge, 2001).
6. Kramer, Martin: Syria's Alawis and Shi'ism, in ders. Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East, (New Brunswick: N.J. Transaction Publishers, 1996).
7. Malory. Nye, Religion: The Basics, 2nd edition, (London and New York, 2008)



8. Pierret. Thomas, The State Management of Religion in Syria: The End of Indirect Rule?, in: Steven Heydemann and Reinoud Leenders (ed.), Middle East Authoritarianisms Governance, Contestation, and Regime Resilience in Syria and Iran, (Stanford University Press, 2014).

9. ___________, Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

10. Thier. Andreas, Dogmatik und Hierarchie: Die Vernunftsrechtslehre, In Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion, ed. von Georg Essen und Nils Jansen, (Tübingen: Mohr Siebeck).

11. Weber. Max, Wissenschaft als Beruf, (Reclam, 1995).

المحور الرابع: من تطوير القوانين الوطنية إلى الالتزام بالاتفاقيات الدولية



قانون الأحوال الشخصية السوري وتعديلاته الخجولة في مئة عام

منى أسعد[1]

هدف القانون منذ نشأته إلى تنظيم حياة الناس والمجتمعات، وقد عرفت الشعوب الإسلامية الخاضعة لحكم الامبراطورية العثمانية الأحكام المستمدة من أربعة مصادر أساسية هي: النص القرآني والسنة النبوية والإجماع والقياس، ومن مصادر غير أساسية هي: العرف والاستحسان والمصالح المرسلة[2].

في حين أُخضعتْ الشعوب غير الإسلامية في ما يتعلق بأحوالها الأسرية إلى شرائعها الخاصة، وما عدا ذلك من المعاملات العامة فكانت تخضع إلى ما يخضع له المسلمون من أحكام، بوصفها من النظام العام للدولة.

قانون العائلة العثماني

ما إن استقرت أحوال الامبراطورية حتى بدأت حركات تنظيم المعاملات وتدوينها بالظهور تنفيذًا لأوامر الباب العالي، فكان أن جُمعت المعاملات والدعاوى والبيانات والأحكام القضائية، والمستمدة من آراء الفقيه أبي حنيفة النعمان،[3] في ما بات يُعرف بـ «مجلة الأحكام العدلية»، وقد ضمت ستة عشر مجلدًا، صدر آخرها عام 1882، وقد عُدت المصدر الأساس في القانون المدني لعدد من الدول العربية.

استمر العمل بأحكام «المجلة العدلية» حتى قيام الحرب العالمية الأولى، حيث أصدرت الإمبراطورية العثمانية عام 1917 «قانون حقوق العائلة»، مستمدًا مصادره من المذاهب الفقهية الأربعة مع ترجيح للمذهب الحنفي، فكان بذلك أول قانون جامع يضم بين دفتيه 157 مادة قانونية، ينظم من خلالها «أحكام الزواج والفرقة أو

(1) منى أسعد: محامية سورية

(2) أحمد كلجي، „مصادر التشريع"، موسوعة الفقه، 2012، ahmadkelhy.blogspot.com

- الإجماع هو اتفاق الفقهاء المجتهدين في عصر على حكم شرعي معين.

-القياس هو إلحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لاتحاد بينهما في العلة.

-العرف: الشيء المعروف المألوف المستحسن الذي تتلقاه العقول السليمة بالقبول.

-الاستحسان: وهو ترجيح قياس خفي على قياس جلى بناء على دليل واستثناء مسألة جزئية من أصل كلى أو قاعدة عامة بناء على دليل خاص يقتضي ذلك.

-المصالح المرسلة وهي كل مصلحة لم يرد في الشرع نص على اعتبارها ولم يرد فيه نص على إلغائها. فهي إنما تدخل في عموم المصالح التي تتجلى في اجتلاب المنافع واجتناب المضار.

(3) المذهب الحنفي، الموسوعة الفلسطينية، م4. / www.palestinapedia.net

المذهب الحنفي: أقدم المذاهب الأربعة المعمول بها عند المسلمين اليوم. أنشأ هذا المذهب الإمام أبو حنيفة النعمان الكوفي المولود سنة 80هـ/ 699 م، والمتوفى في بغداد سنة 150هـ/ 767م. وكان منشأ هذا المذهب بالكوفة ثم انتشر في سائر بلاد المشرق ومصر، وقد اعتمده العثمانيين في القضاء فأصبح مذهبًا رسميًا لأمراء الدولة.

الطلاق وحقوق الطفل والمرأة والتعاملات التجارية والعقود المالية»، وإن كانت المادة (156) منه قد ألغت اختصاصات المحاكم الروحية السابقة جميعها لصدور هذا القانون، وألحقتها بالمحاكم الشرعية الإسلامية، بالنص على: «حقوق قضاء الرؤساء الروحيين التي هي بخصوص عقد النكاح وفسخه وما يتبع ذلك من نفقة الزوجات والدراخومة أي الدوطة والجهاز، ملغاة»[4].

وقد عطلت حكومة الملك فيصل الذي نُصب ملكًا على سورية بعد انفصالها عن الدولة العثمانية، ما ورد من أحكام المادة (156) من قانون حقوق العائلة، المتعلقة بغير المسلمين، فأعادت بذلك الاختصاص للمحاكم الروحية للنظر في ما يتعلق بأحوال غير المسلمين، من خلال إصدارها قانون «التنظيم القضائي» بتاريخ 19/ 1/ 1919، القاضي في المادة (18) منه بأن: "تحتفظ المحاكم الطائفية للطوائف غير المسلمة، باختصاصاتها القضائية وبحقوقها كما في السابق". وجاء قرار التشكيلات العدلية الصادر بالرقم 124، تاريخ 15حزيران/ يونيو 1919 ليعزز هذا التوجه[5].

شهدت حقبة الانتداب الفرنسي على سوريا ولبنان، صدور قرارات جديدة، أكد من خلالها المندوب السامي الفرنسي على السلطة الممنوحة للمحاكم الروحية والمذهبية، فكان:

1. القرار رقم / 261/ تاريخ 28 نيسان 1926 الذي حدد اختصاص المحاكم الروحية الطائفية بالنظر في الدعاوى الخاصة بأحوال الزواج.
2. القرار رقم / 60/ ل. ر وتاريخ 13 آذار 1936[6]، المعدل بالقرار رقم / 166/ ل. ر، وتاريخ 18 تشرين الثاني 1938، ويعرفان بنظام الطوائف الدينية، وهو ما يزال القانون الأساس للطوائف غير المسلمة بالنسبة إلى بعض أوضاعها.

وقد عدّد هذا القرار الطوائف غير الإسلامية في سورية ولبنان، المعترف لها بنظام مستقل لأحوالها الشخصية، وهي:

.الموارنة (وقد جاءت هذه الطائفة في المقدمة لأنها تمثل أكثر المسيحيين في لبنان)، الروم الأرثوذكس (وهي طائفة أكثر المسيحيين في سورية)، الروم الكاثوليك، الأرمن الأرثوذكس، الأرمن الكاثوليك، السريان الأرثوذكس، السريان الكاثوليك، الآشوريون، الكلدان، اللاتين، البروتستنت، أما اليهود فهم أتباع كنيس حلب وكنيس دمشق وكنيس بيروت.

وبعد هذا التعداد للطوائف جاءت المادة (10) من القرار المذكور لتقول:

"يخضع السوريون واللبنانيون المنتمون إلى الطوائف المعترف بها، ذات الأحوال الشخصية لنظام طوائفهم الشرعي في الأمور المتعلقة بالأحول الشخصية، ولأحكام القانون المدني في الأمور غير الخاضعة لهذا النظام".

(4) لوقا جميل لوقا، المحاكم الروحية، الموسوعة العربية: العلوم الشرعية، م6، (د.م: د.ن، د.ت)، ص547

/arab-ency.com.sy

(5) لوقا جميل لوقا، المصدر السابق.

(6) الجامعة اللبنانية، «مركز المعلوماتية القانونية»، الجريدة الرسمية، ع 3273، (29/ 04/ 1936)، ص 2- 6.

www.legallaw.ul.edu.



ترتب على تلك القرارات عودة الحياة القانونية في سورية، إلى ما كانت عليه قبل صدور «قانون العائلة» عام 1917، والعودة إلى العمل بتعدد الشرائع المطبقة على السوريين في مسائل الأحوال الشخصية من جهة، وتعدد الجهات القضائية المختصة بالنظر في الأحوال الشخصية للطوائف المعترف بها من جهة أخرى.

مصطلح قانون الأحوال الشخصية ونطاق تطبيقه[7]

الأحوال الشخصية (personal status) مصطلح تشريعي فقهي، عرفه الفقهاء الإيطاليون في القرن الثاني عشر، ثم انتشر بعد ذلك، واستخدمه الفقهاء العرب في القرن العشرين.

كان أول من استخدمه العلامة المصري محمد قدري باشا في كتابه «الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية»[8] متضمنًا (647) مادة قانونية، أخذت من القول الراجح في المذهب الحنفي، انتشر، واعتمد من قبل فقهاء وقضاة المنطقة العربية، وإن لم يصدر به قانون ملزم، إلا أن الفقهاء اختلفوا حول تحديد نطاق شمولية هذا المصطلح، فكان أوسع نطاق ما جاء في كتاب محمد قدري باشا المذكور، إذ ضم:

الزواج أركانه وشروطه وآثاره، الطلاق أركانه وشروطه وآثاره، حقوق الأولاد من نسب ورضاعة وحضانة وولاية ووصاية ونفقة، الحجّر أسبابه وآثاره، والهبة والوصية والتركات والمواريث.

قانون الأحوال الشخصية السوري[9]

نحت النخبة التقليدية الحاكمة في سورية، بعد الاستقلال عن الانتداب الفرنسي، بخطوات مدروسة للانتقال بالمجتمع من حالة التخلف والانغلاق إلى حالة التقدم والتطور ومجاراة المجتمعات الأوروبية المتمدنة والأكثر حضارية، حيث أقرّ حسني الزعيم مثلًا عام 1949، قرارات تمنح المرأة امتيازات لم تكن تتمتع بها المرأة الأوروبية، من مثل حق الانتخاب وحق العمل والحق في التعلم ودخول الجامعات، إلخ، لكن الأهم كان إقراره قانون الأحوال الشخصية[10] رغم من معارضة رجال الدين له، والمستمد مراجعه من القانونين المصري والفرنسي، إضافة إلى أحكام الفقه الحنفي، ليكون بديلًا من «أحكام المجلة العدلية»، وقد قضى بإخضاع الأحوال الشخصية- بصورة مباشرة- للقضاء المدني السوري بدلًا عن رجال الدين في الأرياف والمدن، إلا أنه استثنى من أحكامه الطائفة الدرزية، لوجود قانون أحوال شخصية خاص لديها، وخصص فصلًا لأحكام الزواج عند المسيحيين واليهود أيضًا، أما في باقي الأحكام فأرجعها إلى الفقه الحنفي ذاته.

(7) الموسوعة العربية، الأحوال الشخصية. arab-ency.com

(8) محمد قدري باشا، الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية على مذهب أبي حنيفة النعمان- 1237- 1304 – 1821- 1886م، حسام عبد الوهاب الجابي (عناية)، (بيروت: دار ابن حزم/ الجفان والجابي للطباعة والنشر والتوزيع، 2007).

(9) قانون الأحوال الشخصية السوري رقم / 59/ للعام 1953، (07-09-1953).

(10) محمد الجودي، "حسني الزعيم الضابط الذي انجز في 5 شهور ما أنجزه"

د.م، «المصريون في 59 عامًا»، مدونات الجزيرة، (29/ 3/ 2020)، http:// mubasher.aljazeera.net

وتجده أيضًا في: حسني الزعيم، صحيفة الأيام السورية، (23/ 8/ 2017)، ayyamsyria.net

كان من الممكن أن يشكل هذا القانون نقلة جديدة في الحياة القانونية السورية، إلا أن نجاح الانقلاب العسكري الذي قاده سامي الحناوي في 31/ 8/ 1949، قد أطاح حسني الزعيم وقانون الأحوال الشخصية الجديد، وأدخل البلاد في موجة من الاضطرابات السياسية والانقلابات العسكرية المتكررة، والتي شلّت المؤسسات الدستورية، وضيّقت سبل الحياة المدنية، إذ ما لبث أن قام الدكتاتور العسكري أديب الشيشكلي بانقلابه العسكري في 19/ 12/ 1949، فأطاح سامي الحناوي، واستولى على السلطة، آملًا أن يتمكن من إنجاز ما سبقه إليه حسني الزعيم من إصلاحات سياسة واقتصادية واجتماعية، لكن أظن أنه كانت تعوزه جرأة الزعيم واندفاعه، إضافة إلى إدراكه أن سلطته الانقلابية ما زالت تفتقد الشرعية، ما جعله يخشى أي صدام مع الأحزاب السياسية التقليدية، خاصة أنها كانت تنظر إليه بنوع من الريبة، كما كان يدرك أيضًا أن المجتمع السوري بداية خمسينيات القرن الماضي كان أميل إلى المجتمع المحافظ بالمعنيين الاجتماعي والديني، ومن ثم ليس من مصلحته أن يدخل في معركة تبدو له خاسرة سلفًا، لذلك جاء إقراره قانون الأحوال الشخصية منسجمًا ومعطيات تلك المرحلة المضطربة سياسيًا واقتصاديًا، ومتوافقًا مع تقليدية المجتمع السوري وقيمه الفكرية البطريركية.

هكذا صدر قانون الأحوال الشخصية في سورية، برقم 59 تاريخ 17/ 9/ 1953، مشتملًا على 308 مواد قانونية، موزعة على كتب، والكتب على أبواب، بحيث ضمت كل ما يتعلق بحقوق الإنسان الشخصية من خطبة وزواج وطلاق، والولاية والوصاية والقوامة، ونسب والحضانة والنفقة ونفقة الأقارب إضافة إلى أحكام الوصية وأحكام الميراث.

وقد استمد مصادره وأحكامه من:

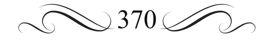
1. قانون «حقوق العائلة».
2. مدونة «الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية» للعلامة محمد قدري باشا.
3. قانون الأحوال الشخصية المصري.
4. مشروع قانون الأحوال الشخصية الذي أعده القاضي الشيخ علي الطنطاوي.

مع التأكيد على نص المادة (305) التي تقول أن: «كل ما لم يرد عليه نص في هذا القانون يرجع فيه إلى القول الأرجح في المذهب الحنفي».

من نافل القول إن إسناد قانون أحوال شخصية رقم 59 لعام 1953 إلى الفقه الإسلامي في استنباط أحكامه، يطابق ويوافق قانون «حقوق العائلة» العثماني الصادر عام 1917، من حيث المصادر والأحكام والتأكيد على المذهب الحنفي.

ترافق صدور قانون الأحوال الشخصية، مع صدور قانون أصول المحاكمات المدنية رقم 84 لعام 1953[11] الذي وحّد المراجع القضائية في الأحوال الشخصية للمواطنين جميعا، وجعل المحاكم الشرعية في سورية ذات اختصاص شامل للنظر في قضايا الأحوال الشخصية جميعها للسوريين، من مسلمين وغير مسلمين باستثناء ما نصت عليه المادتان (307 و308) من قانون الأحوال الشخصية اللتان منحتا المحاكم الروحية والمذهبية

(11) قانون أصول المحاكمات المدنية رقم 84 لعام 1953.



اختصاصات محددة، شريطة أن تكون لدى هذه الطوائف أحكام تشريعية دينية، تتعلق بهذه المسائل الواردة ذكرها في هاتين المادتين، الأمر الذي دفع مختلف الطوائف المسيحية إلى إعداد مشروعاتها بهذا الشأن بغية تصديقها من المرجع المختص.

عمومًا نظمت المادة (307) من قانون الأحوال الشخصية، أحكامًا خاصة بالمحكمة المذهبية للطائفة الدرزية[12] وحددتها بالنص: «لا يعتبر بالنسبة للطائفة الدرزية ما يخالف الأحكام الآتية:

1. يتثبت القاضي من أهلية العاقدين وصحة الزواج قبل العقد.
2. لا يجوز تعدد الزوجات.
3. لا تسري أحكام اللعان والرضاع على أفراد الطائفة.
4. إذا تزوج شخص بنتًا على أنها باكر ثم ظهر أنها ثيب فإن كان عالمًا بذلك قبل دخوله بها فليس له حق المطالبة بشيء من المهر أو الجهاز، وإن لم يعلم ذلك إلا بعد الدخول بها فله استرجاع نصف المهر إذا أراد إبقاءها في عصمته وله استرجاع كامل المهر والجهاز إن ثبت أن فض البكارة كان بسبب الزنا وأراد تطليقها. إذا ادعى الزوج كذبًا أنه وجد زوجته ثيبًا وطلبت التفريق منه كان لها أن تستبقي ما قبضته من مهر وجهاز.
5. إذا حكم على الزوجة بالزنا، فللزوج تطليقها، واسترجاع ما دفعه من مهر وما بقي من جهاز. إذا حكم الزوج بالزنا، فللزوجة طلب التفريق، وأخذ كامل مهرها المؤجل.
6. لا يقع الطلاق إلا بحكم القاضي وبتقرير منه.
7. لا يجوز عودة المطلقة إلى عصمة مطلقها.
8. تنفذ الوصية للوارث ولغيره بالثلث وبأكثر منه.
9. إن الفرع المتوفى قبل وفاة مورثه تقوم فروعه مقامه ويأخذ نصيبه كما لو كان حيًا.

في حين نظمت المادة (308) أحكامًا خاصة بالمحاكم الروحية فقضت:

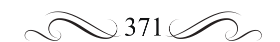
"يطبق بالنسبة للطوائف المسيحية واليهودية ما لدى كل طائفة من أحكام تشريعية دينية تتعلق في: الخطبة، شروط الزواج وعقده، المتابعة، النفقة الزوجية، نفقة الصغير، بطلان الزواج وحله وانفكاك رباطه، البائنة (الدوطة) والحضانة".

مع التأكيد على أن اختصاص المحاكم هذا، هو اختصاص استثنائي محدد، لا يجوز التوسع فيه أو القياس عليه لأنه مرتبط بالنظام العام ومستمد من نص قانوني خاص.

سار على ذلك قانون السلطة القضائية[13] الصادر برقم 98 تاريخ 15/ 10/ 1961، والمعمول به حتى الآن، إذ نصت المادة (33) منه على: «تتألف محاكم الأحوال الشخصية من:

(12) قانون الأحوال الشخصية للطائفة الدرزية.

(13) قانون السلطة القضائية وتعديلاته، مجلس الشعب السوري، المكتبة التشريعية، www.parliament.gov.sy



أ-المحاكم الشرعية وهي خاصة بالمسلمين.

ب-المحاكم المذهبية هي للطائفة الدرزية.

المحاكم الروحية هي لغير المسلمين والخاضعة للأحكام النافذة قبل صدور القرار رقم (60ل.ر) تاريخ 13/ 3/ 1936.

ج- المحاكم الروحية الموسوية"

إن المحاكم الروحية لدى اليهود هي على درجة واحدة، وتتألف من قاضٍ منفرد يصدر حكمه في الدرجة الأخيرة بالمسائل المعددة في قانون الأحوال الشخصية للموسويين، وهي لا تخرج بصورة عامة عن تلك التي حددتها المادة (308) من قانون الأحوال الشخصية رقم / 59/ لعام 1953

تتقيد المحاكم الروحية الموسوية بأحكام قانون أصول المحاكمات رقم/ 84/ لعام 1953، في إجراءات المحاكمة.

أما باقي الطوائف والملل أمثال: (البهائيين والصابئة والإيزيديين والعلويين والإسماعيليين)، فكانت خاضعة لقانون الأحوال الشخصية للمسلمين رقم 59 لعام 1953، إما لأنها لم تطالب بقانون أحوال شخصية مستقل، أو لعدم وجود أحكام شرعية خاصة لديها، أو لأنها طوائف غير معترف بها وفق القانون السوري.

شُرِّعت وفق هذه الآلية ثمانية قوانين للأحوال الشخصية في سورية، بحيث بات لكل طائفة -بما فيها الطائفة اليهودية- التي باتت الآن خارج سورية بالمطلق، فضائها التشريعي والقضائي الخاص، عبر الاعتراف لها قانونًا بحقها في تعيين قضاتها، وتسمية هيئاتها الدينية، وصياغة قوانينها وتشريعاتها الخاصة بها، والإشراف على تنفيذها، بحيث تحوّل المجتمع السوري إلى مجموعة من الجزر المنفصل بعضها عن بعض، لكل منها عاداتها وتقاليدها المكرّسة عبر شرائعها وقوانينها وقضاتها، الأمر الذي كرّس الانقسام الطائفي في المجتمع، وزاد من تشظّي الهوية السورية، ومن ثم أسهم في عدم قدرة السوريين على تشكيل هوية وطنية مشتركة، على الرغم من أن المشرّع عاد ووحد بين المحاكم الروحية والمذهبية، والمحاكم الشرعية الخاصة بالمسلمين، وألزمها جميعًا بتطبيق قانون أصول المحاكمات المدنية، في ما يتعلق بسير المرافعات وإجراءات الطعن.

حافظت كل الانقلابات والأنظمة التالية لعهد الشيشكلي على هذه الآلية وعلى هذا القانون من دون أي رغبة في تطويره، بما فيها انقلاب آذار عام 1963 الذي جاء بحزب «البعث العربي الاشتراكي» إلى لسلطة، بكل حمولته الأيديولوجية وشعاراته التقدمية والاشتراكية التي نادى بها، إلا أنه لم يعمل على تغيير أو تطوّر البنى القانونية للعلاقات في المجتمع وداخل الأسرة.

استمر هذا الحال إلى ما بعد استيلاء حافظ الأسد على السلطة عبر انقلابه العسكري عام 1970، إذ على الرغم من إدراكه أن سلطته استمرار لسلطة حزب (البعث العربي الاشتراكي) بمنحاه اليساري الذي يدعي العلمانية، لكنه يدرك أيضًا أنّ سلطته تفتقد لأي شرعية ديمقراطية بمعناها الدستوري أو الانتخابي، ما جَعله في حاجة ماسة إلى مهادنة الحاضنة الاجتماعية للإسلام السني، وعدم القطع معها بوصفها تمثل أكثرية في المجتمع، من دون أن يعني هذا تغاضيه عن طبيعة وحجم التناقض الجوهري، بين أيديولوجيا البعث وأيديولوجيا الإسلام



السياسي وتعبيره (الإخوان المسلمون)، ومدى تأثير هذا الإسلام في الشارع السوري منذ أحداث حماة عام 1964، وإضراب تجار دمشق حينئذ، حتى لحظة التمرد المسلح الذي قاده تنظيم الإخوان مطلع ثمانينيات القرن الماضي، فكان رد النظام حربًا شرسة، وتصفية دموية، لم تتمكّن أي جهة رسمية أو دولية من إحصاء ضحاياها حتى الآن.

التناقض الحاد مع تنظيم الإخوان والحاجة إلى مهادنة الشارع الإسلامي بآن معًا، دفعتا نظام الأسد للعمل على توليد بنى وتنظيمات إسلامية أكثر اعتدالًا وأكثر قابلة للاعتراف بشرعية سلطته، مقابل السماح لها بتقاسم بعض فتات مائدة السلطة، مع تعزيز سطوة رجال الدين المعتدلين لدى الطوائف جميعها في المجال الاجتماعي، ومنحهم بعض الامتيازات التشريعية والقانونية، بحيث غدت سورية دولة علمانية ظاهريًا، لكنها محكومة في الوقت ذاته بقوانين أحوال شخصية غارقة في القدم، الأمر الذي طبع بطابعه - وما يزال- المنظومة القانونية السورية، من مثل قانون الجنسية وقانون العقوبات، كذلك تجلّى في الحياة المجتمعية السورية، من خلال انتهاج النظام سياسة التعليم الديني في مراحل الدراسة جميعها للطلاب المسلمين جميعهم وفق المذهب الحنفي، ومشاركة الوفود الرسمية للحجاج، والنص على الاحتفالات الرسمية في الأعياد الدينية، إضافة إلى المغالاة في بناء الجوامع، وافتتاح مدارس تحفيظ القرآن تزلفًا للسنة، مع الحرص على إبقائها جميعًا تحت السيطرة والمراقبة المستمرة، بما يضمن استمرارية ولائها له.

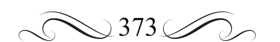
يُذكر في هذا المضمار وفقًا لأحد الإحصاءات أن عدد المساجد الّتي بنيت في سورية منذ استلام الأسد الأب السّلطة هو 4000 مسجد وجامع، في حين لم يتجاوز عدد الجامعات الّتي بنيت في عهده أكثر من 5 جامعات في مجمل أنحاء سورية[14].

انعكست سياسة النظام هذه في الحياة الدستورية السورية، حيث نصت المادة (3/ 1) من الدستور بأن: «دين رئيس الجمهورية الإسلام»، الأمر الذي وفرّ أساسًا متينًا للتميز بين مكونات المجتمع السوري بحرمان طيف واسع منهم من ممارسة حقه الدستوري هذا، كذلك ما ورد من تأكيد دستوري في الفقرة الثانية من المادة ذاتها أن: «الفقه الإسلامي مصدر رئيسي للتشريع»، بحيث شكّل هذا أيضًا، تمييزًا بين مكونات المجتمع عمومًا، وبين الرجل والمرأة خصوصًا، والذي نجد ترجمته في قوانين الأحوال الشخصية جميعها لدى الأديان والطوائف جميعها.

في ضوء هذا الواقع الذي يهدد هويتنا الوطنية الممزقة بين استبدادين عسكري وديني، وبين انتماءات ما قبل الدولة الحديثة، تبدو الحاجة ملحّة إلى نظام ديمقراطي يؤصل لدولة علمانية لا دينية، قادرة على استعادة اللحمة بين المكونات المجتمعية السورية جميعها بغض النظر عن معتقداتها ومذاهبها، وإعادة صياغة هويتها الوطنية المشتركة.

يمكننا هنا الاستفادة من تجربة الليبراليات الغربية التي سبق لها أن وجدت حلًا لهذه الإشكالية عبر إقرارها مبدأ احترام الحرية الفردية للمواطنين كافة، في التعبير عن شؤونهم المذهبية الحياتية، سواء في عقد الزواج أم سواه، كل بحسب طائفته وإرادته الحرة، شريطة ألا يتعارض مع النظام العام للدولة، وأن يتم تسجيل هذه العقود وكل الشؤون المذهبية الأخرى في دوائر الدولة المدنية، من مثل البلديات أو سواها، ووفق ما يقتضيه

(14) خلدون النبواني، «مشكلة الحريّات الفرديّة في ظلّ الطائفيّة وقوانين الأحوال الشخصيّة في سوريا»، موقع الأوان، 14/ 9/ 2019، www.alawan.org



مبدأ سيادة قانون الدولة على كامل أراضيها، من دون أي عسف أو تمييز بين الأديان والمذاهب.

تعديل قانون الأحوال الشخصية

مما لا شك فيه أن إحداث أي تغيير في المنظومة القانونية يرتبط ارتباطًا مباشرًا بإرادة الجهة صاحبة القدرة على التغيير، الأمر الذي يفسر تأخر ظهور أول تعديل على قانون الأحوال الشخصية حتى عام 1975، حيث صدر القانون رقم (34)، متضمنًا تعديلات خجولة على أحكام بعض المواد المتعلقة بالزواج والطلاق والنفقة الزوجية ونفقة أولاد الشهداء ومن في حكمهم، إضافة إلى أحكام المخالعة، والحضانة، بحيث رُفِع سن الحضانة إلى سبع سنوات للفتى وتسع سنوات للفتاة.

ربما من المفيد القول، أن الهدف الرئيس من وراء هذا التعديل يكمن في التغطية على مآسي حرب تشرين الأول/ أكتوبر 1973، من خلال رشوة المؤسسة العسكرية التي يقودها، عبر منح نفقة وامتيازات لأبناء وبنات الشهداء، فيما كانت كل التعديلات الأخرى شكلية من دون طموح العدالة والمساواة بين الجنسين في القانون وأمام القانون.

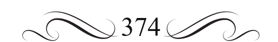
يمكننا في هذا الإطار أيضًا فهم إصدار الأسد الأب القانون رقم 19 لعام 2000، بعد ربع قرن من صدور أول تعديل لقانون الأحوال الشخصية الصادر عام 1975، وقد ضمّنه تعديل أحكام المادة (205) الناظمة لحالة المفقود بالنص على: "ينتهي الفقدان بعودة المفقود أو بموته أو بالحكم باعتباره ميتًا عند بلوغه الـ 80 من العمر»، وذلك في حالات السلم، أما في حالات الحرب فقضت المادة ذاتها بأنه «يحكم بموت المفقود بسبب العمليات الحربية أو الحالات المماثلة المنصوص عليها في القوانين العسكرية النافذة والتي يغلب عليه فيها الهلاك، وذلك بعد أربع سنوات من تاريخ فقدانه»، في حين كانت المادة ذاتها قبل التعديل تنص على أنه لا يعترف بموت الغائب إلا بعد بلوغه سن الـ 80، وذلك في حالتي السلم والحرب.

وواضح أن النظام هدف من تعديل هذه المادة فقط إيجاد مخرج قانوني لإشكالية الضحايا والمفقودين التي خلفها صراعه الدامي مع الإخوان المسلمين في ثمانينيات القرن الماضي، ومجازره المتعددة بحق المدنيين في سجن تدمر وفي حماة وجسر الشغور وغيرهما، خاصة أن هذه الإشكالية العالقة كانت تؤرق كثيرًا من السكان لجهة الطلاق أو الزواج أو الميراث مثلًا.

وثمة تعديل جديد أحدثه النظام بالقانون برقم (18) لعام 2003، قضى بتعديل مادة واحدة أيضًا، هي المادة (19) من القانون رقم / 34/ تاريخ / 31/ 12/ 1975 القاضية برفع سنّ الحضانة، لتصبح: «تنتهي مدة الحضانة بإكمال الغلام الثالثة عشرة من عمره والبنت الخامسة عشرة من عمرها».

جاء هذا التعديل بعد مصادقة النظام بالمرسوم التشريعي رقم 330 لعام 2002[15] على اتفاقية مناهضة كل أشكال التمييز ضد المرأة (السيداو)، ومحاولته تقديم نفسه إلى المجتمع الدولي بأنه نظام قابل للإصلاح والتطوير، حيث ترافق التعديل مع أصدر القانون رقم (42) لعام 2003، القاضي بإحداث الهيئة السورية لشؤون الأسرة، وتكليفها بالعمل على «تسريع عملية النهوض بواقع الأسرة السورية والمرأة السورية، وتمكينها الإسهامَ في جهد

(15) مفوضية الأمم المتحدة السامية لحقوق الإنسان، اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة. www.ohchr.org



التنمية البشرية، بما في ذلك اقتراح تعديل التشريعات المتعلقة بشؤون الأسرة.[16]

عكفت الهيئة السورية فور تشكيلها على مراجعة القوانين عبر لجان متخصصة، قامت الأخيرة بناء على ذلك بتقديم مشاريع قوانين، فكان مشروع «قانون الجمعيات والأحزاب» ومشروع قانون «حقوق الطفل السوري»، ومشروع «قانون أسرة عصري»، إلا أن غياب إستراتيجية واضحة لدى النظام من جهة، وعدم جدّيته في تطوير البنية القانونية والدستورية لتصادم مراكز النفوذ داخله، أبقاها حبيسة الأدراج، وحال دون إقرار أي منها، بل دفع برئاسة مجلس الوزراء إلى إصدار القرار رقم 2437 تاريخ 7/ 6/ 2007، القاضي بتشكيل لجنة مهمتها إعداد مشروع قانون للأحوال الشخصية، وقد سربت بعض الجهات المهتمة نسخة من هذا المشروع في ربيع 2009، قبل إقراره من قبل الهيئة التشريعية في البرلمان، فكانت الاعتراضات والانتقادات التي وجهت له من قبل منظمات المجتمع المدني والمنظمات النسوية كثيرة جدًا، وكلها تؤكد رجعيته وتعارضه مع الدستور السوري ومع الاتفاقيات الدولية، أكثر من القانون السائد، ما أدى إلى سحب هذا المشروع وعدم إقراره.[17]

كانت جملة هذه المستجدات سببًا في صدور المرسوم التشريعي رقم 76 تاريخ 26/ 9/ 2010[18]، والقاضي بتعديل المادة 308 من قانون الأحوال الشخصية، وذلك بإضافة أحكام الوصية والإرث إلى اختصاص المحاكم الروحية، بعدما كانت من صلاحيات المحاكم الشرعية، فبات بإمكان المحاكم الروحية تنظيم وثيقة حصر الإرث والوصية، كما هو حال الطوائف المسيحية الغربية، وباتت المرأة المسيحية تتساوى مع الرجل في مسألة توزيع الإرث كما أصبحت الوصية بمقدار النصف بعد أن كانت تخضع في السابق لما هو محدد في قانون الأحوال الشخصية العام بنسبة الثلث وما زاد عن الثلث يتوقف على إجازة الورثة».

وبعد مضي حوالى ثماني سنوات من عمر الحرب التي شنها نظام الأسد الابن ضد السوريين الذين خرجوا للمطالبة بالحرية والكرامة، اضطر هذا النظام تحت ضغط المطالبات الدولية بالإصلاح، واستباقًا لأعمال اللجنة الدستورية المعطلة أصلًا، إلى أصدر القانون رقم 4 لعام 2019 [19] متضمنًا تعديل 70 مادة من مواد قانون الأحوال الشخصية البالغة 308.

---

(16) تأسست الهيئة السورية لشؤون الأسرة بالقانون رقم (42) لعام 2003

يرأسها: د: منى غانم رئيسة الهيئة ورئيسة مجلس الإدارة

أهدافها: تهدف الهيئة إلى تسريع عملية النهوض بواقع الأسرة السورية وتمكينها بشكل أفضل من الإسهام في جهود التنمية البشرية

وتعمل في هذا السبيل على:

1. حماية الأسرة وتعميق تماسكها والحفاظ على هويتها وقيمها.

2. تحسين مستوى الحياة لدى الأسرة بجوانبها المختلفة.

3. تعزيز دور الأسرة في عملية التنمية من خلال تطوير تفاعلها مع المؤسسات والهيئات الوطنية ذات الصلة بشؤون الأسرة الرسمية وغير الرسمية.

4. التعاون مع الهيئات العربية والدولية ذات الصلة بشؤون الأسرة بما يخدم أهداف الهيئة.

5. اقتراح تعديل التشريعات المتعلقة بشؤون الأسرة

(17) بسام القاضي، لماذا إيقاف وليس إلغاء، نساء سوريا/ من أجل مجتمع خال من العنف والتمييز، 2009، nesasy.wordpress.com

(18) المرسوم التشريعي 76 لعام.2010

(19) القانون رقم 4 لعام 2019.

ومع أن القانون رقم 4 لعام 2019 لم يأت بجديد، لكن ما إن صدر حتى أثار موجة كبيرة من الجدل بين المهتمات والمهتمين السوريين، كلٌ بحسب انتمائه الفكري وتوجهه السياسي، وتناولت الانتقادات القانون سواء في ما يتعلق بالشكل أو بالموضوع، أو بآلية الإصدار، حيث أثيرت مسألة افتقاده إلى مقدّمة أو ديباجة توضح أسباب تعديل القانون والمراجع التي استمد منها أحكامه، وفي هذا المضمار يمكن القول: إن المشرع لم يُرِدْ ذكر المراجع لأنه لم يأتِ بجديد، وإنما اكتفى بتأكيد استمرارية العمل بالقانون رقم 59 لعام 1953، مع تجميّل بعض مواده.

حاول هشام الشعار وزير العدل في حكومة النظام حينئذ[20] الدفاع عن القانون، مؤكدًا «أنه جاء تلبية لحاجات المواطنين، واستجابة للتغيرات التي طرأت على المجتمع، بهدف حماية الزواج وتشجيعه... وحماية الأمومة والطفولة، ومراعاة ما حققته المرأة من انجازات مهمة خلال الخمسين سنة الماضية، في جميع المجالات ومواقع صنع القرار..»، من دون أن يوضح قدرة هذا القانون على إحقاق قيم العدالة والمساواة، أو يقدم أي دليل على توافقه مع شرعة حقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية ذات الصلة.

وعجز السيد وزير عدل النظام، عن إقناع السوريين بأهمية هذا التعديل، سواء من هم من أتباع التيارات الإسلامية أو من أعضاء الحركة النسوية، بمن فيهم تلك المؤيدة للنظام، إذ عبرت الدكتورة إنصاف حمد رئيسة الهيئة السورية لشؤون الأسرة آنذاك[21] عن «ضرورة الرجوع عن هذه التعديلات، كونها صورية ولا تشكل حلًا للخروج من عطالة أحكام قانون الأحوال الشخصية التي تقيد المجتمع، وتحول دون إمكانية إحداث تطوير حقيقي يمنح المرأة حق المساواة في سورية، مطالبة باستبداله بقانون أسرة عصري، واعتبرت أن القانون رقم 4 مجاف لمبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، واتفاقية الطفل العالمية واتفاقية مناهضة العنف ضد المرأة، وأضافت أن: «أهم المواد التي تتطلب إعادة النظر فيها، في الوقت الراهن لم يصبها أي تعديل»، وشدّدت حمد على «أن بدء مسار طويل وجديد للمطالبة بقانون أسرة مدني لكل السوريين هو ما ينتظر المناضلين في سبيل تغيير القانون».

وانتقدت الرئيسة السابقة لـ«الهيئة السورية للأسرة»، الدكتورة منى غانم[22] التعديل المذكور، ورأت فيه «رسالة توجّهها السلطة السورية إلى الإسلاميين لطمأنتهم إلى مكانتهم وقوانينهم، وليس استجابة لحقوق الإنسان والمرأة...»، وأضافت: «إنه من المؤسف أن يوضع قانون للأحوال الشخصية في القرن الواحد والعشرين ليعيد المجتمع إلى ما قبل قدري باشا وما قبل المجلة الأحكام العثمانية».

أما الوزيرة السابقة لمياء عاصي[23] فوصفت هذه التعديلات بأنها «تعديلات خجولة وواهية، ويمكن أن تكون بمثابة ترقيع لثوب مهترئ وبالٍ».

في حين عدت التيارات السياسية ذات التوجه الإسلامي الأصولي التعديلَ الجديد تضمّن إجحافًا بحق الرجل

(20) نسرين علاء الدين،«قانون الأحوال الشخصية السوري: خطوة غير مكتملة»، أخبار نسوية، 9 فبراير 2019/ cswdsy.org

(21) منى غانم، «تعديل قانون الأحوال الشخصية.. ترحيب أم خيبة أمل»، الأزمنة: العالم بين يديك، (15/ 2/ 2019) alazmenah.com

(22) منى غانم، «قانون الأحوال الشخصية بين قدري باشا وأتاتورك»، موقع الأوان، 2019، www.alawan.org

(23) نسرين علاء الدين، مرجع سابق.

لصالح المرأة، إذ عبّر عن ذلك القاضي الشرعي الأول في دمشق السيد محمود المعراوي[24] فقال: «أن قانون الأحوال الشخصية الحالي لم يظلم المرأة بل كان مجحفًا بحق الرجل...»، كذلك فقد أبدى القاضي خالد شهاب الدين"[25]، رئيس «هيئة القانونيين السوريين»، تخوفه من توجه النظام نحو إقرار قانون مدني للأحوال الشخصية، إذ قال: «إنّ تعديل قانون الأحوال الشخصية السوري في ظلّ هذه الظروف والأحداث السياسية، يهدف إلى إرضاء فئة معيّنة تسعى إلى صبغ قانون الأحوال الشخصية بالصبغة المدنية، بعيدًا عن أحكام الشريعة الإسلامية...».

قراءة في بعض المواد المعدلة

وعلى الرغم من قناعتنا المطلقة بأن منظومة الأحوال الشخصية في سورية لا يمكن إصلاحها عبر تعديل بعض موادها، بل لا بد من إلغائها كاملة، وصياغة قوانين مدنية لا دينية، بديلة منها، ترقى بالمجتمع السوري إلى سوية المجتمعات المدنية المتقدمة، لكن بسبب احتمالية العمل بقانون الأحوال الشخصية وتعديلاته لسنوات عدة قادمة، فإننا سنحاول تسليط الضوء على بعض مواده سواء شملها التعديل أم لم يشملها.

نؤكد بداية أن محاولة المشرّع استبدال مصطلح النكاح بمصطلح الزواج، في تعريف «عقد الزواج»، بقصد إلباس المصطلح ثوب الحداثة، كانت محاولة فاشلة، خاصة وأنه (المشرّع) لم يجد أي غضاضة في الإبقاء على العديد من المواد التي تتضمن عبارات (النكاح، المهر، الموطوءة، اللعان)، وكلها عبارات تُعيدنا إلى عصر الجاهلية وبداية عهد الإسلام، وتلغي أي بعد إنساني لهذه العلاقة.

يأتي في هذا الإطار إصرار المشرّع في عدد من المواد (4 و44 و46 و53) على التمسك بمصطلح (المهر)، على الرغم من أنه يفيد شرعًا «بدل وطء المرأة»، بكل ما يتضمنه ذلك من مساس بالمرأة وامتهان لكرامتها عقلها وإنسانيتها، الأمر الذي يمثل تعارضًا مع المادة 23 من الدستور، التي تنص بأنه: «على الدولة بأن توفر للمرأة جميع الفرص التي تتيح لها المساهمة الفعالة والكاملة في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وتعمل على إزالة القيود التي تمنع تطورها ومشاركتها في بناء المجتمع»[26]، ويتعارض موقف المشرع أيضًا، مع المنظومة القانونية الدولية التي تعد سورية جزءًا منها، وخاصة اتفاقية مناهضة كل أشكال العنف ضد المرأة (سيداو/ CEDAW).

أما المادة (12) من القانون فتنص على: "يُشترط في صحة عقد الزّواج حضور شاهدين رجلين أو رجل وامرأتين مُسلمين عاقلين..."، الأمر الذي يؤكد رغبة المشرّع في مهادنة الحاضنة الاجتماعية التقليدية وقيمها الذكورية، من خلال تكريس النظرة الدونية للمرأة وعدم مساواتها مع الرجل، إذ وبالرغم من التقدم العلمي والعملي الذي حققته المرأة السورية، إلا أنها ما تزال بنظر المشرع ناقصة أهلية، وما تزال شهادتها تعادل نصف شهادة الرجل، وما تزال عاجزة عن إتمام عقد زواجها بنفسها وعليها انتظار إجازة وليّها مثَلُها كمثل المعتوه والمخبول أو المجنون، وإن لم يكن لديها وليّ فالقاضي وليّ من لا وليّ له (م24 – م25)، وما النص الوارد في الفقرة

(24) رهام الأسعد، «مآخذ على قانون الأحوال الشخصية والتعديلات الخجولة»، عنب بلدي، (6/ 3/ 2019)، www.enabbaladi.net

(25) عائشة صبري، «تعديلات قانون الأحوال الشخصية: الحقوق على مذبح السياسة»، موقع صدى المجتمع المدني، 2019، www.sada.pro/ Home

(26) دستور الجمهورية العربية السورية لعام 2012

الثالثة من المادة ذاتها، والقاضي بـ: "أن يكون أحد شهود العقد من دين الزوجة"، إلا نصًا دينيًا تمييزًا.

وتوضح المواد (17) و(36 وما يليها حتى 40)، الناظمة لمبدأ تعدد الزوجات، مدى استخفاف المشرّع بنصوص الدستور السوري، وتحديدًا المادة (19) منه «يقوم المجتمع في الجمهورية العربية السورية على أساس التضامن والتكافل واحترام مبادئ العدالة الاجتماعية والحرية والمساواة وصيانة الكرامة الإنسانية لكل فرد»، والمادة (33/ 3) منه، كذلك استخفافه بمبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقيات العالمية ذات الصلة. وما محاولته وضع بعض القيود والضوابط الواردة في المواد (67، و68، و71) إلا محاولة منه لذر الرماد في العيون، وتحييد الأنظار عن إجازة التعدد وتشريع (ما ملكت إيمانكم)، بدليل المادة (40/ 2) التي تبيح تثبيت الزواج فورًا في حالة الحمل الظاهر من دون التقيد بالإجراءات ولا بالوثائق المطلوبة.

أما المادة (48/ 2) المعمول بها منذ إقرار القانون 59 عام 1953 حتى الآن، القاضية بأن: «زواج المسلمة بغير المسلم باطل»، إضافة إلى المادة (50) القاضية بأن: «الزواج الباطل لا يترتب عليه شيء من آثار الزواج الصحيح ولو حصل فيه دخول»، فتؤكدان بوضوح على نزوع المشرّع التمييّزي على أسس دينية ومذهبية، من خلال إعلاء شأن الدين الإسلامي، واعتباره الأسمى مرتبة من باقي الديانات، فلا اعتراف بعقد الزواج المبرم بين غير المسلم والمسلمة، ولا اعتراف بنتائجه سواء ما تعلق بالأطفال أو سواهم، مالم يعتنق الزوج غير المسلم الإسلام، وفي ذلك تمييز من المشرّع وقهر كبيرين، خاصة وأنه أباح زواج المسلم من غير المسلمة، وأقرّ بصحة ما ينتج عنه من آثار، وإن كان قد قنّن هذا الحق بأن منع النفقة مع اختلاف الدين (160): «لا نفقة مع اختلاف الدين إلا للأصول والفروع»، كما منع التوارث مع اختلاف الدين بموجب نص (المادة 264): «يمنع من الإرث ما يلي:... ب. اختلاف الدين بين المسلم وغيره...».

ومما لا شك فيه أن ممارسة المشرّع التمييّز على أسس دينية ومذهبية، تودي إلى تكريس حالة الاحتقان الطائفي، وتزيد من حالات الاحتيال على القانون، كأن يعلن المسيحي أو المسيحية الإسلام بغرض الحصول على الطلاق، فقد سبق لمحكمة النقض في دمشق - الغرفة الشرعية- أن أصدرت بتاريخ 10/ 10/ 2000، القرار (904)، في الدعوى رقم أساس (2205)، القاضي بضرورة أن يكون الطفل مسلمًا كأمه لا مسيحيًا كأبيه لأنه، وفق منطوق الحكم، أشرف الأبوين دينًا".[27]

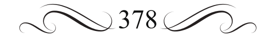
وعليه تكون المادة (48/ 2) قانون أحوال شخصية تشكّل تعارضًا صارخًا مع مواد الدستور، التي تؤكد في المادة (42/ 1)، على واجب الدولة، بكامل مؤسساتها وأجهزتها، صون وحماية حرية الاعتقاد. وتؤكد المادة (20) منه على واجب الدولة حماية الزواج والتشجيع عليه وإزالة العقبات الاجتماعية والمادية التي تعوقه، وتشكل تعارضًا صارخًا أيضًا مع نصوص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمادة 16 منه[28]:

1. للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون أي قيد بسبب الجنس أو الدين، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله.
2. لا يبرم عقد الزواج إلا برضاء الطرفين الراغبين في الزواج رضاءً كاملًا لا إكراه فيه.

---

(27) خلدون النبواني، مرجع سابق.

(28) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، United Nations



3. الأسرة هي الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

ويتعارض هذا مع الاتفاقيات الدولية التي شاركت سورية في توقيعها والتصديق عليها، بمثل اتفاقية مناهضة كل أشكال العنف ضد المرأة واتفاقية حقوق الطفل العالمية.

أما المادة (14) من هذا القانون فقد رأى فيها هشام الشعار وزير عدل النظام، انتصارًا للمرأة وخطوة باتجاه المساواة، خاصة أنها تمكّن المرأة من وضع شروط تقييد عقد الزواج، شريطة مراعاة «عدم مخالفتها للشريعة والقانون...»، وهذا كلام حق يراد به باطل، لأن هذا التعديل لا يمكّن المرأة من تقييد حرية الرجل في تعدد الزوجات، ويحلو للسيد وزير العدل أن يقرأها، إذ عاد المشرع، وقيّد هذا الحق بالنص في الفقرة الثانية على أن تكون «الشروط متوافقة مع الشرع والقانون»، وبما أن مبدأ تعدد الزوجات مستمد من السنة النبوية ويجيزه القانون فإن أي شرط من هذا القبيل هو شرط باطل.

كذلك فقد سبق النص على هذه المادة بكامل فقراتها بموجب المادة (14) من القانون 59 لعام 1953، وكانت سارية المفعول منذ ذاك الزمن.

حاول المشرّع من خلال المادة (128/ 2) إضفاء صفة الحداثة ومواكبة التطورات العلمية على القانون، بإجازة استخدام العلم في إثبات نسب الطفل عبر تقنية فحص الحمض النووي، (DNA)، لكنه في الوقت ذاته أبقى على المادة (129/ 3)، التي تنص على "...لا ينفى نسب المولود عن الزوج إلا باللعان»[29]، وعليه يكون المشرع قد أجاز استخدام المبتكرات العلمية لكنه في الوقت ذاته أجاز للرجل نفي النسب بمجرد اللعان، ولعمري هذه فضيحة بحد ذاتها في القرن الواحد والعشرين.

المادة (70) من هذا القانون، «توجب على الزوجة السفر مع زوجها إلا إذا اشترط في العقد غير ذلك، أو وجد القاضي مانعًا من السفر»، في حين كانت الصيغة قبل التعديل «تجبر الزوجة، وإلا فقدت حقها في النفقة»، هذا التعديل إن دلّ على شيء، فإنه يدل على إصرار المشرّع على تكريس الصورة النمطية لكل من المرأة والرجل، وفق مفهومات المجتمع البطريركي وقيمه، على الرغم من تعارض هذا مع مواد الدستور السوري التي تكفل حرية التنقل، وتؤكد على تمكين المرأة، ويتعارض أيضًا مع مبادئ الشرعة الدولية والاتفاقيات ذات الصلة.

القانون 20 تاريخ 27/ 6/ 2019، والتعديلات الجديدة[30]

أدت كثرة الانتقادات الموجهة لهذا القانون إلى إسراع الهيئة التشريعية لدى النظام في إقرار تعديلات جديدة عُرفت بالقانون رقم 20 تاريخ 27/ 6/ 2019، طالت عددًا من مواد ونصوص القانون 4 لعام 2019، وعلى

(29) إبراهيم دهيمات، «حكم اللعان»، موقع موضوع، 2020/ mawdoo3.com

* اللعان: من اللعن، بمعنى الطرد والإبعاد، وفي اصطلاح الفقهاء ما يجري بين الزوجين من الشهادات والأيمان المؤكدة في حالة مخصوصة وهي إذا رمى الزوج زوجته بالزنا، ولم تكن له بينة على ذلك وأنكرت الزوجة ذلك إنكارًا باتًا، أو ادعى الزوج أن ولد زوجته ليس منه، وأنكرت هي تلك الدعوى ولا بينة، فإنهما يلجآن إذ ذاك للملاعنة على الصفة التي بين الله تعالى حيث يقول: (والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلاّ أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين) فإن تم اللعان بينهما، حصلت الفرقة بينهما على التأبيد، ويدرأ الحد وتنتفي نسبة الولد الذي لاعنا فيه عن الزوج.

(30) القانون رقم 20 تاريخ 27/ 6/ 201

وجه التحديد تلك المتعلقة بتحديد السن القانونية لأهلية للزواج، والناظمة لشروط سقوط النفقة الزوجية، وشروط الحضانة، وتحديد السن القانونية لانتهاء الحضانة مع ما يترتب على ذلك من أثر.

نقرأ في هذا الصدد المادة 16 من القانون 20 لعام 2019 القاضية بـ: "تكتمل أهلية الزواج في الفتى والفتاة بتمام الثامنة عشرة من العمر"، ومع تأكيدنا على أهمية هذه المادة إلا أنها تبدو غير ذي جدوى، لأن المشرع أصر على بقاء المادة (18) التي تترك الباب مشرعًا أمام الراغبين في الزواج المبكر، «... بمجرد ادعاء الفتى أو الفتاة البلوغ، بعد إكمال الخامسة عشرة وطلبهما الزواج، يحق للقاضي أن يأذن لهما بالزواج، إذا تبين له صدق دعواهما واحتمال جسميهما، ومعرفتهما بالحقوق الزوجية».

وعليه تكون المادة (18) التفافًا على المادة (16) وتعطيلًا لها، وهذا إن دلَّ على شيء فإنه يَدلُ على رغبة المشرّع في تأمين غطاء قانوني لجريمة الاستغلال الجنسي للأطفال، وتسميته «عقد زواج»، بالرغم من إدراك المشرّع مدى خطورة هذه الجريمة التي تطال المجتمع والضحية معًا، فهي من ناحية تكرّس بقوة القانون قيم المجتمع التقليدي البطريركي، وهي من ناحية أخرى تضع السلطة التشريعية في موضع حام ومشرّع لهذه الجريمة، وهو ما يتعارض مع نصوص الدستور، ومع مبادئ حقوق الإنسان والبروتوكولات المرفقة بها، والاتفاقيات الدولية المصدقة من الحكومة السورية، بمثل اتفاقية حقوق الطفل واتفاقية مناهضة كل أشكال التمييز ضد المرأة.

كما أننا نقرأ المادة (21/ 2) القاضية ب: «إذا زوج الولي الفتاة بغير إذنها، ثم علمت بذلك كان العقد موقوفًا على إجازتها الصريحة»، اللافت للنظر هنا إصرار المشرّع على تكريس الصورة النمطية للمرأة وجعله واقع قانوني، لكونها إنسان ناقص الأهلية، لا بد من وجود الولي في حياتها، ومع أن المشرّع لم يقرّ صراحة بمنع الولي إجبار الفتاة على الزواج، إنما اكتفى بإلزامه بالتوقف عن تنفيذ عقد الزواج لحين صدور الإجازة من الفتاة، وكما أنه لم يشأ أن يلحق هذا البند بنص يجرّم الإجبار، فيكون المشرّع والحال هذه قد ترك الباب مواربًا لوليّ الفتاة ليس فقط للتصرف بحياتها ومستقبلها وفق ما يشاء، وإنما أيضًا لممارسة المزيد من الضغط والإكراه عليها من أجل انتزاع موافقتها على عقد الزواج.

بدا واضحًا اهتمام المشرع بموضوع حضانة الصغير، بوصف هذا الأمر جزءًا من اهتمامه بحقوق الرجل (الأب)، ومن ثم حرصه على إبقاء الطفل تحت سلطة الأب وإشرافه، فخصص له أربع عشرة مادة قانونية، لكنه اضطر لتعديل بعضها شكليًا، بما لا يتعارض مع أصل هذا الحق، وكان آخر التعديلات تلك الصادرة بالقرار 20 لعام 2019، والتي طالت ثلاث مواد كان سبق وعُدلت بموجب القانون رقم 4 لعام 2019، هي (137- 139- 146)، حيث تناولت المادة 137 على سبيل الحصر، الشروط الواجب توافرها في حاضن الصغير أو حاضنته، لأن الحضانة حق للمحضون كما هي حق للحاضن، ثم عاد المشرع ووضع شروطًا أخرى للحاضنة في حالة اختلاف الدين، إذ قال في المادة (137/ 4): "تستمر حضانة الأم ولو كانت على غير دين أب المحضون، ما لم يثبت استغلالها للحضانة لتنشئته على غير دين أبيه، وتسقط حضانة غير الأم إن كانت على غير دين أب المحضون بإتمامه الخامسة من العمر".

يُصر المشرّع هنا على عدم المساواة في احترام الأديان السماوية، ويصر على عدم المساواة بين المواطنين في الحقوق والحريات والواجبات، مخالفًا بذلك نصوص ومواد الدستور السوري، (م 20 و33)، التي تؤكد حماية الدولة للأسرة وللطفولة وللزواج، وتشجيعها له، وعلى المساواة التامة بين المواطنين من دون تمييز بينهم بسبب

اللون أو الجنس أو الدين.

وتشكل هذه المادة انتهاكًا لمبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والاتفاقيات الدولية الناظمة لحقوق المرأة والطفل.

أما المادة (139) فنصت على ترتيب أصحاب حق الحضانة، على سبيل الحصر، فتكون للأم فالأب ثم لأم الأم بعد أن كانت تؤول الحضانة إلى أم الأم بعد الأم ...، وألزم المشرّع قضاة المحاكم الشرعية بعدم الخروج عن هذا الترتيب، الأمر الذي يعكس عدم حرص المشرع على مصلحة الطفل الفضلى، وفق ما تقتضيه اتفاقية حقوق الطفل العالمية، بقدر حرصه على قيم المجتمع الذكوري ومفهوماته، بدءًا من اعتبار الطفل أداة ضغط لإكراه الأم على عدم الزواج ثانية، وانتهاءً بترك الطفل عرضة لعدم الاستقرار النفسيّ والعاطفيّ، بسبب تنقله بين أصحاب الوصاية عليه، ومرورًا بتبعيته للأب، في حين كان الأجدر بالمشرع النص على الاستعانة برأي خبراء متخصصين في العلوم الاجتماعية والقانونية وعلوم التربية، من أجل اختيار الإنسان الأكفأ لحضانة الطفل من دون مراعاة أي ترتيب.

الإنجاز الوحيد في التعديل الأخير يتعلق بالمادة (146)، بحيث باتت تنص على انتهاء الحضانة ببلوغ الفتى أو الفتاة الخامسة عشرة من العمر، ولهما الحق في اختيار مكان الإقامة عند أي من الوالدين.

تعدد قوانين الأحوال الشخصية: مشكلات وحلول

ما من شك في أن وجود تشريعات متعددة للأحوال الشخصية في الدولة الواحدة، أثار، وما يزال، كثيرًا من المشكلات سواء ما يتعلق منها بضياع حقوق الأفراد، ولا سيما في حالات الزواج المختلط، أو عجز الدولة عن فرض قانونها الوطني على مواطنيها جميعهم، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل: هل بالإمكان تعديل قانون الأحوال الشخصية للمسلمين بما يتوافق وإصلاح قوانين المحاكم المذهبية والروحية، بحيث نصل إلى صياغة قانون أحوال شخصية وطني، يمكن تطبيقه على الجميع، ويحترم في آن معًا خصوصية الجميع؟

على الرغم من مشروعية هذا السؤال، إلا أننا نرى استحالة صياغة مثل هذا القانون، لوجود تناقضات ذات بعد اجتماعي، وأخرى ذات بعد قانوني، حيث إن التعصب للطائفة أو المذهب يمنع من تقديم أي تنازل من الأطراف كلها، في ما عمق الاختلاف في الأحكام الشرعية لدى الأديان والطوائف والمذاهب سواء ما تعلق منها بمبادئ أساسية أو أحكام تفصيلية، من مثل إقرار المحاكم الشرعية مبدأي الطلاق ومبدأ تعدد الزوجات، في حين تعارضهما بشدة المحاكم الروحية والمذهبية، ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى مبدأ التبني الذي تقره المحاكم الروحية مع كامل الآثار القانونية المترتبة عليه، في الوقت الذي ترفضه المحاكم الشرعية والمذهبية، كذلك الأمر بالنسبة لأحكام العدة وأحكام الإرث ... إلخ.

ونلاحظ الاختلاف في الأحكام التفصيلية، كما في المادة (16) من قانون الأحوال الشخصية التي تحدد الأهلية القانونية للفتى والفتاة بتمام الثامنة عشرة من العمر، بينما نجد أن قانون الأحوال الشخصية للطائفة الدرزية الصادر بتاريخ 24 شباط 1948 والمعدل بتاريخ 2 تموز 1959يؤكد غير ذلك:

فالمادة 1 منه تنص على: "يحوز الخاطب على أهلية الزواج بإتمامه الثامنة عشرة والمخطوبة بإتمامها السابعة عشرة من العمر". وبموجب المادة 3 أيضًا "لأحد شيخي العقل أو قاضي المذهب أن يأذن بالزواج للمراهقة التي أكملت الخامسة عشرة من العمر ولم تكمل السابعة عشرة إذا ثبت لديه طبيا أن حالها يتحمل ذلك، بالإضافة إلى إذن وليها».

في حين ينص قانون الأحوال الشخصية للروم الأرثوذكس[31] رقم 23 لعام 2004 في المادة 6 / ب: «ويجوز إقامة الخطبة بين قاصرين لم يبلغا سن الرشد على أن يتمتعا بحرية الإرادة والتصرف، وألا يكون الخاطب دون السابعة عشرة من العمر والخاطبة دون الخامسة عشرة مع مراعاة حال البنية والصحة ...".

هكذا نكون أمام أحكام قانونية متناقضة عدة، في تناولها مسألة قانونية واحدة، الأمر الذي يضعف الثقة بالمؤسستين التشريعية والقضائية، ويخدش هيبة القضاء.

كذلك الحال في ما يتعلق بأحكام الحضانة، إذ تقضي المادة 64 من قانون الأحوال الشخصية للطائفة الدرزية «بانتهاء حضانة الصبي عند إتمامه السنة السابعة من العمر وتنتهي مدة حضانة الصبية عند إتمامها السنة التاسعة»، وهذه تخالف ما نص عليه قانون الأحوال الشخصية للسريان الأرثوذكس[32] رقم 10 لعام 2004، في المادة 62 منه: «مدة الحضانة تسع سنوات للصبي وإحدى عشرة سنة للبنت وفي حالة الضرورة يمكن زيادة مدة الحضانة سنتين كاملتين».

فنكون والحالة هذه أمام نصوص قانونية مختلفة تتعارض مع أحكام الحضانة في قانون الأحوال الشخصية وتعديلاته.

كذلك نلاحظ أن المادة (90) من قانون الأحوال الشخصية للروم الأرثوذكس، قضت ب: «يتولى البطريرك تشكيل محكمة الاستئناف من رئيس ومستشارين ويعين معهم رئيسًا رديفًا ومستشارين ملازمين».

والمادة (112) من القانون ذاته، تقضي ب:" لا يعدل هذا القانون إلا بقرار من المجمع الأنطاكي المقدس بإجماع الآراء أو بأكثرية الثلثين ينشر أصولًا".

تشكّل هذه النصوص مخالفة صريحة لمبدأ سيادة السلطة القضائية في تعيين القضاة والإشراف على المحاكم، الأمر الذي يضعنا أمام تعددية المرجعيات القضائية في الدولة الواحدة، وهذا بدوره يؤدي إلى زعزعة استقرار المراكز القانونية للأفراد وإلى ضياع الحقوق، وخاصة في حالات الزواج المختلط، وتشكّل مساسًا بسيادة السلطة التشريعية المناط بها تشريع وتعديل القوانين الناظمة للدولة وأجهزتها.

أما المادة (109) فتنص على أن: «جميع الأحكام الصادرة عن المحاكم الروحية الأرثوذكسية تصدر باسم الكنيسة الأرثوذكسية الإنطاكية المقدسة «. في حين إن الأحكام الصادرة عن المحاكم السورية جميعها «تصدر باسم الشعب العربي السوري»، وبهذا تكون المادة (109) تشكل مسًا بمبدأ أساس من مبادئ سيادة الدولة.

بناء عليه نستطيع القول إن تعدد التشريعات لم يسمح باختلاف الأحكام التشريعية فقط، بل تعدى ذلك إلى

---

(31) قانون الروم الأرثوذكس رقم 23 لعام 2004.

(32) قانون السريان الأرثوذكس رقم 10 لعام 2004



عدد من الانتهاكات القانونية، إذ إن:

1. تعدد القوانين الشخصية في الدولة الواحدة، يحول دون تطابق هذه القوانين مع النظام العام الأساسي ومبادئ الدستور وعدم مخالفتها لأحكامه، وبين صلاحياتها والإجراءات التي تتبعها، وهذا يخل بمبدأ سيادة قانون الدول على مواطنيها جميعهم.

2. تعدد القوانين الشخصية وتنوعها يسهم في انتشار ظاهرة الاحتيال على القانون. إذ كثيرًا ما يحاول أحد الأزواج من غير المسلمين اعتناق الإسلام بقصد الحصول على الطلاق أو الحضانة.

3. غياب الرقابة، ونقص التدريب القضائي، وأحيانًا انعدامه، سمة تتميّز بها المحاكم الروحية والمذهبية، إذ يُعيَّن قضاة المحاكم الروحية من قبل البطريرك، ووفق رؤاه وأهوائه، من دون أن يُشترط حصول القضاة على إجازة في القانون، ما يفيد بتعيين قضاة يفتقدون إلى كل ما يحتاج إليه القاضي للفصل في النزاعات من معرفة قانونية وتأهيل وتدريب.

4. أدى امتلاك البطريرك الحق بتعيين القضاة، إلى الابتعاد عن الأسس العلمية والموضوعية في التعيين، الأمر الذي أفقد القضاة صفة النزاهة والحيادية والاستقلالية، وأفقد المحكمة شروط المحاكمة العادلة.

5. لا تخضع جميع أحكام القضاة الدينيين إلى الرقابة من قبل الهيئات القضائية، إذ حدد قانون أصول المحاكمات رقم (1) لعام 2016 الحالات التي يُسمح فيها لمحكمة النقض بممارسة الرقابة على أحكام المحكمة الروحية والمذهبية.

نخلص من ذلك كله إلى حقيقة مفادها استحالة الوصول إلى صياغة قانون أحوال شخصية وطني، ما يوجب على المشرّع الخروج من ذلك الاستعصاء، باتجاه العمل على صياغة قانون علماني يقوم على احترام إنسانية أبناء المجتمع كله (أفرادًا ومكونات)، وكرامتهم وحقوقهم، ومعاملة الجميع على قدم المساواة في القانون وأمام القانون، مع احترام خصوصية الجميع.

الخاتمة

من نافل القول إن تعدد قوانين الأحوال الشخصية في المجتمع السوري بعيد كل البعد عن نص وروح المادة (1/42) من الدستور القاضية بأن: «حرية الاعتقاد مصونة وفقًا للقانون»، وذلك لأن حرية الاعتقاد أو الحرية الدينية الوارد ذكرها في المادة (18) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، تفيد بحق الأفراد والجماعات في حرية الاعتقاد وفي حرية عدم الاعتقاد، كما في حرية تغيير المعتقد أو المذهب، وعلى الدولة احترام هذا الحق وصياغة قوانينها بما ينسجم ومبدأ المساواة التامة في الحقوق والحريات والواجبات بين الأفراد والمكونات المجتمعية جميعها، بغض النظر عن دينهم أو مذهبهم أو لونهم أو جنسهم، أما في الحالة السورية فنجد النقيض تمامًا،

حيث يشكّل تعدد التشريعات سببًا للتميز والإقصاء وانتهاك الحقوق والحريات باسم الشرائع الإلهية، ليس بين أبناء المكونات المجتمعية فقط، بل أيضًا بين المرأة والرجل، وفي ذلك مخالفات جوهرية لنصوص الدستور، وللالتزامات القانونية الدولية، لذا لا بد من صياغة قانون أسرة عصري يستمد أحكامه من مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية ذات الصلة، قانون يمكّن السوريين من الزواج المدني بغض النظر عن دياناتهم أو طائفتهم أو ملتهم، وهو الأمر الذي ما يزال أنصار التيارات الأصولية جميعهم، وكل رجالات الدين من مختلف الأديان والطوائف يعارضون ذلك بذريعة تعارض الزواج المدني مع أحكام الشرائع الدينية، لكنهم في حقيقة الأمر، يعارضون الزواج المدني لما فيه من مساس مباشر مع مصالحهم الآنية، والتي يخشون عليها من الزوال، في حال إقراره، كونه يقضي بفصل الدين عن الدولة، وفصل الدين عن القانون والأحوال الشخصية، وأنهم بوصفهم رجالات دين يدركون أن فصل الدين عن الدولة نتاج طبيعي لحركة تقدم المجتمعات وتطور القواعد الناظمة لحقوق الإنسان، وأنهم يمكن أن يؤخروا إقرار الزواج المدني، إلا أنهم لن يحولوا دون الوصول إلى هذه النتيجة، وخير دليل على ذلك، أن معظم دول العالم الإسلامي بما فيها تركيا وتونس، قد أقرّت الزواج المدني، لكن لا بد من الاعتراف، أن إقرار هكذا قانون يحتاج إلى مقومات ليس أقلها وجود مجتمع مستقر، ووجود منظمات مدنية ونسويه فاعلة ومؤثرة وقادرة على إحداث هذا التغيير، والارتقاء بالمجتمع السوري إلى سوية المجتمعات المدنية المتقدمة.

التحفظ على اتفاقيات حقوق الإنسان. الحالة السورية

وسام جلاحج[1]

تعد العلاقة بين الدولة السورية واتفاقيات حقوق الإنسان الدولية من العلاقات الإشكالية، فهي انضمت إلى هذه الاتفاقيات معظمها، ولكن من ناحية الجوهر ومن الناحية العملية لا تلتزم الحكومة السورية، أو أي من مؤسسات السلطة، بأي بند من بنودها. فالدولة عندما تعترف بحق من حقوق الإنسان، تصبح ملزمة باحترام هذا الحق وحمايته، مع تأمين الآليات والوسائل كافة لضمان التمتع الفعلي بهذا الحق. ولكن في الحال السورية اليوم، لا يوجد لا احترام لهذه الحقوق أو الحريات، ولا حماية لها، إضافة إلى عدم توفير أي آلية للتمتع الفعلي بهذه الحقوق أو ضمان المحاسبة وجبر الضرر للضحايا في حال انتُهكت هذه الحقوق. وتعرف حقوق الإنسان وفقًا للأمم المتحدة بأنها "ضمانات قانونية عالمية تحمي الأفراد والمجموعات من إجراءات الحكومات التي تتدخل في الحريات الأساسية والكرامة الإنسانية. ويلزم القانون الدولي لحقوق الإنسان الحكومات بفعل أمور معينة ويمنعها من فعل أمور أخرى"[2]. ومن سمات حقوق الإنسان أنها حقوق أصيلة ملازمة للشخصية تثبت للشخص بمجرد كونه إنسانًا، وتحظى بالحماية القانونية، وتحمي الفرد والمجموعات، وهي ملزمة للدول والعاملين باسم الدولة، ولا يمكن التنازل عنها أو انتزاعها، وغير قابلة للتصرف، كما أنها متساوية ومترابطة، إضافة إلى كونها عالمية.

وقد تطورت منظومة حقوق الإنسان، ومرت بمجموعة من المراحل منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام 1948 حتى اليوم. عمل الجيل الأول من حقوق الإنسان "الحقوق السياسية والمدنية" على حماية الفرد من تدخل الحكومات في حريات الفرد الأساسية، وعلى ضمان حقه في المشاركة وصنع القرار داخل الدولة، في ما عمل الجيل الثاني "الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية" على توسيع نطاق حقوق الإنسان، لضمان مستوى معيشي وصحي لائقين في الأوقات كافة، وفي المجالات الصحية والتعليمية وفرص العمل وكسب الرزق وممارسة النشاطات الثقافية كافة. وجاء الجيل الثالث اليوم من حقوق الإنسان ليطرح مجموعة واسعة من القضايا التي لها علاقة بمستقبل الإنسان، وليس فقط بحاضره، من مثل قضايا البيئة والمحافظة على الموارد الطبيعية، والحق في التنمية، والحد من الفقر، والسلام[3].

نحاول في هذه الورقة بيان موقف الحكومات السورية المتعاقبة من اتفاقيات حقوق الإنسان الأساسية، وما أبرز التحفظات السورية على هذه الاتفاقيات، وما إشكالياتها والملاحظات عليها، ومدى انسجام هذه التحفظات مع غايات وأهداف هذه الاتفاقيات، وبشكل عام مدى التزام الدولة السورية بهذه الاتفاقيات التي صادقت عليها.

(1) وسام جلاحج: محام وحقوقي سوري.

(2) دليل التدريب على رصد حقوق الإنسان، "الأمم المتحدة: مفوضية حقوق الإنسان، 2001".

(3) دليل المواطنة، الرابطة السورية للمواطنة، ص 56

تعريفات ومصطلحات

تعرف اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات لعام 1969 في المادة الثانية منها بأنها "الاتفاق الدولي المعقود بين الدول في صيغة مكتوبة والذي ينظمه القانون الدولي، سواء تضمنته وثيقة واحدة أو وثيقتان متصلتان أو أكثر ومهما كانت تسميته الخاصة"[(4)].

وعرفت الاتفاقية نفسها التحفظ بأنه "إعلان من جانب واحد، أيا كانت صيغته أو تسميته، تصدره دولة ما عند توقيعها أو تصديقها أو قبولها أو إقرارها أو انضمامها إلى معاهدة، مستهدفة به استبعاد أو تغيير الأثر القانوني لبعض أحكام المعاهدة من حيث سريانها على تلك الدولة".

ويقصد بـ«التصديق» و«القبول» و«الموافقة» و«الانضمام» الإجراء الدولي المسمى كذلك، والذي تقر الدولة بمقتضاه على المستوى الدولي رضاها الالتزام بالمعاهدة[(5)].

سابقًا كان مصطلح الشرعة العالمية لحقوق الإنسان يشمل فقط "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وبروتوكوليه الاختياريين". أما اليوم فالقانون الدولي لحقوق الإنسان أصبح يشمل طائفة أوسع من الاتفاقيات، إضافة إلى الشرعة العالمية لحقوق الإنسان، مثل اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة "سيداو"، واتفاقية حقوق الطفل، الاتفاقية الدولية للقضاء على كافة أشكال التمييز العنصري، واتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة، والاتفاقية الدولية لحماية حقوق جميع العمال المهاجرين وأفراد أسرهم، والاتفاقية الدولية لحماية جميع الأشخاص من الاختفاء القسري، واتفاقية حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة.

ويجب التمييز بين القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الإنساني الدولي الذي ينطبق على النزاعات المسلحة، وهو، بحسب اللجنة الدولية للصليب الأحمر، مجموعة من القواعد التي تسعى، لأسباب إنسانية، إلى الحد من آثار النزاع المسلح، والتي تعد اتفاقيات جنيف الأربعة المصدر الأساسي له[(6)].

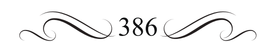
موقع الاتفاقيات في المنظومة القانونية السورية

لم يتضمن الدستور الحالي ولا الدساتير السورية السابقة، مادة تبين موقع الاتفاقيات الدولية ضمن المنظومة القانونية السورية. فكثير من دساتير دول العالم نصت على مبدأ سمو الاتفاقيات الدولية على القوانين المحلية والداخلية، وبعضها نص بصورة واضحة على تسلسل الأولوية في التطبيق عند التعارض بين الدستور والقوانين الداخلية الوطنية والاتفاقيات الدولية. فعلى سبيل المثال نصت المادة 425 من دستور الإكوادور لعام 2008 على أن "يكون تسلسل الأولوية في تطبيق اللوائح على النحو التالي: الدستور؛ المعاهدات والاتفاقيات الدولية؛ القوانين الأساسية؛ القوانين العادية؛ لوائح الأقاليم وقرارات الدوائر؛ المراسيم واللوائح؛ الأوامر؛ الاتفاقيات

(4) اتفاقية فيينا للمعاهدات، المادة الثانية، http://hrlibrary.umn.edu/arabic/viennaLawTreatyCONV.html

(5) المرجع السابق.

(6) https://www.icrc.org/ar/document/geneva-conventions-humanitys-bet-against-horror



والقرارات؛ وأخيرًا الأفعال والقرارات الأخرى التي تتخذها السلطات العامة".[7] ومن ثم وضعت الاتفاقيات الدولية في مرتبة أعلى من القوانين الأساسية والقوانين العادية للدولة.

ونص دستور المغرب لعام 2011 في الديباجة على سمو الاتفاقيات الدولية على التشريعات الوطنية حيث نص على "جعل الاتفاقيات الدولية، كما صادق عليها المغرب، وفي نطاق أحكام الدستور، وقوانين المملكة، وهويتها الوطنية الراسخة، تسمو، فور نشرها، على التشريعات الوطنية، والعمل على ملاءمة هذه التشريعات، مع ما تتطلبه تلك المصادقة"[8].

ونصت المادة 55 من الدستور الفرنسي لعام 1958 على أن "يكون للمعاهدات أو الاتفاقيات التي يتم التصديق أو الموافقة عليها حسب الأصول، وعند نشرها، قوة تفوق قوانين البرلمان شريطة أن يطبقها الطرف الآخر فيما يتعلق بهذا الاتفاق أو هذه المعاهدة"[9].

والحكومة السورية كانت تحاول تلافي هذا الخلل في المنظومة القانونية السورية، وخاصة عند استعراضها التقاريرَ الوطنية الواجبة في ظل الاتفاقيات الدولية التي صادقت عليها، من خلال الادعاء إن الاتفاقيات الدولية لها أولوية في التطبيق على القوانين المحلية من خلال المادة 25 من القانون المدني، واجتهادات محكمة النقض السورية. فقد ورد في التقرير الثالث بشأن تطبيق أحكام اتفاقية حقوق الطفل: "تغتنم حكومة الجمهورية العربية السورية هذه الفرصة لتؤكد التزامها بالمعاهدات والاتفاقيات والمواثيق الدولية التي انضمت إليها وصادقت عليها، حيث يعطي التصديق هذه الاتفاقيات قوة القانون الوطني، ويعطيها الأولوية في التطبيق على القوانين السورية وذلك وفق أحكام المادة 25 من القانون المدني السوري وأحكام المادة 27 من اتفاقية فيينا المتضمنة قانون المعاهدات الدولية....."[10]. وورد في التقرير الأولي بشأن تطبيق أحكام الاتفاقية الدولية المتعلقة بحماية حقوق جميع العمال المهاجرين وأفراد أسرهم في القسم المتعلق بواجب تنفيذ الاتفاقية "إن تصديق هذه الاتفاقية يعد بمثابة تشريع وطني وهذا ما تؤكده المادة /25/ من القانون المدني السوري والمادة /27/ من اتفاقية فيينا المتضمنة قانون المعاهدات الدولية التي انضمت إليها سورية، وهذا ما استقر عليه اجتهاد محكمة النقض السورية رقم /1905/ تاريخ 1980/12/12"[11].

وتنص المادة 25 من القانون المدني السوري على أنه "لا تسري أحكام المواد السابقة إلا حيث لا يوجد نص على خلاف ذلك في قانون خاص، أو معاهدة دولية نافذة في سورية". وهو نص ورد في معرض الحديث عن تنازع القوانين من حيث المكان، ومن ثم لا يشكل قاعدة عامة يمكن الاستناد إليها، والعمل بموجبها في الحالات والقضايا جميعها.

وفي هذا السياق فإن نص محكمة النقض كان أكثر وضوحًا وشمولًا عندما نص على أنه "عندما تصدر الدولة قانونًا بالانضمام إلى اتفاق دولي أو معاهدة دولية يصبح الاتفاق الدولي بحكم القانون الوطني، وتطبقه المحاكم

(7) https://www.constituteproject.org/constitution/Ecuador_2011?lang=ar

(8) https://www.constituteproject.org/constitution/Morocco_2011?lang=ar

(9) https://www.constituteproject.org/constitution/France_2008?lang=ar

(10) اتفاقية حقوق الطفل، التقرير الدوري الثالث والرابع لسوريا المتعلق باتفاقية حقوق الطفل 2009/3/4، الفقرة 3، ص 4

(11) الاتفاقية الدولية المتعلقة بحماية حقوق جميع العمال المهاجرين وأفراد أسرهم، التقرير الأولي للجمهورية العربية السورية، الفقرة 59، ص 15

الوطنية باعتبار أنه أصبح جزءًا من القوانين الوطنية، وليس لأن الدولة قد التزمت بتطبيقه، وعندما يتعارض النص الدولي مع القانون الداخلي، يطبق الأول"[12]. كما نص قرار محكمة التمييز رقم 23 لعام 1931 بأنه "ليس لقانون داخلي أن يضع قواعد مخالفة لأحكام معاهدة دولية سابقة له أو أن يغير ولو بصورة غير مباشرة في أحكام نفاذها".

وعليه فإن هناك حاجة ملحة إلى نص دستوري يبين تسلسل الأولوية والقوة من حيث التطبيق بين الاتفاقيات الدولية والقوانين المحلية الوطنية، ومبدأ سمو الاتفاقيات الدولية على القوانين الوطنية.

والمادة 27 من اتفاقية فيينا للمعاهدات الدولية التي انضمت إليها سورية بموجب المرسوم التشريعي رقم 184 لعام 1980، نصت في هذا السياق على أنه "لا يجوز لطرف في معاهدة أن يحتج بنصوص قانونه الداخلي كمبرر لإخفاقه في تنفيذ المعاهدة"[13].

موقف الحكومات السورية المتعاقبة من الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان

من المفارقات القائمة، مثل ما ذكرنا في مقدمة الورقة، تبعًا لحال حقوق الإنسان ووضعها الكارثي في سورية، أن الدولة السورية صادقت على كثير من اتفاقيات حقوق الإنسان الدولية، مع إبداء عدد من التحفظات تمحورت بصورة أساس على المواد التي زعمت الحكومة السورية أنها تخالف الشريعة الإسلامية أو المواد التي تعطي صلاحيات التحقيق والزيارات الميدانية لِلَجنات هذه الاتفاقيات.

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان "1948"

اعتُمِد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 10 كانون الأول من عام 1948 بموافقة 48 دولة من بينها سورية، وامتنعت 8 دول عن التصويت، وهي الاتحاد السوفياتي وأوكرانيا وبيلاروسيا ويوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا وبولندا واتحاد جنوب أفريقيا والسعودية.

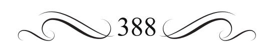
ومن خلال المداولات المتعلقة بالإعلان لم يبد الوفد السوري أي تحفظات متعلقة بالشريعة الإسلامية أو أي بند أخر. بل على العكس، فقد بيّن عبد الرحمن كيالي ممثل الوفد السوري أن المبادئ الواردة في الإعلان قد ضُمِّنت في دستور البلاد، وأن الإعلان يجب أن يتعامل مع حقوق الأفراد، وليس حقوق الدول أو المجتمع، أي يجب أن يتعامل مع البشر بوصفهم أفرادًا، لأنه من دون أمن الفرد ورفاهه لا يمكن للمجتمع أن يوجد. وبين كيالي أنه يجب على الأمم أن تسعى للعمل بلا هوادة وبإيمان وعزم على احترام حقوق الإنسان كما هو منصوص عليها في هذا الإعلان، وضمان وضعها موضع التنفيذ في تشريعاتها وسياساتها وأشكال حكمها وتعليمها، وبذلك تقترب من السلام[14].

(12) «قرار نقض مدني سوري 1905 أساس 366 تاريخ 1980/12/21"، مجلة المحامون، 1981، ص 305.

(13) اتفاقية فيينا للمعاهدات، المادة 27.

http://hrlibrary.umn.edu/arabic/viennaLawTreatyCONV.html

(14) https://undocs.org/en/A/PV.183



أما ممثل مصر فقد أشار إلى بعض التحفظات على المواد المتعلقة بحرية عقد الزواج وحرية المعتقد. حيث بيّن أن البلدان الإسلامية جميعها تقريبًا تضع قيودًا في ما يتعلق بزواج النساء المسلمات من أشخاص ينتمون إلى دين آخر، وأن هذه القيود تستند إلى نصوص دينية نابعة من روح الدين الإسلامي، ومن ثم لا يمكن تجاهلها. فضلًا على أن حرية الإنسان في تغيير دينه ومعتقده سوف تشجع، وإن لم يكن بصورة متعمدة. وهو ما أشار إليه أيضًا ممثل باكستان الذي قال إن بلاده مع ذلك ستصوت على المادة 19 من دون قيود، بحيث لا ترى أنها تتعارض مع الدين الإسلامي[15]. كما أن السعودية امتنعت عن التصويت على الإعلان بحسب ما أشرنا أعلاه.

إن تصويت سورية مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يعد خطوة إيجابية وسباقة، تم فيها تبني مواد الإعلان الثلاثون من دون أي تحفظ، مع نية لدى الحكومة السورية للالتزام بهذه المواد، وعكسها في تشريعاتها وسياساتها ونظامها التعليمي. وعكست المواقف من الإعلان، وخاصة لدى الدول العربية والإسلامية، التضارب في المواقف والتناقضات في هذه المواقف، وستظهر لاحقًا عند الحديث عن الاتفاقيات والمعاهدات الآتية لحقوق الإنسان.

العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية "1966"

انضمت سورية إلى العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وإلى العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية بموجب المرسوم التشريعي رقم 3 تاريخ 1969/1/12، مع إبداء التحفظ على الفقرة الأولى من المادة 26 للعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذلك الفقرة الأولى من المادة 48 للعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والتي وجدت الحكومة أنهما لا تتفقان وأهداف العهدين، وغايتهما، إذ إن أحكام هاتين الفقرتين، بحسب الحكومة، لا تمكن الدول جميعها من دون تفرقة أو تمييز أن تصبح أطرافًا فيهما[16].

وعليه نرى أن التحفظ ورد على مادة إجرائية تتعلق بكيفية الانضمام والتوقيع على العهدين، ولم يتم التطرق إلى مخالفة الشريعة الإسلامية أو إلى أحكام الدين الإسلامي عند التحفظ، مثل ما فعلت على سبيل المثال، كل من مصر وقطر والبحرين، والتي سجلت تحفظات عامة تدعو لمراعاة أحكام الشريعة الإسلامية، وألا يتعارض العهدان معها، أو تحفظات على بعض المواد من مثل المادة 3 من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والتي اعتبرت قطر نفسها غير ملزمة بأحكامها لأنها تتعارض مع الشريعة الإسلامية في ما يتعلق بقضايا الإرث والولادة[17].

وهذا القبول الصريح ببنود العهدين وموادهما، جعل من جل التحفظات اللاحقة على الاتفاقيات الدولية التي انضمت إليها سورية تحفظات غير مقبولة بموجب القانون الدولي، حيث إنه "لا يجوز أن يُعدل التحفظ أو

(15) https://undocs.org/en/A/PV.183

(16) تنص الفقرة الأولى من المادة 48 من العهد الدولي الخاص للحقوق المدنية والسياسية ومن العهد الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على:

1، هذا العهد متاح لتوقيع أية دولة عضو في الأمم المتحدة أو عضو في أية وكالة من وكالاتها المتخصصة، وأية دولة طرف في النظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، وأية دولة أخرى دعتها الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى أن تصبح طرفا في هذا العهد.

(17) https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-3&chapter=4&clang=_en



قبول التحفظ أو الاعتراض عليه ولا لأن يستبعد أي حقوق والتزامات لأصحابه بموجب معاهدات أخرى هم أطراف فيها"[18]. أي ما دام تم الالتزام بحق من الحقوق بموجب أحد الاتفاقيات من دون التحفظ عليه، لم يعد بالإمكان إبداء التحفظ على الحق ذاته في معاهدة أو اتفاقية لاحقة.

الاتفاقية الدولية للقضاء على التمييز العنصري بجميع أشكاله "1966"

صادقت سورية على الاتفاقية الدولية للقضاء على التمييز العنصري بجميع أشكاله بموجب المرسوم التشريعي رقم 11 تاريخ 1969/1/15، مع التحفظ على المادة 22 من الاتفاقية، حيث رأت الحكومة أن "الجمهورية العربية السورية لا تعتبر نفسها ملزمة بأحكام المادة 22 من الاتفاقية التي تنص على أن أي خلاف حول تفسير أو تطبيق الاتفاقية يحال إلى محكمة العدل الدولية للفصل فيه بناء على طلب دولة أو أكثر من الدول الأطراف في النزاع، وتؤكد الجمهورية العربية السورية أنه لا بد من موافقة جميع الدول الأطراف في نزاع كهذا على إحالة الخلاف إلى محكمة العدل الدولية وفي كل حالة على حدة".

ونجد أيضا هنا أن التحفظ على هذه الاتفاقية تعلق بموضوع إحالة النزاعات بين الدول بخصوص تفسير أو تطبيق الاتفاقية إلى محكمة العدل الدولية، وهو ما تحفظت عليه كثير من دول العالم، ولم تشر أو تذكر التحفظات السورية أي موضوع له علاقة بالدين أو الشريعة الإسلامية، مثل ما فعلت على سبيل المثال السعودية، عندما وضعت تحفظًا عامًا، حيث أعلنت "أن حكومة المملكة العربية السعودية ستنفذ أحكام الاتفاقية المذكورة أعلاه بشرط ألا تتعارض مع تعاليم الشريعة الإسلامية"[19].

وفي معرض رد حكومة السويد واعتراضها على التحفظ السعودي، ذكرت أن هذا التحفظ العام يثير الشكوك بشأن التزام المملكة العربية السعودية بموضوع الاتفاقية وغرضها، وتشير إلى أنه وفقًا للفقرة 2 من المادة 20 من هذه الاتفاقية، فإن التحفظ لا يتوافق مع موضوع هذه الاتفاقية وغرضها. ومن المصلحة المشتركة للدول أن تحترم الأطراف جميعها المعاهدات التي اختارت أن تصبح أطرافًا فيها، من حيث موضوعها والغرض منها، وأن تكون الدول مستعدة لإجراء أي تغييرات تشريعية ضرورية للامتثال لالتزاماتها المنصوص عنها بموجب المعاهدات[20].

وفي المجمل نجد، أنه قبل 1970، وعند المصادقة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أو المصادقة على العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية أو العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، أو المصادقة على الاتفاقية الدولية للقضاء على التمييز العنصري بجميع أشكاله، لم تتحفظ الدولة السورية على أي مادة تتعلق بفحوى أو مضمون هذا الإعلان أو العهدين، وتحفظت على قضايا إجرائية تتعلق بالانضمام أو حل الخلافات وغيرها، ولم تظهر بعد التحفظات المتعلقة أو المرتبطة بمخالفة أحكام الشريعة الإسلامية.

---

(18) تقرير لجنة القانون الدولي، الدورة 63، "من 4/7 إلى 12/8" 2011، الملحق رقم 10، "A/66/10"، ص67

(19) https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-2&chapter=4&clang=_en

(20) المرجع السابق.



اتفاقية حقوق الطفل

صادقت سورية على الانضمام إلى اتفاقية حقوق الطفل بموجب القانون رقم 8 تاريخ 1993/6/13، مع التحفظ على ما ورد فيها من أحكام تتعارض مع التشريعات العربية السورية النافذة ومبادئ الشريعة الإسلامية، وخاصة ما ورد في المادة "14" منها بشأن حق الطفل في حرية الدين وما ورد في المادتين "20 و21" منها بشأن التبني.

وبناء على اعتراض الدولة الألمانية على التحفظات المذكورة بسبب طبيعتها غير المحددة، والتي لا تفي بمتطلبات القانون الدولي، أرسلت الحكومة السورية رسالة إلى الأمين العام في 6 أيار من عام 1996، تبين فيه بأن القوانين السارية في الجمهورية العربية السورية لا تعترف بنظام التبني وفقًا للتشريعات النافذة القائمة على مبادئ الشريعة الإسلامية. وأكملت الرسالة أن تحفظات الجمهورية العربية السورية على المادتين 20 و 21 تعني أن الموافقة على الاتفاقية لا ينبغي بأي حال من الأحوال أن تفسر على أنها إقرار أو السماح بنظام التبني المشار إليه في هاتين المادتين، والذي يخضع لهذه القيود فقط، وأن التحفظات السورية على المادة 14 من الاتفاقية تقتصر على أحكامها المتعلقة بالدين ولا تتعلق بالفكر أو الوجدان، وهي تتعلق بمدى تعارض الحق المعني مع حق الوالدين والأوصياء في ضمان التعليم الديني لأطفالهم، على النحو الذي تعترف به الأمم المتحدة والمنصوص عليه في الفقرة 4 من المادة 18 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، ومدى تعارضها مع النظام العام ومبادئ الشريعة الإسلامية في هذا الشأن السارية في الجمهورية العربية السورية بالنسبة إلى كل حالة[21].

وفي 2007/2/6 صدر المرسوم التشريعي رقم 12 ألغى تحفظ الجمهورية العربية السورية على المادتين /20 و21/ من اتفاقية حقوق الطفل، ومن ثم تم الإبقاء على تحفظ وحيد على الاتفاقية يتعلق بالمادة 14 من هذه الاتفاقية.

وبناء على ما ذكر والمتعلق بموقف الحكومة السورية من اتفاقية حقوق الطفل نبدي بعض الملاحظات:

بداية من الغريب أن تبدي الحكومة السورية تحفظاتها على مواد من الاتفاقية بناء على التشريعات الداخلية السورية النافذة ومبادئ الشريعة الإسلامية. فأولًا هذه التشريعات والمبادئ هي أقل مرتبة من الدستور، ومواد الاتفاقية المتحفظ عليها لا تتعارض مع هذا الدستور. وثانيًا، فإن هذا الادعاء يشكل خرقًا للقانون الدولي ولمبدأ سمو الاتفاقيات الدولية على القوانين الداخلية، والتي أكدت الحكومة السورية بأنها ملتزمة بتطبيقه في جميع تقاريرها الوطنية المتعلقة بالاتفاقيات الدولية وفي قرارات محكمة النقض السورية، وهو ما أثارته حكومة فنلندا في معرض الاعتراض على التحفظات السورية عندما رأت أن هذا التحفظ يخضع للمبدأ العام لتفسير المعاهدة الذي لا يجوز بموجبه لطرف الاحتجاج بأحكام قانونه الداخلي كمبرر لعدم تنفيذ المعاهدة[22]، وذلك عملًا بالمادة 27 من اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات والتي تنص على أنه "لا يجوز لطرف في معاهدة أن يحتج بنصوص قانونه الداخلي كمبرر لتقصيره في تنفيذ المعاهدة"[23].

إضافة إلى ذلك، فالحكومة السورية في تقريرها الدوري الثاني المتعلق بالاتفاقية في 2000/8/15، أكدت على استمرارها بالتحفظ على المواد 14 و20 و21 وذلك لتعارض هذه النصوص مع أحكام الشريعة الإسلامية

(21) https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-11&chapter=4&clang=_en#11

(22) https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-11&chapter=4&clang=_en#11

(23) http://hrlibrary.umn.edu/arabic/viennaLawTreatyCONV.html



ونصوص قانون الأحوال الشخصية والتشريعات العربية السورية النافذة[24].

وفي تقريرها الدوري الثالث بعد سنوات عدة فقط في 2009/3/4، لم تكن لدى الحكومة أي مشكلة مع هذه المواد، وذكرت بأنه قد تم رفع التحفظات عن المواد 20 و 21 ومن دون الإشارة إلى توافقها أو معارضتها لأحكام الشريعة الإسلامية أو قانون الأحوال الشخصية أو التشريعات السورية النافذة[25].

وهو ما يبين على أن الادعاء المتعلق بمعارضة الشريعة الإسلامية وقانون الأحوال الشخصية والتشريعات السورية النافذة، إضافة إلى أنه انتهاك لقواعد القانون الدولي، لا يجوز الاتكاء عليه للتهرب من الالتزامات المنصوص عنها في الاتفاقيات الدولية، هو ادعاء لا يستند إلى أية مرتكزات أو قواعد ويمكن للحكومة بسهولة تجاوزه في ما لو أرادت ذلك مثل ما فعلت مع المواد 20 و 21 من اتفاقية حقوق الطفل.

وبناء على ما سبق، نؤكد مرة أخرى على ضرورة وجود نص في الدستور يشير صراحة إلى سمو الاتفاقيات الدولية على القوانين الداخلية، منعًا لمثل هذه الانتهاكات والخروقات المرتبطة بتطبيق الاتفاقيات الدولية والقانون الدولي بصورة عامة.

اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة - سيداو "1979"

قد تكون اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة من أكثر الاتفاقيات إشكالية وإثارة للجدل بين مؤيد لها ومعارض لها بالمطلق، ومن أكثر الاتفاقيات التي وضعت تحفظات على موادها. صادقت سورية على الاتفاقية بموجب المرسوم رقم 330 تاريخ 2002/9/25، مع التحفظ على المادة /2/ والمادة /9/ الفقرة الثانية المتعلقة بمنح الأطفال جنسية المرأة، والمادة /15/ الفقرة الرابعة المتعلقة بحرية التنقل والسكن، والمادة /16/ البند الأول الفقرات "ج-د-و-ز" المتعلقة بالمساواة في الحقوق والمسؤوليات في أثناء الزواج وعند فسخه في ما يخص الولاية والنسب والنفقة والتبني، والمادة /16/ البند الثاني حول الأثر القانوني لخطوبة الطفل أو زواجه لتعارضها مع أحكام الشريعة الإسلامية، وكذلك على المادة /29/ الفقرة الأولى المتعلقة بالتحكيم بين الدول في حال حصول نزاع بينها.

وورد عدد من الاعتراضات من الدول الأطراف في الاتفاقية على التحفظات التي وضعتها الحكومة السورية، حيث رأت حكومة النمسا أن التحفظات المذكورة ستؤدي حتمًا إلى التمييز ضد المرأة على أساس الجنس، وهذا مخالف لموضوع الاتفاقية وغرضها. وكذلك فإن عدم وجود توضيح إضافي على التحفظ الوراد على الفقرة 2 من المادة 16، والذي يشير إلى الشريعة الإسلامية، لا يحدد بوضوح مدى هذا التحفظ، وأنه من المصلحة المشتركة للدول أن تحترم الأطراف جميعها المعاهدات التي اختارت أن تصبح أطرافًا فيها من حيث موضوعها والغرض منها، وأن تكون الدول مستعدة لإجراء أي تغييرات تشريعية ضرورية للامتثال لالتزاماتها بموجب

(24) التقرير الدوري الثاني لسوريا المتعلق باتفاقية حقوق الطفل، 2000/8/15، الفقرة 4، ص 5

(25) التقرير الدوري الثالث والرابع لسوريا المتعلق باتفاقية حقوق الطفل 2009/3/4 الفقرة 4، ص 4 ورد أن الحكومة السورية "في تقييمها لتقرير سورية الدوري الثاني إلى لجنة حقوق الطفل، أوصت اللجنة سورية بدراسة هذه التحفظات بهدف سحبها، ومن المهم جدًا الإشارة هنا إلى أن الجمهورية العربية السورية قد رفعت تحفظها عن المادتين ٢٠ و ٢١ من اتفاقية حقوق الطفل بموجب المرسوم رقم ١٢ في شباط /فبراير ٢٠٠٧، ولم يبق لديها سوى تحفظ وحيد على المادة 14"



هذه المعاهدات. وكذلك وفقًا للمادة 28 "2" من الاتفاقية والقانون الدولي العرفي كما هو مدون في اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات، يجب ألا يسمح بالتحفظ المنافي لموضوع المعاهدة وغرضها[26].

ورأت حكومة الدانمارك أن التحفظ السوري على المادة 2 يسعى إلى التملص من الالتزام بعدم التمييز، وهو هدف الاتفاقية، وأن التحفظ العام على إحدى المواد الأساسية للاتفاقية يثير الشكوك بشأن التزام حكومة الجمهورية العربية السورية بالوفاء بالتزاماتها بموجب الاتفاقية. وهو ما أكدته حكومة السويد حيث رأت أن المادة 2 من الاتفاقية هي واحدة من المواد الأساسية للاتفاقية، وإن التحفظ العام على هذه المادة يثير شكوكًا جدية بشأن التزام الجمهورية العربية السورية بهدف الاتفاقية والغرض منها.[27]

ورأت حكومة فنلندا أن التحفظ الذي يتكون من إشارة عامة إلى القانون الديني أو القانون الوطني الآخر دون تحديد محتوياته، لا يحدد بوضوح للأطراف الأخرى في الاتفاقية مدى التزام هذه الدولة ببنود الاتفاقية، وبالتالي يثير شكوكًا جدية فيما يتعلق بمدى وفاءها بالالتزامات الواردة فيها، حيث تخضع هذه التحفظات للمبدأ العام لتفسير المعاهدات الذي لا يجوز بموجبه لطرف الاحتجاج بأحكام قانونه المحلي كمبرر لعدم الوفاء بالتزاماته التعاهدية.[28]

ورأت حكومة مملكة هولندا أن التحفظ على الفقرة 2 من المادة 16 من الاتفاقية، بشأن الشريعة الإسلامية، هو تحفظ يهدف إلى الحد من مسؤوليات الدولة بموجب الاتفاقية من خلال الاحتجاج بالشريعة الإسلامية، وقد يثير الشكوك حول التزام هذه الدولة بهدف وغرض الاتفاقية، وعلاوة على ذلك، يساهم في تقويض أساس قانون المعاهدات الدولية[29].

ومن خلال استعراض التقارير الدورية للاتفاقية ورد الحكومة على قائمة المسائل والقضايا المطروحة المتعلقة بهذه التقارير والرد على التوصيات الختامية، يظهر مدى تخبط الحكومة في التعاطي مع هذه التحفظات وفي التبريرات المتناقضة للمحافظة عليها، والتي تشكل تراجعًا خطرًا في التزامات الدولة وتوجهاتها منذ الانضمام إلى الاتفاقية حتى يومنا هذا.

(26) https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-8&chapter=4&clang=_en

(27) المرجع السابق

(28) ا المرجع السابق

(29) المرجع السابق



التحفظ على المادة 2 من الاتفاقية[30]

فبالنسبة إلى التحفظ على المادة الثانية من الاتفاقية، ورد في التقرير الأولي للدولة أنه "تحفظت الجمهورية العربية السورية على المادة الثانية من الاتفاقية بالرغم من عدم تعارضها مع مواد الدستور الأمر الذي نعمل على تجاوزه من خلال مراجعة التحفظات السورية لرفع أغلبها"[31].

وورد في التقرير الدوري الثاني للدولة "أما عن موضوع التحفظ على المادة ٢ فلم يمنع ذلك الحكومة السورية من مواصلة دراسة أوضاع المرأة في ظل التحفظ ومن دونه ومما لا شك فيه أنها ستستمر في بذل الجهد المكثف لتحقيق أكبر قدر من حقوق المرأة، ورفع الحيف عنها، وتحقيق التكامل بين نصوص الاتفاقية والتشريعات والقوانين التي تستهدف ذلك، ومتى رأت أن رفع التحفظ يحقق مصلحة أكبر من تلك المترتبة على تثبيته فإنها ستتبع الأصلح والأنفع"[32].

وبتاريخ 2017/7/16 صدر المرسوم رقم 230، والذي يلغي تحفظ سورية عن المادة الثانية، بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

وفي هذا الخصوص نبين:

أولا: إن المادة الثانية من سيداو هي جوهر الاتفاقية، ومن ثم، فإن التحفظ عليها منذ البداية يعد مخالفة صريحة للمادة 28 البند الثاني من الاتفاقية، والذي ينص على أنه "لا يجوز إبداء أي تحفظ يكون منافيًا لموضوع هذه الاتفاقية وغرضها"[33]، وهو ما نصت عليه أيضًا المادة 19 من اتفاقية فيينا للمعاهدات[34].

ثانيًا: لم تبين الدولة لا في تقريرها الأولي ولا في تقريرها الثاني ما الغاية أو المبرر لوضع التحفظ على هذه

---

(30) المادة 2 من اتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة

نص المادة 2 من الاتفاقية: تشجب الدول الأطراف جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وتتفق على أن تنتهج، بكل الوسائل المناسبة ودون إبطاء، سياسة تستهدف القضاء على التمييز ضد المرأة، وتحقيقا لذلك تتعهد بالقيام بما يلي:

أ. إدماج مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في دساتيرها الوطنية أو تشريعاتها المناسبة الأخرى، إذا لم يكن هذا المبدأ قد أدمج فيها حتى الآن، وكفالة التحقيق العملي لهذا المبدأ من خلال التشريع وغيره من الوسائل المناسبة،

ب. اتخاذ المناسب من التدابير، تشريعية وغير تشريعية، بما في ذلك ما يناسب من جزاءات، لحظر كل تمييز ضد المرأة،

ج. فرض حماية قانونية لحقوق المرأة على قدم المساواة مع الرجل، وضمان الحماية الفعالة للمرأة، عن طريق المحاكم ذات الاختصاص والمؤسسات العامة الأخرى في البلد، من أي عمل تمييزي،

د. الامتناع عن مباشرة أي عمل تمييزي أو ممارسة تمييزية ضد المرأة، وكفالة تصرف السلطات والمؤسسات العامة بما يتفق وهذا الالتزام؛

هـ. اتخاذ جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة من جانب أي شخص أو منظمة أو مؤسسة،

و. اتخاذ جميع التدابير المناسبة، بما في ذلك التشريعي منها، لتغيير أو إبطال القائم من القوانين والأنظمة والأعراف والممارسات التي تشكل تمييزا ضد المرأة،

ي. إلغاء جميع الأحكام الجزائية الوطنية التي تشكل تمييزا ضد المرأة.

(31) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، التقرير الأولي للجمهورية العربية السورية، ص 39

(32) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، التقرير الأولي للجمهورية العربية السورية، الفقرة 109، ص 33

(33) https://www.ohchr.org/AR/ProfessionalInterest/Pages/CEDAW.aspx

(34) http://hrlibrary.umn.edu/arabic/viennaLawTreatyCONV.html



المادة، ما دامت بحسب زعمها لا تتعارض مع الدستور، ولم يتم التطرق في هذه التقارير لموضوع توافقها أو مخالفتها للشريعة الإسلامية.

ثالثا: إن إلغاء التحفظ بالصيغة التي ورد بها في المرسوم رقم 230 لعام 2017، والذي نص على إلغاء التحفظ بما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، يفرغ هذا الإجراء من محتواه، ويحيل تطبيقه ونفاذه إلى السلطة التقديرية الاستنسابية للدولة، ويشرع الأبواب أمام الحكومة للتنصل من التزاماتها بموجب الاتفاقية، إضافة إلى مخالفته الصريحة لمبدأ سمو الاتفاقيات الدولية على القوانين المحلية طالما أن الحكومة نفسها بتقاريرها أقرت أن هذه المادة لا تتعارض مع الدستور وهو القانون الأسمى في الدولة.

التحفظ على البند الثاني من المادة 9 من الاتفاقية

ينص البند الثاني من المادة 9 من الاتفاقية على أن "تمنح الدول الأطراف المرأة حقًا مساويًا لحق الرجل فيما يتعلق بجنسية أطفالهما"[35]. وورد في التقرير الأولي لسورية بخصوص التحفظ على هذا البند أنه "تحفظت الجمهورية العربية السورية على البند 2 من المادة التاسعة وذلك بسبب تعارضها مع الشريعة الإسلامية. وهذا التحفظ لا ينسجم مع المادة 7 و 8 من اتفاقية حقوق الطفل المصادق عليها من قبل الحكومة السورية دون تحفظ على هذه المواد. وتتوافق مع التحفظات الواردة في المادة 15 و 16 من الاتفاقية. ويجري العمل حاليًا لرفع هذا التحفظ وتعديل قانون الجنسية الذي أصبح في مراحله الأخيرة"[36].

ولتعود الحكومة في تقريرها الثاني لتقدم مبررًا أخر لوضع التحفظ لا علاقة له بالتقرير الأول لا من قريب ولا من بعيد، حيث ذكرت الحكومة أنه "لا يوجد تعارض بين المادة 9 والشريعة الإسلامية، فالفرق كبير بين النسب وهو ما تحدده الشريعة والعائد للأب وبين الجنسية والتي هي علاقة الفرد بالدولة وهو قانون من صنع البشر"[37]. وأكثر من ذلك، سحبت الدولة تعهداتها الواردة في التقرير الأولي بخصوص سحب التحفظ، ووضعت سببًا أخر له لم يتم التطرق إليه أو ذكره سابقًا، وهو أن "التحفظ على هذه المادة يأتي لاعتبارات وطنية وقومية متعلقة بحق العودة للاجئين الفلسطينيين، وضرورة المحافظة على هويتهم وحقهم بالعودة إلى وطنهم، وكذلك مقتضيات الاحتلال الإسرائيلي للأراضي العربية وما يفرضه هذا من قيود على المواطنين لجهة الزواج أو الاتصال بأفراد يعانون من هذا الاحتلال"[38].

وفي الخلاصة، وبعيدًا عن التبريرات المتناقضة للحكومة السورية حول التحفظ على المادة، فإنه من الناحية القانونية وبموجب القانون الدولي، لا يجوز التحفظ على هذه المادة، ما دام لم يتم التحفظ عليها عند الانضمام إلى اتفاقية سابقة "اتفاقية حقوق الطفل"، وهذا يشكل خرقًا لمبادئ القانون الدولي وقواعده. وهو يشكل تراجعًا خطرًا في التزامات الدولة التي وعدت بإلغاء التحفظ وتعديل قانون الجنسية الذي أصبح في مراحله الأخيرة بحسب زعم الحكومة منذ أكثر من 15 عامًا، لتضع مبررات أخرى تتعلق بالسيادة والاعتبارات الوطنية والقومية

(35) https://www.ohchr.org/AR/ProfessionalInterest/Pages/CEDAW.aspx

(36) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، التقرير الأولي للجمهورية العربية السورية، ص 57

(37) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، التقرير الثاني للجمهورية العربية السورية، ص 61

(38) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، التقرير الثاني للجمهورية العربية السورية، ص 62



التي لم تكن ظاهرة في تقريرها الأولي.

التحفظ على الفقرة الرابعة من المادة 15 من الاتفاقية

تنص الفقرة الرابعة من اتفاقية سيداو على أن "تمنح الدول الأطراف الرجل والمرأة نفس الحقوق فيما يتعلق بالتشريع المتصل بحركة الأشخاص وحرية اختيار محل سكناهم وإقامته".[39] وبينت الحكومة السورية في تقريرها الأولي أن الهيئة السورية لشؤون الأسرة عقدت ورشات عدة مع أغلبية أعضاء مجلس الشعب حول التحفظات السورية على اتفاقية سيداو، خلصت هذه الورشات إلى أن الفقرة الرابعة من المادة /15/ ليست متعارضة مع الشريعة الإسلامية في رأي رجال الدين، لذلك أوصت هذه الورشات برفع هذا التحفظ.

ونشير بداية أن هذا التحفظ غير قانوني على اعتبار أن الحكومة السورية لم تتحفظ على هذا البند عند الانضمام إلى العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والتي نصت المادة 12 منه على أن "كل فرد يوجد على نحو قانوني داخل إقليم دولة ما حق حرية التنقل فيه وحرية اختيار مكان إقامته"[40].

وورد على لسان الحكومة في تقريرها الثالث بخصوص العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية أن "المادة 33.2 من الدستور السوري تنص على أن «لكل مواطن الحق بالتنقل في أراضي الدولة إلا إذا منع من ذلك بحكم قضائي وتنفيذا لقوانين الصحة والسلامة العامة»، وبأنه لا يوجد في القانون والإجراءات المتبعة في سوريا ما يقيد حرية المواطن في الانتقال واختيار مكان الإقامة"[41]، وبالتالي إذا كانت المادة وباعتراف الحكومة نفسها منسجمة مع الدستور ولا يوجد لا في القانون ولا في الإجراءات ما يقيد هذه المادة، فالسؤال لماذا إذن تم التحفظ عليها؟

والنقطة الأخرى هنا التي بحاجة إلى التوقف عندها، هي الطريقة التي تمت بها دراسة التحفظ والموافقة على إلغائه بحسب ما ورد في التقرير الأولي للحكومة السورية. فالتوصية برفع التحفظ تمت بعد أخذ رأي رجال الدين وعدم اعتراضهم على المادة على اعتبار أنها متوافقة مع الشريعة الإسلامية، ولم تتم بناءً على رأي أو موقف مثلا من الحكومة أو مجلس الشعب أو أحزاب السلطة السياسية التي كان حريًا بها أن تتصد لهذه المادة على اعتبار أنها تشكل خرقا فاضحا لمبادئ حقوق الإنسان ولحرياته الأساسية وانتهاكًا صارخًا لحقوق المرأة، في دولة تقدم نفسها على أنها دولة علمانية تحترم حقوق المرأة، وتنادي بالمساواة، وتندد وتهاجم الدول التي تصفها بالرجعية والمتشددة.

التحفظ على المادة 16 البند الأول الفقرات "ج.د.و.ز" والبند الثاني[42]

(39) https://www.ohchr.org/AR/ProfessionalInterest/Pages/CEDAW.aspx

(40) http://hrlibrary.umn.edu/arab/b003.html

(41) التقرير الدوري الثالث للجمهورية العربية السورية المتعلق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، 2004، ص 48

(42) المادة 16 من اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة

1. تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور المتعلقة بالزواج والعلاقات العائلية، وبوجه خاص تضمن، على



تعد المادة 16 الأكثر إشكالية في الاتفاقية لتعلقها بقوانين الأحوال الشخصية وفي القضايا المرتبطة بالزواج والطلاق والخطوبة والولاية والنسب والنفقة والتبني. ومواقف الحكومات السورية المتعاقبة "منذ التوقيع على اتفاقية سيداو حتى اليوم" من قانون الأحوال الشخصية ومن القضايا المتعلقة بالمادة 16، تبين مدى التباين والتناقض في مواقف الحكومة السورية ومدى التهافت الحاصل في الوعود والالتزامات التي أطلقتها هذه الحكومة بموجب الاتفاقية.

فبتقريرها الأولي أقرت الحكومة السورية بأن هناك بعض المواد التمييزية ضد المرأة في قوانين "الجنسية والأحوال الشخصية والعقوبات"[43]، وأن "الحكومة السورية تعتقد أن أغلب مواد قانون الأحوال الشخصية هي مواد تمييزية لذلك يجري العمل حاليًا على اقتراح قانون أسرة حديث يضمن حقوقا متساوية للمرأة والرجل، وإلى حين الوصول إلى إقرار ذلك القانون يجري العمل على رفع التحفظ عن بعض فقرات المادة /16/، وإبقاء التحفظ على الفقرتين "ج.و" لوجود آراء فقهية تجدهما متعارضتين مع أحكام الشريعة الإسلامية"[44].

ولا نعلم ما الذي جرى بين التقرير الأولي والتقرير الثاني "الفارق بينهم 7 سنوات"، لتعود الحكومة السورية وتجد بأن قانون الأحوال الشخصية قد أضحى ضامنًا للحقوق، ومتوافقًا مع الدستور وغير تمييزي، وتتمسك بالتحفظات الواردة بالمادة 16 ضاربة عرض الحائط بكل وعودها والتزاماتها السابقة بإصدار قانون حديث للأسرة يضمن حقوقًا متساوية للمرأة والرجل، بل أكثر من ذلك، لتضع قاعدة عامة غرائبية من حيث منزلة الاتفاقيات الدولية ومدى الالتزام بها.

ففي تقريرها الثاني وفي معرض ردها على التوصية الواردة في الفقرة 34 من الملاحظات الختامية التي تدعو

أساس المساواة بين الرجل والمرأة:

أ. نفس الحق في عقد الزواج،

ب. نفس الحق في حرية اختيار الزوج، وفى عدم عقد الزواج إلا برضاها الحر الكامل،

ج. نفس الحقوق والمسؤوليات أثناء الزواج وعند فسخه،

ح. نفس الحقوق والمسؤوليات بوصفهما أبوين، بغض النظر عن حالتهما الزوجية، في الأمور المتعلقة بأطفالهما وفى جميع الأحوال، يكون لمصلحة الأطفال الاعتبار الأول،

هـ. نفس الحقوق في أن تقرر، بحرية وبإدراك للنتائج، عدد أطفالها والفاصل بين الطفل والذي يليه، وفى الحصول على المعلومات والتثقيف والوسائل الكفيلة بتمكينها من ممارسة هذه الحقوق،

د. نفس الحقوق والمسؤوليات فيما يتعلق بالولاية والقوامة والوصاية على الأطفال وتبنيهم، أو ما شابه ذلك من الأعراف، حين توجد هذه المفاهيم في التشريع الوطني، وفى جميع الأحوال يكون لمصلحة الأطفال الاعتبار الأول،

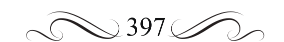
ز. نفس الحقوق الشخصية للزوج والزوجة، بما في ذلك الحق في اختيار اسم الأسرة والمهنة ونوع العمل.

ح. نفس الحقوق لكلا الزوجين فيما يتعلق بملكية وحيازة الممتلكات والإشراف عليها وإدارتها والتمتع بها والتصرف فيها، سواء بلا مقابل أو مقابل عوض.

2. لا يكون لخطوبة الطفل أو زواجه أي اثر قانوني، وتتخذ جميع الإجراءات الضرورية، بما في ذلك التشريعي منها، لتحديد سن أدنى للزواج ولجعل تسجيل الزواج في سجل رسمي أمرا إلزاميا.

(43) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، التقرير الأولي للجمهورية العربية السورية، ص 17

(44) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، التقرير الأولي للجمهورية العربية السورية، ص22



إلى عملية إصلاح شامل لقانون الأحوال الشخصية، ردت الحكومة السورية: "إن قانون الأحوال الشخصية في سوريا ضامن للكثير من الحقوق وإنما الحاجة هي إلى معرفة هذه الحقوق والتمكن من ممارستها وهو منسجم مع دستور البلاد من حيث احترام حرية العقائد بحكم التنوع الاجتماعي والثقافي لكل المذاهب والطوائف ذكورًا وإناث وبعض مواده مستمده من نصوص دينية وهذه من الصعوبة بمكان تعديلها في مجتمع محافظ ومتدين بأغلبيته وإذا ما كانت الاتفاقيات الدولية تسمو على القوانين الوطنية فإنها لا تسمو على الشرائع السماوية وما نصت عليه في هذا المجال"[45].

فقانون الأحوال الشخصية الذي أقرت الدولة بأنه قانون تمييزي في تقريرها الأول، أضحى قانونًا ضامنًا لكثير من الحقوق، ومتوافقًا مع الدستور في تقريرها الثاني، ومن التوصية برفع معظم التحفظات على بنود المادة 16 والتحفظ فقط على الفقرتين "ج . و" منها في التقرير الأول، إلى الإبقاء على معظم هذه التحفظات "لصلتها بالهوية الثقافية والدينية للمجتمع السوري والذي تتمتع فيه المرأة بحقوق كثيرة"، وفجأة اكتشفت الحكومة أن المجتمع السوري "مجتمعًا محافظًا ومتدينًا في أغلبيته".

والأخطر من كل هذا، هو قاعدة "وإذا ما كانت الاتفاقيات الدولية تسمو على القوانين الوطنية فإنها لا تسمو على الشرائع السماوية وما نصت عليه في هذا المجال"، والتي ترد لأول مرة في التقارير الحكومية منذ التصويت على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حتى اليوم، والتي تشكل انتهاكًا خطرًا للقانون الدولي، ولقاعدة "سمو الاتفاقيات الدولية على القوانين المحلية"، وللقانون الدولي العرفي ولالتزامات الدولة بصورة عامة. فبموجب القانون الدولي "ينبغي للدول والمنظمات الدولية التي تعتزم صوغ تحفظات أن تفعل ذلك بأقصى قدر ممكن من الدقة والتحديد، وتتوخى الحدّ من نطاقها وتكفل عدم تعارضها مع موضوع المعاهدة المتعلقة بها والغرض منها"[46].

فتبعًا لهذه القاعدة، يمكن الآن للدولة أن تتنصل من أي بند في أي اتفاقية دولية تحت ذريعة سمو الشرائع السماوية. والمفارقة من هو الذي سيحدد في النهاية في ما إذا كانت هذه المادة أو هذا البند يشكل خرقًا لهذه الشرائع أم لا؟ هل هي الحكومة أم مجلس الشعب أم القيادات والنظام السياسي؟ أم إن الأمر متروك للقيادات والمرجعيات الدينية التي وضعت الحكومة نفسها تحت تصرفها في ما يتعلق بالمصادقة أو رفع التحفظات أو تعديل القوانين ذات الصلة؟. وبماذا تختلف هذه القاعدة عن التحفظ العام على الاتفاقيات الدولية "الذي تبديه بعض الدول مثل السعودية على كل ما يتعارض مع الشريعة الإسلامية.

إن المتابع لهذه الخطوات الحكومية لم يكن يتوقع قانونًا أفضل من قانون الأحوال الشخصية الذي صدر بموجب المرسوم رقم 4 لعام 2019، والذي عدل بعض مواد قانون الأحوال الشخصية الصادر بالمرسوم 59 لعام 1953، والذي من حيث النتيجة عدل ونقح بعض المصطلحات والتسميات، وحافظ من حيث الجوهر على الطابع التمييزي للقانون. واعتقد جازمًا أن التقرير الحكومي القادم بشأن الاتفاقية والذي سيتم إعداده قريبا، سيذكر هذا القانون بوصفه منجزًا للحكومة ولتعهداتها السابقة نحو إلغاء التمييز في محاولة للالتفاف على تعهدات الحكومة السابقة ووعودها تجاه الاتفاقية، ونحو إصدار قانون عصري حديث للأسرة.

(45) اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، التقرير الثاني للجمهورية العربية السورية، ص 21

(46) تقرير لجنة القانون الدولي، الدورة 63، "من 7/4 إلى 8/12" 2011، الملحق رقم 10، "A/66/10"، ص76



اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة "1984"

انضمت سورية إلى اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة بموجب المرسوم رقم 38 تاريخ 2004/4/1، معلقة بموجب المادة الثانية من المرسوم المذكور اعترافها باختصاص لجنة مناهضة التعذيب المنصوص عليه في المادة 20 من الاتفاقية، وذلك سندًا لأحكام الفقرة 1 من المادة 28 من هذه الاتفاقية. وتعطي المادة 20 من الاتفاقية الصلاحية للجنة مناهضة التعذيب في التحقيق وزيارة أراضي الدولة المعنية ومتابعة الإجراءات المتخذة من قبل هذه الدولة حيال نتائج التحقيق.

ولم يكن غريبًا التحفظ على هذه المادة، في دولة تريد لهذا الملف أن يبقى مفتوحًا، ولا توجد أي نية سياسية أو عملية لدى النظام السوري بالالتزام بأحكام الاتفاقية أو وقف التعذيب، أو تطبيق مبدأ عدم الإفلات من العقاب والمحاسبة على هذه الجرائم.

ولم تضع الحكومة السورية أي تحفظات أخرى غير التحفظ المذكور أعلاه متعلقة بالشريعة الإسلامية أو الدين الإسلامي، كما فعلت بعض الدول عند الانضمام أو المصادقة على الاتفاقية مثل قطر أو باكستان على سبيل المثال. والغريب لبيان التضارب في مواقف الدول التي تتبنى هذا النهج، هو إن السعودية والتي تضع عادة مثل هذه التحفظات، لم تضع أي تحفظ متعلق بالشريعة الإسلامية عند الانضمام لهذه الاتفاقية.

وفي ما يتعلق بتحفظ باكستان بهذا الشأن، أبدت عدة دول اعتراضها عليه "مثل بلجيكا على سبيل المثال"، من حيث إن هذه التحفظات تجعل تنفيذ أحكام الاتفاقية مشروطًا بتوافقها مع الشريعة الإسلامية والتشريعات السارية في باكستان. ويؤدي ذلك إلى عدم اليقين بشأن أي من التزاماتها بموجب الاتفاقية تعتزم باكستان، مراعاتها ويثير شكوكًا في ما يتعلق باحترام باكستان لهدف الاتفاقية والغرض منها[47].

ولاحظت حكومة فنلندا أن تحفظ قطر، لكونه ذا طابع عام، يثير الشكوك بشأن التزام قطر الكامل بهدف الاتفاقية والغرض منها[48].

وفي المحصلة نرى أن الانضمام إلى هذه الاتفاقية لم يكن سوى من باب الدعاية لا أكثر، ولم تف الحكومة السورية بأي من التزاماتها المتعلقة بالاتفاقية وغرضها. فعلى أرض الواقع لم يتغير شيء لا قبل ولا بعد الاتفاقية. فتقارير منظمات حقوق الإنسان السورية والدولية ما زالت تشير إلى اتباع عمليات تعذيب ممنهجة وواسعة النطاق تقوم بها مختلف المؤسسات السورية، ولا سيما الأمنية منها. ومنذ 2011 زادت هذه الممارسات بشكل كبير حيث وجدت لجنة التحقيق الدولية المستقلة بشأن سوريا أن "هناك أسبابًا معقولة تحمل على الاعتقاد بأن أفراد القوات الحكومية وعناصر الشبيحة قد ارتكبوا جرائم ضد الإنسانية من قتل وتعذيب وجرائم حرب وانتهاكات جسيمة للقانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الإنساني الدولي، بما في ذلك القتل غير المشروع والتعذيب والاعتقال والاحتجاز التعسفيان والعنف الجنسي والهجوم العشوائي ونهب الممتلكات وتدميرها"[49].

---

(47) https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-9&chapter=4&clang=_en

(48) المرجع السابق

(49) تقرير لجنة التحقيق الدولية بشأن الجمهورية العربية السورية، في 2012/8/16/، الموجز، ص 1



ملاحظات ختامية

1. صادقت "نظريا" الدولة السورية منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948 وحتى اليوم، على معظم اتفاقيات حقوق الإنسان الدولية. لكن عمليًا، وعلى الأقل منذ عام 1970، لم يتم الالتزام أو تطبيق أي من بنود هذه المعاهدات، ومن غير الواضح أن لدى النظام السوري نية حقيقية في الالتزام بها في المستقبل.

2. كانت الحكومة السورية، وفي جميع اتفاقيات حقوق الإنسان التي انضمت أو صادقت عليها، تتحفظ على المواد التي تعطي صلاحيات للجنات هذه المعاهدات لزيارة البلد والتحقيق في الشكاوى والانتهاكات المرتبطة بها، وهو ما يؤكد على عدم وجود نية حقيقية في الالتزام بهذه الاتفاقيات.

3. قبل 1970 وعند الانضمام للمعاهدات الأساسية لحقوق الإنسان، لم يكن قد ظهر بعد التحفظ المتعلق في الشريعة الإسلامية، ولم يظهر إلا في ظل النظام الذي يقدم نفسه على أنه نظام علماني.

4. إن التحفظات السورية على بعض مواد الاتفاقيات، والتي لم تكن الدولة قد تحفظت عليها عند ورودها في اتفاقيات سابقة كانت قد صادقت عليها الدولة أو انضمت إليها، تعد تحفظات مخالفة للقانون الدولي، ولمبدأ الأكثر حماية، والذي يعني أنه ينبغي أن يتمتع الفرد بالأحكام الأكثر حماية الواردة في القوانين الدولية أو الوطنية أو المحلية المنطبقة.

5. لم يرد نص في الدساتير السورية يبين منزلة الاتفاقيات الدولية وسموها على القوانين المحلية. بل أكثر من ذلك، وخلافًا للقوانين النافذة ولقرارات محكمة النقض السورية ولتعهدات الحكومات السورية المتعاقبة، بدأت الحكومة الحالية بتطبيق معيار ضبابي غامض، حتى أكثر الدول تشددًا لم تلاحظه أو تنادي به، وهو سمو الشرائع السماوية على الاتفاقيات الدولية، من دون بيان ماذا يعني هذا المبدأ الغائم، وكيفية تطبيقه، ومن هي الجهة المخولة ببيان التوافق أو التعارض مع هذه الشرائع، في تباين صارخ مع قواعد القانون الدولي، وخاصة اتفاقية فيينا للمعاهدات.

6. إن تتبع التقارير التي قدمتها الحكومة بموجب معاهدات حقوق الإنسان، وخاصة المتعلقة باتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة، يبين بصورة فاضحة التناقض في المواقف وفي التعهدات التي تطلقها هذه الحكومة، وفي التبريرات المتعارضة والمتناقضة مع بعضها بين تقرير وأخر، ليشعر المرء أنه أمام تقارير لا علاقة لها ببعض أو أنها لدول مختلفة، إضافة إلى التعمد في التأخر في تقديم هذه التقارير والذي غدا سمة عامة للحكومة السورية في تعاطيها مع جل اتفاقيات حقوق الإنسان التي انضمت إليها.

وفي النهاية، فإن توافر الإرادة السياسية هو نقطة البداية للالتزام ببنود الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، ومن غير المأمول قريبًا أن نشهد احترامًا لهذه الاتفاقيات ولمنظومة حقوق الإنسان الدولية من دون تغير جذري في بنية النظام السوري الحالي، وليبقى صدى هذه الاتفاقيات على الورق فقط من دون أي أثر حقيقي على أرض الواقع.

المحور الخامس: جدل الدين والفن في الثقافة السورية



العلاقة بين الدين والفن خلال مئة عام من التاريخ السوري

علاء رشيدي[1]

المقدمة

يستعرض البحث ثلاث محطات محورية من مئة العام الأخيرة من التاريخ السوري، تتجلى من خلالها العلاقة الإشكالية بين الدين والفن. وهي أولًا المناقشة الدينية التي ترافقت مع ظهور اللوحة بمفهومها الحديث، وثانيًا موقف الدين من نشأة المسرح في سورية، وثالثًا ممارسات تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام داعش مع فنون الموسيقى والغناء. وذلك بغاية البحث عن آليات عمل الفكر الديني تجاه الظواهر الفنية التي يبتكرها المجتمع من ثقافته، أو تلك التي ينقلها من الابتكارات الفنية للحضارات الأخرى إلى ثقافته. من خلال ذلك، يسعى البحث إلى برهنة وجود آليات عمل متماثلة يواجه فيها الفكر الديني الظواهر الفنية. فالفكر الديني يبدأ بتحريم الفنون، والنهي عنها، ثم لا يلبث أن يسعى الفكر الديني إلى توظيف هذه الفنون نفسها بغاية تدعيم خطاباته وعقيدته. لنصل إلى خلاصة أن الدين لا يحرم فنًا لأجل نوعه، بل على الدوام لأجل مضامينه التي لا تناسبه، ثم لا يلبث بعد التحريم أن ينتهز الفرصة ويجد بالفنون وسيلة فعالة في إنتاج خطابه ونشره.

لمحة تاريخية: القرن السادس قبل الميلاد

1. فنون الشكل في سورية عبر الحضارات المتتالية.
2. نشوء الإسلام وتحريم فن النحت والتصوير.
3. ظهور مدارس فنية في الإسلام.

منذ القرن السابع ق.م وعبر الحضارات المتتالية عرفت سورية فن النحت، وصناعة الأصنام والتماثيل، والفسيفساء الجدارية[2]. ولهذا، عُدَّت منطقة بلاد الشام الأساس في صناعة الأصنام للحضارات الوثنية، ومنها استجلب (عمرو بن لحى) التماثيل والأصنام إلى مكة[3].

لقد امتلك مؤسس الديانة الإسلامية (محمد بن عبد الله بن قريش) نقمةً خاصة على (عمرو بن لحى)[4]. وحين انتشرت الدعوة المحمدية، وتمكن أتباعها دخولَ مكة، كان أول ما فعلوه تحطيم الأصنام الموجودة داخل

---

(1) علاء رشيدي: كاتب وناقد سوري

(2) إلياس زيات، «فنون الشكل في سورية من الجذور إلى المعاصرة»، مجلة أتاسي الإلكترونية الفنية، الإصدار الأول، (دبي: البدايات، ربيع 2018).

(3) منذر بن هشام بن محمد بن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، أحمد زكي (محققًا)، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965)، ص36.

(4) جاء في الحديث الشريف: «رفعت إلى النار فرأيت عمراً رجلاً قصيرًا أحمر أزرق يجر قصبه في النار. قلت: من هذا؟ قيل عمرو بن لحي، أول من بحر البحيرة، ووصل الوصيلة، وسيب السائبة، وحمى الحامي، وغيّر دين ابراهيم، ودعا العرب إلى عبادة الأوثان». علوان، عبد العزيز، أعلام النقد الفني في التاريخ، (دمشق: وزارة الثقافة، الهيئة العامة للكتاب، 2011)، ص66.

الكعبة، والتي تعتبر، ولا شك، أعمالًا فنية تمتلك جمالية عالية، وقيمة تاريخية ثمينة. لكن ما أراده الفكر الجديد المنتصر هو القطع الكامل والنهائي مع التاريخ، وتثبيت ثقافي لانتصار تيار فكري جديد على التيار الأسبق. ولذلك، حرم الإسلام النحت والتصوير بطريقة جذرية، وأول ما طال التحطيم التماثيل التي جلبها (عمرو بن لحي) من بلاد الشام، ومن ثم ستمتد الفتوحات الإسلامية إلى سورية، لتعاني أيضًا حكم التحريم المتعلق بالفنون.

لكن منذ نشأة الخلافة الأموية ومن بعدها العباسية سيعرف الإسلام فن التصوير، وسينتج مدارس فنية خاصة منها: مدرسة بغداد أو مدرسة التصوير السلجوقية، إضافة إلى عدد من المدارس خارج الأرض العربية مثل المدرسة الإيرانية المغولية، ومدرسة التصوير التيمورية في إيران، ومدرسة بهزاد، ومدرسة بخارى، والمدرسة الصفوية، والمدرسة التركية، والمدرسة المغولية الهندية[5]. وستوظف السلطة الدينية الفنون بما يتطلبه الخطاب الذي يناسب فكرها وتوجهها. ما يعني أن الإسلام لا يعترض على الفنون لنوعها أو تكوينها، بل هو حرم وحطم الفنون التي تحمل مضمونًا مغايرًا لعقيدته، ومن بعد لجأ إلى إنتاج الفنون التي تتوافق مع نظريته اللاهوتية والعقائدية. فالفنون الإسلامية ستنتج وفق العقائد الفكرية التي تشكل أساس الدين، وسيكون هناك نظرية جمالية إسلامية، كما ستستعمل الفنون في المجالات الإدارية بمثل الأختام، وكذلك في التزيين الفني للمساجد بما يتناسب مع العوالم الفكرية والجمالية الإسلامية.

وسنرى لاحقًا، في القرن العشرين، كيف سيتهافت النقاد العرب من المؤمنين دينيًا على تأصيل الفن التشكيلي الأوروبي، والبحث عن منابعه الأولى داخل التراث العربي والإسلامي. ومن بعدها في عام 2014، مع تأسيس الدولة الإسلامية في العراق والشام، داعش، سيعاد مشهد تحطيم الأصنام مجددًا. إن رؤية حديثة للمشهد السينمائي الخاص بتحطيم تماثيل الكعبة من قبل الجماعة المحمدية الذي يظهر في الفيلم السينمائي (الرسالة، 1976، مصطفى العقاد)، تبين التقارب البصري-الحدثي، الفني-الثقافي لتحطيم التماثيل الفنية في الحالتين كلتيهما. وكذلك، سنكتشف في البحث كيف أن داعش ادعت تحريم الفنون، كما الإسلام بدايةً، لكنها ما لبثت أن راحت تنتج فنونًا تحملها خطابها، وأيديولوجيتها، وأفكارها. هذه الجدلية بين الدين والفن، تتكرر في مراحل تاريخية عدة، ومع نُظُم فكرية مختلفة، ومع أنواع فنية متغيرة، فما يلبث الفكر الجديد أن يتسيد ليلغي الفنون التي تؤرقه بمضامينها، لكنه وفي كل مرة، يلتف حول التحريم، ليعيد توظيف الفنون ما أمكنه في إنتاج خطابه الفكري والأيديولوجي.

العلاقة بين الدين والفن خلال مئة عام من التاريخ السوري

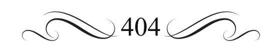
ستدرس هذه العلاقة من خلال ثلاث مراحل حضارية مختلفة، تتناول ثلاثة أنواع مختلفة من الفنون:

المرحلة الأولى: ظهور اللوحة الحديثة والجدل الديني المرافق له.

المرحلة الثانية: دور الدين خلال نشأة المسرح في سورية.

المرحلة الثالثة: علاقة تنظيم الدولة الإسلامية داعش وفنون الموسيقى والغناء.

(5) أحمد محمد خالد، مسرح العرب بين نص الإسلام وسيرورته، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة المعهد العالي للفنون المسرحية، 1997)، ص86.



المرحلة الأولى: بداية القرن العشرين

1. ظهور اللوحة الحديثة
2. استعادة الجدل الديني حول فن التصوير
3. محاولة تأصيل نظرية جمالية فينة إسلامية

دخلت اللوحة بمفهومها الحديث إلى الولايات العربية، ومنها سورية، في بدايات القرن العشرين مع اعتماد السلطة العثمانية سياسات تعليمية جديدة أصابت الولايات العربية، وشملت إدخال مواد جديدة مفيدة في الذائقة الجديدة، مثل الرسم والموسيقى وغيرهما. لكن دراسة فن الرسم في تلك المرحلة اقتصرت على سبل ثلاثة: تحصيل بعض مواد الفن، من مثل الرسم وغيره، ضمن مواد الدراسة في الكليات الحربية. تحصيل مادة الرسم في المدارس المنشأة حديثًا. الانتساب إلى مدارس المهن، بما كانت تشتمل عليه من مواد وخبرات قريبة من الرسم وغيره. وما يجب التنبه إليه خصوصًا في سيرة هؤلاء الفنانين هو أنهم يفتتحون بإنتاجهم مسيرة فن اللوحة في بلدان عربية مختلفة، منهم في سورية (توفيق طارق)[6] و(عبد الوهاب أبو السعود)[7].

ما يهمنا هو وضع نظرية تحريم التصوير الإسلامي[8] في ظل هذا الدخول القوي للوحة إلى الولايات العربية في بداية القرن العشرين. فقد اختلف في ذاك الزمن مآل الصورة في العالم العربي عما كان عليه سابقًا، وحصل تباين في هذه المدة بين إنتاج الصورة واستهلاكها في هذه المجتمعات. فالفنانون في الولايات العربية الذين كانوا في السابق يتعاملون بتردد وتحوير مع فنون اللوحة ومتعلقاتها وأساليبها الفنية، أصبح لديهم استهلاك الصورة أو التعامل معها مقبولًا، بل مرغوبًا حتى من فئات إسلاموية متشددة[9].

يكتب الباحث والناقد الفرنسي (جان فرانسوا كليمان): «مما لا شك فيه هو أن التغير الأساسي في المجتمعات العربية، وعلى مدى تاريخها، تعين في الفراغ شبه التام للفتاوى، والاستشارات الفقهية. الفقهاء كانوا عمليًا صامتين إزاء ثورة الصور. في قرن بكامله لم نعرف سوى ثلاث فتاوى عن هذا التغير الأساسي في المجتمعات العربية، وهي فتوى الأزهر في العام 1922 لتشريع الفنون التشكيلية، وفتوى ثانية، بعد وقت، خاصة بالصورة الفوتوغرافية، وثالثة تخص إجازة فيلم عن الرسول»[10].

---

(6) توفيق طارق (1875-1940) رائد التصوير الزيتي في سورية، وهو من أب تركي وأم دمشقيه، ولد في دمشق، وبقي فيها بعد وفاة والده، وبرزت موهبته الفنية في الجيش، فجرى تعيينه في قسم المساحة العسكرية، ومارس فيها الرسم الهندسي والتصميم المعماري، إلى جانب إنتاجه اللوحات ذات الموضوعات التاريخية.

(7) عبد الوهاب أبو السعود (1897-1951): رائد التصوير في سورية، وهو ابن أحد الضباط العثمانيين: ولد في نابلس عام 1897، وانتقل والده إلى صيدا، ثم إلى بيروت، فدرس فيهما، قبل أن ينتقل إلى القاهرة لدراسة الفن فيها، لكنه اختار الإقامة في دمشق، وأصبح أستاذًا للتصوير في عدد من ثانوياتها.

(8) الأحاديث النبوية في تحريم التصوير:

- (أشد الناس عذابًا يوم القيامة الذي يضاهون خلق الله، أي المصورين) رواه البخاري ومسلم وغيرهما.
- وفي حديث للبخاري الترمذي، النسائي عن حديث أبي عباس: «من صور صورةً عذبه الله يوم القيامة حتى ينفخ فيها الروح وما هو بنافخ».
- وفي حديث لابن عباس البخاري ومسلم وغيرهما عن ابن عباس: « كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفسًا تعذبه في جهنم».
- حديث البخاري، مسلم، الترمذي، وغيرهما: «إن الملائكة لا تدخل بيتًا فيه تماثيل».

(9) G.Beauge et J-F.Clement, L' image dans le monde arabe, (Paris: CNRS Editions, 1995), Page 12.

(10) شربل داغر، الفن العربي الحديث ظهور اللوحة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2018)، ص141.

لكن الإسهام الأكبر في هذه المرحلة كان الإجازة الصريحة التي عمل عليها جاهدًا في كتاباته، (الإمام محمد عبده 1849-1905)، فكتب في العام 1903 في مجلة (المنار) مقالًا بعنوان (الصور والتماثيل فوائدها وحكمها)، أجاز فيه التصوير، وتطرق للصورة بوصفها فنًا، كما لاحظ ذلك، وأعجب به وبفوائده في مجتمع جزيرة مالطة في أحد أسفاره. وأجرى مقارنة لافتة بين وظيفة الشعر عند العرب، ووظيفة الصورة عند الأوروبيين، إذ يقوم كل فن منهما على حفظ أحوال الأفراد والجماعات، وهي مقارنة مشفوعة بما قاله النقد البلاغي الأوروبي القديم حول أن «الرسم ضربٌ من الشعر الذي يُرى ولا يُسمع»، وأن «الشعر ضربٌ من الرسم الذي يُسمع ولا يُرى»[11].

نعرج على كتابات الإمام محمد عبده لنبين كيف يبرر هذا المفكر النهضوي الصورة الفنية لكونها ذات فائدة محققة في حسابه: «إن الراسم قد رسم، والفائدة محققة لا نزاع فيها، ومعنى العبادة وتعظيم التمثال أو الصورة قد مُحي من الأذهان»[12]. وكذلك يجعل الإمام محمد عبده من فوائد التصوير ما وصفه ب. «وسائل العلم»: «يغلب على ظني أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين، لا من جهة العقيدة ولا من جهة العمل»[13]. ما يعني أنه يعتبر الفن وسيلة نافعة، ويعتبر أن المسلمين أضاعوا الكثير مما كان يجب حفظه، ومما كان له لو حفظ أن يفيد عن ذلك التاريخ وتلك الأحوال[14].

يستخلص الباحث (شربل داغر) في دراسة تلك المرحلة، أن مسألة الصورة بقيت محرمة، وما أجيز منها بقي محدودًا ومشروطًا في الأحوال جميعها، إلا في الإجازة الصريحة للإمام محمد عبده، الذي بدا أكثر قبولًا لها، وإن ربطه بحسابات عملية وأخلاقية. إذًا، هكذا نرى أن دخول اللوحة، وحتى انتشار الصورة في العالم الإسلامي ترافق مع إعادة المناقشة حول التحريم في الدين، وخصوصًا أمام الشكل الفني الجديد الذي هو اللوحة الحديثة. لكنه، وكما في كل مرة، فإن الفكر الديني يحتد ويتطرف أمام كل شكل فني جديد، ثم لا يلبث أن يكتشف القدرات والمميزات والقيمة الحضارية لهذا الفن الجديد، فيحاول الالتفاف على الحكم القطعي، وتطويع مقدرات هذا الفن لمصلحته، لا بل عمد النقاد التشكيليون العرب من ميول إسلامية، إلى البحث عن تأصيل اللوحة في الدين الإسلامي. فبينما كان المنع يطال التصوير والرسم، فإن النقاد في القرن العشرين مع انتشار المعاهد الفنية، وتبوء اللوحة منزلة عالمية في تاريخ الفن والحضارة، عمل النقاد العرب ذوو الميول الإسلامية جاهدين، بما يناقض كل المعطيات التاريخية، على البحث عن نظرية فنية جمالية إسلامية، كما سيجهد الباحث والأكاديمي الأبرز (عفيف بهنسي)[15] في كتاباته معظمها في مجالات تاريخ الفن وعلم الجمال.

على الرغم من أن الناقد (عفيف بهنسي) في كتابه (الفن التشكيلي العربي)، يوضح أن الفن الحديث دخل

---

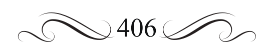
(11) محمد عبده، «الصور والتماثيل وفوائدها وحكمها»، مجلة المنار، (1903). وردت في من الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، حققها وقد لها: محمد عمارة، ج2، ط2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980)، ص 204-208.

(12) المصدر السابق، ص205.

(13) المصدر السابق، 206.

(14) شربل داغر، الفن العربي الحديث ظهور اللوحة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2018)، ص164.

(15) عفيف بهنسي (1928-2017): من أبرز النقاد والباحثين في مجال الفن التشكيلي، تاريخ الفن وعلم الجمال، وقد اعتمدت كلية الفنون الجميلة في دمشق على مؤلفاته في مناهجها الأكاديمية. وهو أول مؤسس وأول نقيب لنقابة الفنون الجميلة، مؤسس كلية الفنون الجميلة ومدرس مادة الفن والعمارة فيها، من أبرز مؤلفاته: (جمالية الفن العربي، 1979)، (الفن العربي الحديث بين الهوية والتبعية 1979)، (معجم مصطلحات الفنون ثلاثي اللغات، 1981)، (الفن العربي الإسلامي في بداية تكونه، 1983)، (تاريخ الفن والعمارة، 1996)، (الفن التشكيلي العربي، 2003)، (من الريشة إلى اللابتوب: الفن والفكر الجمالي، 2013)، (الأثر الفني بين التطبيق والتشكيل، 2013)، (التراث الأثري السوري، 2014).



إلى البلاد العربية عن طريق المستشرقين من الفنانين، الذين أقاموا في البلاد العربية أو مروا بها، وكانوا الرواد الأوائل، وعلى الرغم من اعترافه بأن ظهور الفن التشكيلي لم يكن سهلًا في البلاد العربية التي رفضت التصوير التشبيهي بتأثير الإسلام، وأن هذا الفن اصطدم بالمنع والتحريم، كما أنه يصرح بأن قبول التصوير التشبيهي لم يكن أمرًا سهلًا وبخاصة عندما تأخذ الصورة صيغة الكمال في نقل الواقع[16]، إلا أنه لا يلبث في الفقرة الآتية من كتابه أن يحاول التأصيل للفن العربي الإسلامي بنظرية فنية. فينتقد مفهوم الواقع في فن التصوير الأوروبي، ويعده محدودًا ضمن رؤية الفنان. ويقرأ تاريخ تطور الفن الأوروبي بكونه مسارًا باتجاه التقارب مع الرؤية أو النظرية الجمالية الإسلامية: «منذ الباروك والروكوكو أصبح الواقع نسبيًا، وشيئًا فشيئًا تتضخم النسبية في الفن الأوروبي لكي ينفصل الواقع عن ذاته ولكي يصبح واقعًا فنيًا. هنا يلتقي المآل مع مفهوم الفن عند العرب»[17]. إذًا، يسعى الناقد (عفيف بهنسي) للبرهنة أن المنظور الفني الأوروبي محدود، بينما المنظور الفني الإسلامي هو الأقرب إلى الممارسة الفنية.

يتجاوز الناقد (عفيف بهنسي) الحقائق التاريخية بأن العرب لم يعرفوا اللوحة، وبأن الإسلام حرم في نظريته الفنية التصوير، وجهد في إثبات وجود جمالية خاصة للفن الإسلامي، لكن على أساس نقد مسيرة تاريخ الفن العالمي، واعتباره صيرورة باتجاه اكتشاف أهمية وعظمة النظرية الجمالية الإسلامية. وتحت عنوان (البحث عن الشخصية العربية في الفن)، يرى الناقد أن الفن الغربي يمر بأزمة في مسيرته، وبأن الحداثة وجدت الحل بالعودة إلى الجذور، مما يتقابل مع الدعوة إلى الأصالة في الشرق. فيعتبر أن مآل المدارس الفنية الحديثة اكتشاف المنظور الإسلامي أو ما يطلق عليه وصف المنظور الروحي في الفن العربي.

وهكذا، يصبح فن المنمنمات الإسلامية تيارًا من تيارات الحداثة برأيي الناقد البهنسي. وتصبح الحروفية العربية الإسلامية منقذة للتيارات التجريدية من مجانية اللامعنى: «تكمن أهمية الكتابية في الفن في أنها محاولة محاولة إنقاذ الفن التجريدي من الصيغ المجانية التي لا معنى لها»[18]. ويصبح الحرف العربي الوحيد الحامل للمعنى وأرفع من الأبجديات الأخرى، بينما تنقذ الحروفية الإسلامية الفن العالمي من دورانه في اللامعنى.

إن الغاية من استعراض ما سبق هي التأكيد أن للفن قوة وتقديرًا، وأن النقاد التشكيليين الإسلاميين في القرن العشرين، وبعد قرون من المنع والتحريم، والذين استقبلوا فن اللوحة من التجربة الأوروبية، سعوا بجهد لإثبات الأصول الإسلامية للفن الحديث، أي اللوحة، المنظور، المعنى-الشكل، والنظرية الجمالية. وهنا نحن أمام نموذج آخر من تعامل الفكر الديني مع الفن وفق آلية من التحريم إلى التأصيل والادعاء بالملكية والأسبقية، كما سنرى بوضوح مع وصول فن المسرح إلى العالم العربي، وسورية خصوصًا.

المرحلة الثانية: القرن العشرون

1. نشأة المسرح في سورية.
2. رد الفعل الديني على الظاهرة الفنية الجديدة.

(16) عفيف بهنسي، الفن التشكيلي العربي، (دمشق: الأولى للنشر والتوزيع، 2003)، ص8-9.

(17) السابق، ص9.

(18) السابق، 264.

3. محاولات تأصيل الظاهرة المسرحية في الممارسات الدينية.

تبين الباحثة (فاطمة البرجكاني) في كتابها (نشأة المسرح في المشرق: تركية، بلاد الشام، وإيران) أن فن المسرح وفد إلى العالم العربي مع التغيرات الثقافية نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ونشأ المسرح في المشرق بعد التعرف إلى المسرح الأوروبي من خلال رحلات السفر التي قام بها عدد من الشخصيات العربية في تلك المدة للتعرف إلى الحضارة الأوروبية، وكذلك من خلال جولات الفرق المسرحية في المشرق، وتشكل مسرح للأقليات في المشرق، والعروض المسرحية التي قدمتها البعثات التبشيرية أيضًا. فكانت المحاولات المسرحية الأولى مع (يعقوب صنوع، 1870، مصر)، ومن بعدها (مارون النقاش، 1847، لبنان)، وفي سورية كان رائد المسرح الغنائي العربي (أبو خليل القباني، 1865، دمشق).

لكن نشأة المسرح في دمشق، والمحاولات الفنية لأبي خليل القباني، ترافقتا مع صعوبات باتت متوقعة، ومؤكدة مع ولادة كل فن جديد، ومنها الفن المسرحي. لم يتلق فن المسرح الجديد في المشرق الدعم الرسمي دائمًا، فإلى جانب هذا الدعم في بعض المراحل، تعرض المسرح للمعارضات في بعض المراحل الأخرى أيضًا. هذه المعارضات ظهرت في بعدين؛ الأول المعارضة الرسمية من قبل السلطة ورقابة السلطات على المسرح، والثاني المعارضة من قبل بعض شرائح المجتمع، منها بعض رجال الدين والمتعصبين[19].

وعلى الرغم من أن المسرحيين حاولوا تحصين مسرحياتهم بوجه المعارضات بالتركيز على الوظيفتين الأخلاقية والتعليمية للمسرح، فمثلًا كانوا يستخدمون عبارات أخلاقية لتوصيف المسرح، منها تصحيح أخلاق، مذهب المعرفة، ومسيرة الأدب. وكان اعتماد هذا الأسلوب يحصن المسرحيات والمسرحيين بوجه المعارضات، حتى في أصعب سنوات الاستبداد العثماني. فإن المصادر تشير إلى أن الدولة العثمانية وضعت ضوابط لاختيار النصوص المسرحية من المسرحيات الأوروبية، منها أن تكون النصوص بعيدة عن التحريض، وألا تمس القيم الدينية الإسلامية والفكرية، وأن تكون خالية من الأفكار والمواقف المسيئة لأمجاد الدولة وانتصاراتها، وأن تتجنب الترويج للأفكار الهدامة التي تمثل في حال نشرها تعارضًا دينيًا وسياسيًا، أو تقلل من أهمية السلطة واحترامها وتنفيذ أوامرها[20].

هذا على مستوى رقابة السلطة الحاكمة التي نلاحظ أنها فرضت ألا تمس المسرحيات بالقيم الدينية، ومن هنا ننتقل إلى المعارضة الدينية، فقد عرف أبو خليل القباني تحديدًا معارضات من قبل المجتمع الدمشقي، من العامة بصورة عامة والمشايخ الدينيين بصورة محددة، فقد كانوا ذوي تأثير ونفوذ لدى العامة، ولهذا الأمر علاقة بالوضع السياسي في تلك المرحلة، وهو ما يشير إليه مؤرخو المسرح السوري. كان كثير من وجهاء المدينة يحضرون مسرح القباني من دون أن يدفعوا له شيئًا، ومع ذلك كان سعيدًا بحضورهم. وتذكر الكتب المتخصصة بتاريخ المسرح السوري أن الشيخ (سعيد الغبرا) كان من أشد المعارضين لمسرح القباني، جمع توقيعات التجار في البزورية وسوق مدحت باشا على العريضة التي تطالب بإلغاء مسرح القباني، ورفع احتجاجًا إلى الحكومة العثمانية بالآستانة، فأصدرت إرادة شاهانية بمنع التمثيل العربي في سورية[21].

---

(19) فاطمة برجكاني، نشأة المسرح في المشرق، ج1، ج2، (بيروت: منشورات مكتبة بيسان، 2016)، ص287.

(20) السابق، ص288.

(21) جمعة أحمد قاجة، المسرح والهوية العربية، (دار المتلقى للطباعة والنشر، 2001)، ص320.

تعرض القباني إلى كثير من معارضات الرجعيين وحملاتهم، كان يسترضيهم بالرفق أحيانًا، وبالرشوة أحيانًا أخرى، لكن هذه المحاولات لم تجد نفعًا، وثارت ثائرة هؤلاء الشيوخ خصوصًا بعد انتهاء ولاية مدحت باشا على سورية. فتحركت عناصر الرجعية لمحاربة التمثيل الذي كانوا يرونه بدعة. وتوجه الشيخ (سعيد الغبرا) إلى إسطنبول، وانتهز فرصة وجود السلطان (عبد الحميد الثاني) في صلاة الجمعة، وقام من بين المصلين، وخطب بحماسة عما سماه «البدعة الجهنمية» التي تهدد عقيدة المسلمين، وتحدث الفتنة، فأصدر السلطان أمرًا إلى (حمدي باشا) والي الشام يمنع أبا خليل القباني من التمثيل، ويأمر بإغلاق مسرحه[22].

وجاء في خطبة (الشيخ الغبرا): «أدركنا يا أمير المؤمنين، فإن الفسق والفجور قد تفشيا في الشام، فتهتكت الأعراض، وماتت الفضيلة، ووئد الشرف، واختلطت النساء بالرجال»[23].

أغلق مسرح القباني، ووجد خصومه الفرصة مناسبة لمنعه من الاستمرار في حركته المسرحية، حتى قيل إن بعضهم حفظ أشعارًا وأغاني ليشتمه بهما كلما قابله في الطريق. فانتهى عهد مسرح القباني في سورية مع إغلاق مسرحه، وتراجع التمثيل في سورية بعد القباني كما يذكر الكاتب (محمد كرد علي). وبينما تشير بعض المصادر إلى إحراق مسرح القباني، ونهبه من قبل معارضيه، إلا أن بعضهم الآخر ينفي ذلك، ويؤكد أن الحريق شب في المسرح يوم غادر القباني إلى مصر. أما النهب، عمليًا، فلم يتم لأنه لم يكن قد ترك شيئًا في المسرح[24].

يمكن الظن أن بعض أسباب معارضة مسرح القباني يعود إلى معارضة المسرح ككل من قبل الرجعيين والمحافظين، إذ إن المسرح حمل معه أفكارًا متنورة ترافقت مع النهضة العربية، تلك النهضة التي كانت تؤدي إلى التحول الاجتماعي، وكما ذكر بعض الكتاب، إلى ظهور بورجوازية اجتماعية على حساب الإقطاع الذي يرى بعضهم أنه كان حليفًا لرجال الدين، يمنحهم الأموال والعقارات[25].

يتطرق الكاتب المسرحي (سعد الله ونوس) في مسرحيته (سهرة مع أبي خليل القباني) إلى المشكلات والمعارضات التي واجهها مسرح القباني، وفقًا للمصادر والمراجع التي نقلت هذه المعارضات. كذلك، يتناول الروائي (خيري الذهبي) في روايته (الإصبع السادسة) نشأة مسرح أبي خليل القباني، والمعارضات والصعوبات والمنع والاعتداء الذي تعرض له من قبل المتشددين الدينيين.

يقول سعد الله ونوس إيضاحًا لرأيه، إن بعض رجال الدين كانوا يعارضون أية إصلاحات حديثة كان من الممكن أن تمس النظام الإقطاعي القائم الذي كانوا متحالفين معه، فاستخدموا مسألة البدعة التي كانت ذريعة يستخدمها رجال الدين لتحقيق أغراض سياسية واجتماعية[26]. وبناء على ذلك يستنتج ونوس أن رجال الدين شعروا بالخطر من الظاهرة المسرحية، لا في الأفكار التي كان يلقيها الممثلون على الخشبة، بل لأن ظهور المسرح كان جزءًا من حركة التنوير أو النهضة التي رافقت صعود البرجوازية في المجتمع.

ومن بين المعارضات التي تعرض لها المسرح، هو أنه يؤدي إلى اختلاط النساء بالرجال، وحين اشتكى الشيخ

(22) إبراهيم الكيلاني، ع1، مجلة المعلم العربي، (يناير، 1948)، ص50.

(23) محمد يوسف نجم، المسرحية في الأدب العربي الحديث 1847-1914، (القاهرة: دار صادر للطباعة والنشر، 1999)، ص68.

(24) محمد كرد علي، خطط الشام، ج4، (دمشق: مكتبة النوري، 2009)، ص129.

(25) نديم معلا، وجوه واتجاهات في المسرح، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2009)، ص10.

(26) سعد الله ونوس، بيانات لمسرح عربي جديد، الأعمال الكاملة، المجلد الثالث (دمشق: الأهالي للطبعة والنشر، 1996)، ص60.

سعيد الغبرا من مسرح أبي خليل القباني لدى الخليفة العثماني، تعلل في خطبته بالمخالطة بين النساء والرجال. ويظهر من خلال المصادر ألا حضور للمرأة في المسرح في بداية انطلاقته في بلاد الشام، وكان الرجال يؤدون أدوار النساء. وكان تقديم الفرق المحترفة لعروضها أمام جمهور النساء يلزمه تصريح من الإدارة الحكومية المحلية، وفي بعض الحالات كان الطلب يحول إلى مفتي دمشق للإفتاء به. ورد في جريدة المقتبس: «طلب السيد أمين عطا الله صاحب جوق (كش كش) السماح له بتمثيل رواية للنساء، فأحيل طلبه إلى مفتي دمشق، فارتأى حضرة المفتي عدم جواز التمثيل للسيدات»[27].

إذًا، كما مع نشأة أو بروز كل فن جديد، يظهر الموقف الديني من خلال الخطاب الشعبي التقليدي أو من خلال المشايخ المختصين رافضًا لانتشار فن المسرح، مفندًا الأسباب الدينية والاجتماعية، والثقافية والأخلاقية التي تحتم إيقاف الظاهرة المسرحية، والفرق المسرحية، والاختلاط، وحتى الأماكن المسرحية التي تعرضت للإقفال والحرق بحسب بعض الروايات. لكن، وكما في السابق، ما أن ينتشر الفن المسرحي العريق الذي يعود إلى الأصول الإغريقية، فإن الكتاب العرب والمسلمين سيسعون ما أمكنهم لتأصيل المسرح، في محاولات حثيثة لإثبات أن العرب والإسلام عرف ظاهرة المسرح من خلال ممارسات عدة جرى البحث عنها ونبشها من التاريخ العربي والإسلامي لإثبات أنها أصل المسرح ومنشَئِه. ومن أبرز المحاولات التنظيرية الدينية للعثور على أصول المسرح في الممارسات الدينية هي محاولات إرجاع أصول المسرح إلى شعائر التعزية الشيعية، وذلك ما يتجلى في كتابات الباحثة (تمارا ألكساندروفنا بوتيتسيفا)، والمسرحي والباحث (روجيه عساف).

وبذلك ينطبق على قراءة موقف الفكر الديني من نشأة الفن المسرحي، ما استُنتِج في الفقرات السابقة، والمتعلق بالتحريم، ومن ثم محاولة التأصيل. فوقف الفكر الديني ضد ظاهرة المسرح في سورية، واستعملت الحجج الدينية لإيقافه وإلغائه، ومن بعد أن أصبح المسرح مع الزمن واحدًا من الفنون المنتشرة في العالم العربي والإسلامي، لجأ النقاد والباحثون الإسلاميون إلى البحث عن أصول الظاهرة المسرحية في الممارسة الإسلامية، بغاية العثور على الفن المسرحي في التاريخ الإسلامي.

المرحلة الثالثة: بداية القرن الحادي والعشرين

1. نشأة تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام داعش.
2. تحطيم الأصنام وتحريم الموسيقى.
3. التنظيم ينتج الأغاني الجهادية.

في العام 2013، خضعت مناطق واسعة من الجغرافية السورية إلى سلطة تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام داعش، من بينها مدينة الرقة السورية، على الضفة الشرقية لنهر الفرات، ويقطنها حوالى 200 ألف نسمة، وقد لجأ إليها في أثناء الحرب السورية ما يفوق 400 ألف نسمة بحسب بعض التقديرات. في عام 2014، أعلن تنظيم الدولة الإسلامية إقامة نظام الخلافة الإسلامية ومبايعة (أبي بكر البغدادي 1971-2019) خليفة للدولة الإسلامية الناشئة. تعود ممارسات تنظيم داعش مع الفنون إلى أصوله العقائدية الدينية، أي الدين

(27) أثير علي، المقتبس، ع: 4232، (20 آذار 1925)، ص63.

الإسلامي الذي كنا قد استعرضنا سابقًا تحريمه فنَ النحت وفن التصوير. ولذلك، ما إن تركزت سلطة داعش في منطقة جغرافية ما حتى تمت عملية تحطيم الأصنام والتماثيل التي تعود إلى حضارات عدة، وكذلك طال التحطيم أضرحة تعود إلى التراث الديني الإسلامي.

في العراق، في ليبيا، دمرت داعش آثارًا وأعمالًا فنية تهم التراث الثقافي الإنساني كامله، وكذلك في سورية، فجر تنظيم داعش معبدي بل وبلعشمين، وقوس النصر الذين بلغوا 2000 سنة من العمر بمدينة تدمر السورية فى 2015، كما خربوا تل عجاجة الآشوري. دمروا أيضًا مستوطنة يونانية أثرية على نهر الفرات بالقرب من الحدود العراقية المعروفة باسم «دورا أوروبوس»، وهي تضم أقدم كنيسة معروفة فى العالم، كما دُمر عدد من الأضرحة. وصفت رئيسة منظمة اليونيسكو (إيرينا بوكوفا) هذه الممارسات بأنها «سياسة ممنهجة للتطهير الثقافي»[28] الذي مورس في المناطق كلها التي سيطر عليها التنظيم، والذي يعود في أصوله الفكرية في التعامل مع فنون النحت إلى الممارسات الإسلامية الأولى عند دخول الديانة الإسلامية إلى مكة. والتدقيق على هذا، هو للتوضيح أن تحطيم الأصنام تم مباشرة عند دخول عناصر التنظيم إلى المناطق الجديدة، ولم يتطلب الأمر فتوى دينية بهذه الممارسة أو قرارًا إداريًا كما سنرى أنه سيحدث في تعامل داعش مع فنون أخرى، وهي الغناء والموسيقى.

لكن وبالمقابل، فإن تقارير منظمة اليونيسكو (حفظ التاريخ السوري، 2014)، وتقرير منظمات دولية أخرى مختصة مثل تقرير منظمتي (أونيتار وآسور) تبين أن ممارسات تنظيم داعش تجاه الآثار لم تكن في إطار الهدم والتحكيم فقط، بل كانت في إطار التجارة وتحقيق الأرباح وتهريب الآثار. وفي العام 2017، وفي منزل أحد الأشخاص المهتمين بجمع القطع التاريخية في مدينة أتسي بإيطاليا، وجد تمثال جنائزي أثري كان قد سُرِق في مدينة تدمر، وصُدِّر إلى إيطاليا بطريقة غير شرعية، ككثير من القطع التاريخية الأخرى، التي ربما قد تشردت في أنحاء العالم عبر المتاجرة غير المشروعة، ولم تكتشف بعد. وبجهد قيادة الشرطة لحماية التراث الثقافي «الكارابينييري»، استُعيد التمثال الذي عرض ضمن معرض بعنوان «تدمر: النهوض من الدمار»، إلى جانب نموذج آخر من تراث مدينة تدمر، نسخة طبق الأصل من معبد بيل، قد أعيد إحياؤه من جديد من خلال التكنولوجيا الحديثة. وذلك قبل أيام في افتتاح الدورة الثلاثين للجمعية العامة للمركز الدولي لدراسة صون وترميم الممتلكات الثقافية (إيكروم)، في العاصمة الإيطالية روما.[29]

ذلك كله يبين أن تنظيم داعش لم يحطم الأصنام والآثار الفنية فقط، بل أدرك قيمتها الحضارية والفنية، فتمت عمليات تهريب الآثار والقطع الفنية. وهذا ما يبين أن تنظيم داعش تعامل بازدواجية مع الأصنام والتماثيل: على المستوى الأول أظهر تشددًا تحريمًا وتحطيمًا لهذه الآثار الفنية، لكنه على المستوى الثاني مارس عمليات استفادة في بيعها وتهريبها، مدركًا قيمتها الفنية والتاريخية.

هناك أنواع فنية أخرى لا بد من التركيز عليها في دراسة تعامل وممارسات فكر التنظيم الديني في التعامل مع الفنون، وهما فنا الغناء والموسيقى. فما إن تمكن تنظيم الدولة الإسلامية داعش من السيطرة على مدينة الرقة حتى أصدر والي الرقة بيانًا نشر على القنوات الإعلامية، والمنابر الإلكترونية، وجوامع المدينة، ينص على: «منع

(28) د.م، «وحشية تنظيم داعش نحو التراث التاريخي»، موقع اليوم السابع، (مصر: 11 أغطس 2017): https://cutt.us/RRJnn

(29) د.م، «مساع للحفاظ على آثار الشرق في مؤتمر بروما الغرب»، موقع دويتشه فيليه الألماني، (2017-12-02): https://cutt.us/AQCcv

بيع أقراص الغناء وآلات الموسيقى وتشغيل الأغاني في السيارات والحافلات والمحلات وجميع الأماكن»[30]، وكان ذلك بحجج مشابهة ومتماثلة مع أي سلطة شمولية، حيث علل فقهاء التنظيم هذا القرار بكون: «المعازف والغناء حرام في الإسلام، لأنها تلهي عن ذكر الله وعن القرآن، وهي فتنة ومفسدة للقلب»[31]. لقد اتبع التنظيم ما فعله حكم طالبان في أفغانستان في سنوات حكمها للعاصمة كابول بين عامي 1996-2001، حيث حرمت الموسيقى والغناء، وحرقت الأشرطة وأماكن بيع "الكاسيتات"، وكذلك أرشيف التلفزيون الوطني، وحطمت الآلات الموسيقية المميزة للثقافة الأفغانية.

التنظيم الديني عرف بكراهيته للفنون من الموسيقى والغناء إلى رسم الكاريكاتير، فقد طبق نُظُم المنع والتحريم نفسها في العراق، فبين عامي 2017-2014 عاش حوالى المليون و200 ألف عراقي في الموصل تحت حكم قوانين وتشريعات والمناهج التربوية لتنظيم الدولة داعش، الذي كان رجالاته يغيرون على متاجر بيع الموسيقى، فذكر موقع (عشرين دقيقة) الفرنسي حالة الشاب (أيهم حسين، 15 عامًا)، الذي حكمت عليه المحكمة بالإعدام ذبحًا أمام الجميع، ليكون عبرة لغيره، فالمحكمة الشرعية اعتبرت أن: «سماع الأغاني والموسيقى غير تلك الأناشيد الجهادية إثمًا دينيًا وفجورًا»، وبعد إتمام الذبح سُلمت جثة المراهق (أيمن حسين) إلى عائلته، ليكون أول ضحية لجريمة الإنصات للموسيقى في الموصل.

وعلى الرغم من هذه الأمثلة كلها عن منع وتحريم الموسيقى، إلا أن تنظيم داعش كان يمتلك جهازًا إعلاميًا، وفنيًا يعمل باستمرار على إنتاج الأغاني الجهادية التي تدعم عقيدته وأيديولوجيته، وقد اشتهر عدد منها: (بالذبح جيناكم)، و(زلزلت)، وهي ما يعرف بالأغاني الجهادية. إنتاج هذا النوع من الفيديوهات الأغاني يتطلب ميزانية مالية كان التنظيم يخصصها تحت بند الإعلام. ومن ثم، فإن المنع والتحريم للفن الموسيقي يطبق على المضمون الذي تحمله الأغنية أو النوعية الموسيقية والجمالية، بينما تعرض وكالة (أعماق) التابعة للتنظيم فكانت تبث باستمرار الأغاني والأناشيد التي تتطابق مع رؤية التنظيم وأيديولوجيته، وهذا ما أثبتناه على طول المراحل التاريخية المختارة.

خاتمة

لقد توقف البحث عند مراحل تاريخية، أمكن فيها دراسة العلاقة بين الدين والفن من التاريخ السوري. وفي كل مرحلة أو مجابهة بين الدين والفكر كانت تتكرر آلية حرص البحث على امتداده في إثباتها، وهذه الآلية هي: تحريم، ومن ثم محاولة استفادة أو تأصيل.

في المقدمة التاريخية استعرضنا كيف حرم الإسلام فنون التصوير والنحت، ومن ثم ما لبثت أن ظهرت في الفترات الإسلامية المتقدمة مدارس فنية إسلامية، ومن ثم برزت في القرن العشرين كتابات النقاد الفنيين وعلماء الجمال الإسلاميين الذي حاولوا ابتكار نظرية جمالية إسلامية، في محاولة لتأصيل الفن التشكيلي في الإسلام. وتكرر الأمر ذاته مع نشأة الظاهرة المسرحية في سورية، فقد وقفت قوى التشدد الديني ضد الظاهرة المسرحية، لكن انتشار هذا الفن على امتداد القرن العشرين دفع الباحثين والمسرحيين الإسلاميين إلى البحث

(30) من بيان والي الرقة بتاريخ 6 كانون الأول/ ديسمبر، 2014.

(31) السابق نفسه.



عن تأصيل لهذا الفن في الممارسات الإسلامية، بالبحث عنه في طقس العزاء الشيعي. وكذلك الأمر مع نشأة تنظيم داعش وممارساته في تحطيم الأصنام وتحريمها، بينما أثبتت التقارير العالمية المختصة أن التنظيم كان يستفيد من هذه الأعمال الفنية، ويعمل على تهريبها وبيعها. هذه الازدواجية تكررت أيضًا في ما يتعلق بفني الموسيقى والغناء، اللذين حرمهما تنظيم داعش، ومنع ممارساتهما في المناطق الخاضعة لسيطرته، لكن بالمقابل، كان التنظيم نفسه يعمل على إنتاج الأغاني والفيديوهات الجهادية بميزانية خاصة.

المصادر والمراجع

1. الكلبي. منذر بن هشام بن محمد بن السائب، كتاب الأصنام، أحمد زكي (محققًا)، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965).
2. برجكاني. فاطمة، نشأة المسرح في المشرق، (بيروت: منشورات مكتبة بيسان، 2016).
3. بهنسي. عفيف، الفن التشكيلي العربي، (دمشق: الأولى للنشر والتوزيع، 2003).
4. خالد. أحمد محمد، مسرح العرب بين نص الإسلام وسيرورته، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة المعهد العالي للفنون المسرحية، 1997).
5. داغر. شربل، الفن العربي الحديث ظهور اللوحة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2018).
6. عساف. روجيه، سيرة المسرح أعلام وأعمال: القرون الوسطى، (بيروت: دار الآداب، 2009).
7. علوان. عبد العزيز علون، أعلام النقد الفني في التاريخ، (دمشق: وزارة الثقافة الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011).
8. متري. هاجي أثناسيو، وسمير أنطوان، موسوعة الأيقونات السورية، (دمشق، د.ن، 2002).
9. نصر الله. جوزيف، منصور بن سرجون المعروف بالقديس يوحنا الدمشقي، أنطوان هبي (معربًا بتصرف)، (د.ت، منشورات المكتبة البوليسية، 1991).



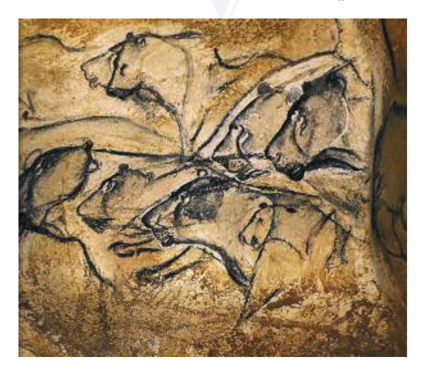
حضور الصورة في المجتمع السوري الحديث و أثر الرقيب الديني عليها

محمد عمران[1]

تمهيد

لا بد من الإشارة، قبل البدء في قراءة هذا المقال البحثي، إلى أمرين مهمين: الأول يتعلق بمعنى الصورة التي نقصدها في بحثنا، والذي حددناه هنا ضمن سياق واضح، وهو الإنتاج الإبداعي للفنان من رسم ونحت بشكل أساس، وذلك لأن الإحاطة بكل أشكال الصورة يستدعي منا دراسات مطولة تشمل السينما والفيديو والإعلام... إلخ؛ أما الأمر الثاني فيتعلق بمفهوم الرقابة على الصورة، وهو أمر معقد ومتشعب، ويصعب رصد آثاره في مناحي الحياة كلها. فتلك الرقابة الناتجة عن تفاعلات مختلفة تتفاوت بحسب المدة الزمنية (مثل قياس حضورها وتأثيرها قبل الثورة /الحرب، وخلالها). وهي متغيرة بحسب طبيعة المجتمع وشكل السلطة الحاكمة. وإن كانت هذه الرقابة ذات طابع ديني إلا أنها قد تتحالف أحيانًا مع الرقيب السياسي. فضلًا على أن هذه الرقابة غير متجانسة حتى ضمن المجتمع السوري الواحد. فحضورها، على سبيل المثال، يختلف بين المدينة والريف.

لذلك فقد اخترنا في القسم الأول من البحث أن نستعرض بإيجاز تاريخ تلك العلاقة القديمة بين الصورة والرقيب الديني، وموقف الديانات التوحيدية منها. أما القسم الثاني فيستعرض، في محوره الأول، بعضًا من أشكال الصورة وتفاعلها مع المجتمع السوري الحديث، وتأثير الرقابة الدينية والسياسية عليها. أما المحور الثاني فسنخصصه للحديث عن التجربة التشكيلية السورية الحديثة من منظور العلاقة مع الإرث الديني مستعرضين بعض التجارب لفنانين تشكيليين من مختلف الأجيال، والتي تظهر في أعمالهم الفنية تأثيرات محلية سواء من خلال التأثر بمفهوم الأيقونة المسيحية أو المنمنمة الإسلامية أو من خلال استحضار رموز وإشارات دينية أو استعادة مشاهد دينية أو تاريخية ذات أهمية.



تفصيل من أحد الرسوم على جدران كهف شوفييه في فرنسا،33 ألف سنة.

(1) محمد عمران: فنان كاتب سوري.

القسم الأول

تاريخ العلاقة بين الدين والصورة

من الصعب علينا نحن البشر الذين نعيش اليوم في عالم تحتله الصورة بطريقة غير مسبوقة؛ أن نستوعب كيف أدرك أجدادنا الأوائل قوتها حين رسموا صورهم الأولى على جدران الكهوف. كانوا يعتقدون، برسمهم مشاهدَ الصيد، بأن الحيوانات ستستسلم لهم في الواقع. هذا الاعتقاد المبكر بسلطة الصورة يرسم، ربما، تخطيطًا استهلاليًا لمفهوم الدين.

وعلى مر العصور على الرغم من اختلاف الأزمنة وتنوع الحضارات إلا أن أشكال التعبير عن المعتقد كانت تمر، بشكل أساس، من خلال فنون الصورة. والفنان، صانع الصور، لم ينتج منذ بداية إدراكه إلى وقت ليس بالبعيد فنًا يحيد عن التوجه الذي يخدم رجل السلطة أو رجل الدين. فقد كانت الإقطاعيات الزراعية والملكيات الإلهية التي أحدثها الملوك وأدار شؤونها الكهنة تمثل القوة والنفوذ المطلق الذي يسخّر كل طبقات المجتمع الأخرى لخدمته. وكان الحق الإلهي للملوك هو التبرير اللاهوتي للحكم المطلق.

تصوّر رجال الدين فكرة خلق الإنسان، ووضعوا رؤيتهم عن الكون، ورتبوا الأحداث فيه، واستثمروا مخيلتهم إلى أبعد حد، فجعلوا لكل شيء على هذه الأرض إلهًا. فهناك إله للحرب وللصيد، وإله للموت، وآخر للولادة، وإله للخصوبة والجنس، وأيضًا للبحر وللنهر وللقمر وللشمس، وهناك آلهة لها هيئات حيوانية ونباتية، وأخرى بشرية، وأيضًا هجينة نصفها بشر ونصفها حيوان... إلخ. وكان لا بد من تمثيل مادي لهذه التصورات، فجسد الفنان صور الآلهة وسلالتهم من ملوك وحكام وأباطرة على هيئة تماثيل ونقوش ورسوم لتعبدها العامة وتقدسها، ومن ثم تحطمها إذا ما انهار حكمها وفقدت سلطتها.

موقف الديانات التوحيدية من الصورة

يمكننا القول إن المسيحية من بين الديانات التوحيدية الثلاث التي تصالحت مع فكرة التصوير، وقبلت الصورة بوصفها عنصرًا مقدسًا وأساسيًا في الكنيسة.

لكن هذه المصالحة وهذا القبول لم يتمّا إلا بعد خلافات لاهوتية عميقة بين أنصار الأيقونة ومعارضيها. فلم يترسخ مفهوم تقديس الصورة في الكنيسة الغربية حتى القرن الخامس حيث أدان البابا غريغوري الكبير تحطيم الأيقونات.

«مع أن المسيحيين الورعين عارضوا التماثيل الكبيرة المماثلة للحياة، فإن أفكارهم عن الرسوم كانت مختلفة كثيرًا. واعتقد بعضهم أن الرسوم مفيدة لأنها تساعد جموع المصلين على تذكر التعاليم التي تلقونها، وتبقي ذكرى الأحداث المقدسة حية في الذهن. وهذا الموقف اتخذ على العموم في القسم اللاتيني الغربي من الإمبراطورية الرومانية، وتبناه البابا غريغوري الكبير الذي عاش في نهاية القرن السادس»[2].

(2) إرنست غومبرتش، قصة الفن، عارف حديفة (مترجمًا)، (المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار،2016)، ص 135.

وفي الكنيسة الشرقية انحسر فن الأيقونة ثم أعيد الاعتبار له بقرار من المجمع المسكوني السابع عام 787م، لتعود الايقونة إلى صلب الحياة الكنسية بعدما كان الموقف الرسمي قد حظرها، وعمل على تحطيمها، ومصادرتها، وملاحقة المدافعين عنها، وقتلهم.[3]

يعود هذا العداء للصورة، في الأصل، إلى الديانة اليهودية التي حرمت بشكل واضح عبادة الأصنام والصور، وعبادة الآلهة والمخلوقات والحيوانات والأجرام السماوية والبشر. لقد حذر العهد القديم اليهود من التأثر بمعتقدات الكنعانيين، وبناء على ذلك فقد حظرت صناعة الصور خوفًا من عبادتها استنادًا إلى الوصية الثانية من وصايا النبي موسى العشر «لا تصنع لك تمثالًا منحوتًا، ولا صورةً ما ممّا في السماء من فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت الأرض»[4].

في الإسلام تبدو العلاقة معقدة أيضًا مع الصورة، حيث إن الرقيب الديني ينوس ما بين التحريم والتحليل بحسب الظرف والمكان والزمان. ولكنه كان واضحًا كما كانت اليهودية من قبله في مسألة تحريم النحت أو الصور المجسمة كغرض للعبادة، وهذا يرد في النص القرآني « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون»[5]. في المقابل لم يرد أي نص في القرآن يحرم الصورة سواء كان رسما أو نحتًا ويستشهد الفقهاء المتنورين بآيات تمجد الصورة كاعتبارها من نعم الله على نبيه سليمان " ولسليمان الريح غدوها وأسلنا له عين القطر ومن الجن من يعمل بين يديه بأذن ربه ومن يزرع منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير. يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا آل داود شكرًا وقليل من عبادي الشكور"[6].

ويبدو أن تحريم التصوير كان واضحًا في الأحاديث المنسوبة للنبي محمد. حيث ذكرت كتب السنة بكثير من الإسهاب موضوع تحريم الصورة. فقد ورد حوالى مئة وسبعين حديثًا بهذا الخصوص، بعضها يتكلم عن المصورين بوصفهم مرتكبين للكبائر، لأنهم في تجسيدهم للصور البشرية أو الحيوانية يزاحمون الله الخالق المصّور، كما في هذا الحديث «من صور صورة فإن الله يعذبه حتى ينفخ فيها الروح وليس بنافخ فيها أبدًا» أو «أَشد النَّاس عذَابا يَوْم الْقِيَامَة المصورون" وبعض الأحاديث تتكلم عن تحريم الصورة مثل " إن الملائكة لا تدخل بيتًا فيه كلب، ولا صورة، ولا تماثيل، ولا جنب».. إلخ.

في المقابل، يشكك بعض الباحثين من صحة هذه الأحاديث، ويرون أنه لم تكن هناك قضية خلافية واضحة حول الصورة زمن الرسول باستثناء حادثة تحطيم الأصنام الشهيرة في الكعبة، والتي كانت أسبابها واضحة. وتحريم الصورة لم يظهر إلا في وقت متأخر، أي بعد نحو قرن ونصف من وفاة النبي محمد، وهي المدة التي بدأ فيها الفقهاء بجمع الأحاديث. ومن الأدلة على حضور الصورة تداولُ الناس في الجزيرة العربية، منذ زمن الرسول حتى بداية الخلافة الأموية، للعملة الرائجة في تلك الحقبة والتي كانت تحمل صور ملوك وأمراء البيزنطيين والفارسيين.

---

(3) راجع موقع بطريركية أنطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس، المجمع المسكوني السابع. www.antiochpatriarchate.org

(4) سفر الخروج (4:20)

(5) سورة المائدة، آية 9

(6) سورة سبأ، آية 12

نستطيع أن نقول إن الصورة التشخيصية قد رُفضت لاحقًا في القرون الأولى من الإسلام لأسباب اجتماعية أكثر من كونها دينية وذلك بتأثير من رجال الدين الذين تخوفوا من ابتعاد الناس عن مسار الإسلام، حتى إن بعضهم حظر حضور الصورة بالمطلق وان كانت تجسيدًا لأشكال نباتية. كان الاعتقاد أن التقشف والزهد والابتعاد عن أي شكل من اشكال الترف يمثل جوهر العقيدة وان هذا النموذج الصارم يميز هوية الدولة الإسلامية الجديدة عن جاراتها من الديانات والمعتقدات التي تمجد الصورة.



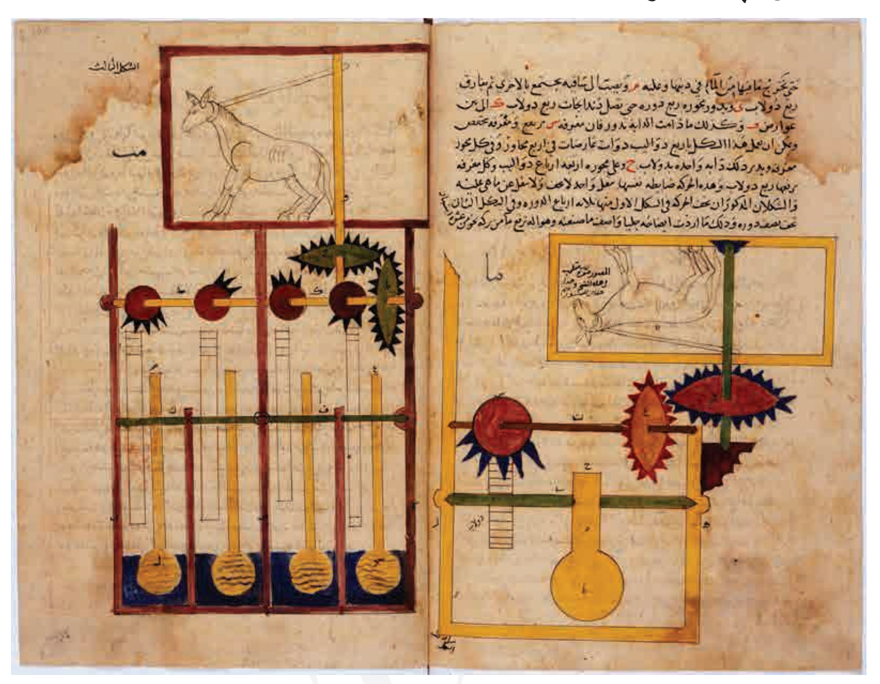
تفصيل من أحد الرسوم الجدارية في قصير عمرا.

لم ينقطع التصوير على الرغم من تلك الرقابة المتشددة. ولعل الرسومات الجدارية المزينة لقصور الحير الغربي، وقصير عمرا أيضًا، وغيرها من الآثار المكتشفة في تلك المرحلة، دليل على حضور الصورة التي أصبحت مع نهاية القرن التاسع، بداية القرن العاشر، أكثر شيوعًا في فنون الإسلام، وبدأت تأخذ حيزًا أوسع في الحياة العامة. علينا أن نشير إلى أن هذا الانتشار للصورة لم يكن متجانسًا في كل البلاد التي انتشر فيها الإسلام، وإنما تباين بحسب المكان والزمان.

مع بداية تداول الورق، الوافد من الصين عن طريق سمرقند منتصف القرن الثامن، وانتشار استخدامه لاحقًا في القرن التاسع والعاشر، بدأ فن المنمنمات الذي تطور كمحصلة تلاقح فنون التصوير المحلية، وبشكل خاص الأيقونة مع فنون الحضارات التي انتشر فيها الإسلام بمثل الصينية والفارسية والهندية وغيرها. ليشكل إلى جانب العمارة والزخرفة والخط هويةً بصرية جمالية خاصة بالإسلام.

وإن كانت المخطوطات المصورة المبكرة قد اهتمت بالصورة بوصفها رسمًا توضيحيًا للأطروحات العلمية القديمة مثل مخطوط «الكواكب الثابتة» لعالم الفلك عبد الرحمن الصوفي 903-986م أو مخطوط «معرفة الحيل الهندسية» للجزري 1136-1206م غير أنها تجاوزت وظيفتها التفسيرية لتدخل في صلب الحياة الاجتماعية مثل مقامات الحريري التي رسم أشهر نسخها المصور البغدادي محمود بن سعيد الواسطي عام 1237م، والذي قدم لنا تصورًا فريدًا عن طبيعية الحياة في المجتمع البغدادي في تلك المرحلة.

«ابتدأت روح الجدة والابتكار من تجاوز الموضوعات الدينية التي التزمت بها رسوم الأيقونة المسيحية، عابرة إلى أنواع المعارف العلمية والطبية كالجراحة العينية والتوليد والحجامة والتشريح، ثم العقاقير والحشائش، العلوم النباتية والبيطرة، والأفواق والأعداد والفلك والميكانيك والعاب اللهو والساعات المبرمجة و«الروبوهات» والنواعير وآلات الحيل الهندسية والأسلحة»(7)



من مخطوط معرفة الحيل الهندسية للجزري، 1315م.

نستطيع أن نقول، بناء على ما سبق، أن حضور التصوير التشخيصي، (ونقصد الرسم أي الصور الثنائية الأبعاد) لم ينقطع في الإسلام، وإن كان قد شهد أزمنة من التألق أحيانًا والخبو أحيانًا أخرى. غير أن وظائفه كانت مختلفة عن تلك التي كانت لها في المسيحية. فالصورة خدمت الكنيسة، وما زالت، وحضور الصورة كغرض طقسي تعبّدي مستمر. بينما في الإسلام لم تكن الصورة في خدمة الدين بالمعنى الفعلي للكلمة، وقد تكون للقواعد الصارمة التي فرضها الرقيب الديني الذي حدد سياق حضورها دور في إكسابها بعدًا أكثر تجريدًا.

«لذا فإن الحديث عن «مسألة الصورة» في الإسلام يبدو غير دقيق، ويشير إلى رؤية متأثرة جدًا بالفكر المسيحي الغربي، حيث يتم تبجيل الصورة»(8).

(7) أسعد عرابي،«الخصائص الجمالية للمنمنمات الإسلامية»، مجلة الحياة التشكيلية، العدد 71، ص 45

(8) Silvia Naef, Y a-t-il une « question de l’image » en Islam ?, (Paris: Téraèdre, 2004), p. 113.

القسم الثاني

المحور الأول: حضور الصورة في المجتمع السوري وعلاقتها مع الرقيب الديني/السياسي

لطالما كانت العلاقة مع فنون التصوير من رسم ونحت إشكالية في مجتمعاتنا العربية. فالرقيب الديني حدد مسار حضورها، وقننها بحسب الفتاوى الفقهية التي تجتمع على كراهية الصورة وبالذات التصوير التشخيصي، على الرغم من تباين هذه الفتاوى بين تحريم أو تحليل ضمن شروط محددة. تدخّل هذا الرقيب ذو الطابع السياسي في تفاصيل الحياة كلها، ووضع نموذجًا صارمًا يرسم فيه شكل علاقتنا مع المجتمع، ويحدد من الحريات بحسب مصلحته. نستطيع أن نقيس وضوح سطوته بمراجعة واقع المرأة المتردي على سبيل المثال.

مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ولسلسلة من الأسباب أهمها التغيرات الثقافية التي فرضتها الحداثة والتطور التقني، أصبحت الصورة حاضرة أكثر في الفضاءين الخاص والعام. حيث وجدت المجتمعات العربية نفسها في مواجهة وضع متغير تمامًا. وكان عليها، بقبولها نموذجَ الحياة الحديثة، أن تتعامل مع واقع يعترف بالوجود المطلق للصورة. في المقابل ظلت فتاوى تحريم الصورة نافذة التأثير في المجتمعات العربية ذات الأغلبية المسلمة، وخاصة في فئة المتدينين.

فعلى سبيل المثال أثار النصب المقام في مدينة البصرة الذي يجسد شخصية الوالي العثماني مدحت باشا الذي حكم العراق بين عامي 1869 و1872 كثيرًا من اللغط، ليطلق مفتي بيروت عام 1910 فتوى تحرّم إقامة تماثيل للميتين «أن الاقتداء بالنموذج المصري لإضفاء الشرعية على مثل هذه المبادرة غير مبرر على الإطلاق، فحتى علماء مصر لم يرحبوا بهذه المبادرة، بل أمروا بإزالة «الصنم» القائم في ميدان الأزبكية بالقاهرة.»[9] ويقصد هنا النصب التذكاري الذي يجسد شخصية إبراهيم باشا.

أما سورية التي كانت تحت سيطرة الإمبراطورية العثمانية في تلك المدة، فقد خلت من النصب التذكارية، باستثناء الأعمال التي لا تحوي على معالم تشبيهية كالنصب الذي أقيم عام 1907 بمناسبة افتتاح خط التلغراف بين دمشق ومكة، والموجود في ساحة المرجة في دمشق، وهو من تصميم الفنان الإيطالي رايموندو دارنوكو. ومن ثم لم يعتد المجتمع السوري على حضور النصب التشخيصية في الفضاء العام إلا لوقت لاحق مقارنة بمصر التي كانت سباقة إلى الحداثة، حيث استحدث كلية الفنون الجميلة في القاهرة عام 1908، وشيدت فيها النصب على يد الفنانين المحليين في وقت مبكر، أمثال النحات محمود مختار الذي أبدع مجموعة من الأعمال النصبية مثل تمثال الزعيم الوطني سعد زغلول أو تمثال نهضة مصر وغيرها.

قد يكون النحت، وبشكل خاص الأعمال النصبية التشخيصية، أكثر الفنون الجميلة تعبيرًا عن تلك العلاقة المضطربة بين المجتمع المحافظ والتصوير. فعلى الرغم من أهمية التماثيل بوصفها أعمالًا ثلاثية الأبعاد غرضها الأساس إضافة الجمال على الفضاء العام إلا أنها كانت، وما زالت، غير مرحب بها بشكل عام بوصفها تحيل إلى فكرة «الصنم».

يبين الباحث المصري محمد عبد العزيز مرزوق في كتابه «الإسلام والفنون الجميلة» المطبوع في مصر

(9) المصدر نفسه، ص.83/82.

أواسط القرن الماضي على وضوح تشدد الفقهاء في تحريم النحت «يجمع علماء الدين الإسلامي على حرمة الصور المجسمة ما لم تكن صغيرة تتخذ لعبًا للأطفال، أو ناقصة الخلقة لا تستطيع أن تعيش إن قدّر ونفخت فيها الروح»[10]

ولطالما شجّع هذا الموقف المتشدد من النحت جمهور المتحمسين من الراديكاليين على ارتكاب جرائم التخريب بحق التماثيل. والأمثلة كثيرة على موضوعنا، وخاصة في المرحلة المعاصرة للأسف. لنتذكر حادثة تحطيم طالبان تمثالي بوذا في وادي باميان في أفغانستان عام 1998 أو تحطيم تمثال أبي علاء المعري في مسقط رأسه في معرة النعمان من قبل الفصائل الإسلامية المتشددة في إدلب قبل سنوات عدة، أو جرائم تنظيم داعش من تفجير ونهب وسرقة للإرث الثقافي سواء في العراق أو في سورية. فخلال سيطرته على مدينة تدمر عام 2015 دمر التنظيم المتشدد معبد بل، وتمثال أسد اللات، وغيرها من تماثيل الآلهة، إضافة إلى معبد بعل شمين، وقوس النصر وغيرها من الآثار، والحجة دائمًا هي مخالفة الشريعة الإسلامية.

لم يكن الدافع إلى تحطيم التماثيل فقهيًا على الدوام، فأحيانًا أفعال التخريب تكون تعبيرًا عن الاحتجاج والغضب. كتخريب نصب رموز السلطة المستبدة (صدام حسين في العراق وحافظ الأسد في سورية)

لقد شكلت هذه التماثيل النصبية، إضافة إلى صور «البورتريه»، أدوات السلطة الرمزية في السيطرة على الفضاء العام. لذلك كان من البدهي أن يقوم الشعب مع بداية الانتفاضة بتحطيمها في محاولة لاستعادة المكان/ الفضاء العام. في المقابل قامت السلطة الأمنية في سورية، بعد تكرار حوادث تحطيم صور وتماثيل «القائد المؤسس» باسترجاع ما سلم منها، خلال زمن الاحتجاجات الحاشدة، لتعيدها لاحقًا إلى أماكنها السابقة بعد إعادة بسط سيطرتها على المدن المنتفضة، لتعود صورة الاله/ الزعيم حاضرة بشكل جلي في الفضاء العام.

في المقابل لم تشهد الأعمال النحتية التزينية المتموضعة في الحدائق والساحات وفي بعد المدن والبلدات السورية أعمالًا تخريبية واضحة إلا ما ندر، بمثل حفر الأسماء أو الكتابة عليه... إلخ.. هذا النوع من التخريب يشير إلى نوع العلاقة بين الأفراد والفضاء العام كما أنه يحدث في المجتمعات كافة.

تكلمنا بإيجاز عن النحت بوصفه أحد أكثر فنون الصورة إشكالية، وعلاقته مع المجتمع والرقيب الديني. ولكن ماذا عن باقي فنون الصورة؟ وما موقف الرقيب الديني منها اليوم؟

في كتابها «هل توجد قضية صورة في الإسلام؟» تقول الباحثة السويسرية سيلفيا نايف أنه يمكننا اليوم تحديد موقفين تجاه العلاقة ما بين الفتوى الدينية والصورة: موقف صارم، يمثله أتباع التيار الوهابي الذي يرفض أي نوع من الصور، حتى التصوير الفوتوغرافي (يبدو أن تأثير هذه المواقف المتطرفة ضئيل للغاية، نظرًا لشعبية الصورة حتى في البلدان الأكثر تشددًا). وموقف أقل صرامةً، والذي يسمح بأنواع معينة من الصور مثل التصوير الفوتوغرافي، أو الرسم ثنائي الأبعاد أي اللوحات، ولكن ضمن شروط وقيود محددتين. في المقابل نجد رفضًا للتماثيل يكاد يجمع عليه أغلب رجال الدين اليوم، ما عدا تلك التي تحمل وظيفة تعليمية مثل التماثيل القديمة في المتحف.

قد تكون هذه الفتاوى واضحة، ولا تقبل القياس أو الاجتهاد عند بعض فئات المجتمع الأكثر محافظة. ولكن

(10) محمد عبد العزيز مرزوق، الإسلام والفنون الجميلة، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1944)، ص 18



يبقى الموقف العام تجاه فنون الصورة بصورة عامة إيجابي، ويدلل على ذلك انتعاش الفنون الجميلة والثقافة عمومًا في أزمنة محددة من تاريخ سورية الحديث.

فخلال سنوات الأربعينيات والخمسينيات والستينيات من القرن الماضي شهدت سورية تغييرات سياسية جذرية، من استقلال وانقلابات عسكرية، ومن ثم الوحدة مع مصر، ولاحقًا الانفصال عنها، مرورًا بسيطرة حزب البعث وحرب 67، وأخيرًا سيطرة حافظ الأسد على السلطة. بالتوازي شكلت هذه المدة منعطفًا أساسيًا في مسار حركة الفنون الجميلة، ليس فقط على مستوى تطورها المفاهيمي، ولكن أيضًا على مستوى علاقتها مع المجتمع. فتلك المدة شهدت ظهور الإذاعة والتلفزيون، وإحداث كلية الفنون الجميلة، وإيفاد الفنانين للدراسة في الخارج، وأيضا افتتاح صالات العرض من مثل صالة الفن الحديث العالمي، والتي يتحدث عنها الباحث عبد العزيز علون بوصفها نقطة تحول في المجتمع الثقافي السوري خلال حقبة الستينيات. فإلى جانب استضافتها معارضَ الفنانين المحلين والأجانب، كانت تقام فيها الندوات الفكرية والأدبية، ونظمت فيها مسابقة ملهمة الفنانين.



لوحة الحجيج للفنان توفيق طارق، عشرينيات القرن الماضي.

«كانت أروع السنين وأحفل أيام العطاء، وكانت أشد الأيام حزنًا صامتًا وترقبًا لما هو آت، وفرحًا لم هو مرتقب، ولكن الأسى كان أكبر. فالجرح أصاب أكبر طموحاتنا، وهدد آمال المستقبل، وحول الوحدة إلى انفصال. بدأت أيام عقد الستينات بالسنة الأخيرة من عقد الخمسينات، ففيها افتتح التلفزيون العربي السوري، وأصبح الحديث عن الأعمال التشكيلية صورًا بعد ان كان كلامًا، وفيها افتتحت صالة الفن الحديث العالمي وشرعت أبوابها لأول مرة، لآخر تطورات الحداثة، وربطت الإنتاج المحلي بالسوق العالمية (...) وتتقاطر الجماهير على شارع

29 أيار، عند موقف المحافظة في دمشق، ويصعدون عبر الدرج الأزرق الضيق أفواجًا أفواجًا، ويلتفون هناك حول لوحة تجريدية أو يتحلقون حول تمثال إسمنتي تعبيري. تصبح اللوحة والتمثال ملكًا للرواد ويحملونها في صدورهم. ويدافع المثقفون عن الاعمال الفنية بما لم يفعلوه من قبل. ويجدون أنفسهم في كل معرض جديد، ويحضرون الندوات الفنية..»(11)



فاتح المدرس، العشاء الأخير1964.

قد نلمس نبرة حماسة في كلام المؤرخ الراحل علّون وحنينًا للمناخ الثقافي في الستينيات، وهذا يعكس بالأحوال كافة تطور الحراك الثقافي والانفتاح أكثر على أشكال الحداثة كلها. ولكن يبقى ذلك النشاط محصورًا بطبقات محددة من المجتمع يشار إليها بالنخبة. وحتى مع الانتشار الواسع لاحقًا لصالات العرض سواء الخاصة أو العامة، أو استحداث معاهد الفنون ومراكز التدريب مثل مركز سهيل الأحدب في حماة، ومركز صبحي شعيب في حمص أو لاحقًا في بداية الألفية الثالثة استحداث كليات الفنون الجميلة في حلب والسويداء... إلخ. غير أن هذه المساعي كلها لم تأسس بالمعنى العميق لعلاقة واضحة بين الفنون الجميلة وطبقات المجتمع كافة. فالفرد العادي الذي تثقله هموم الحياة اليومية، والذي يسعى لكسب قوت يومه، لن يهتم بالذهاب إلى معرض أو ندوة ثقافية عن فنان سوري أو زيارة المتحف الوطني... إلخ. وبأفضل الأحوال، إذا توافر الوقت والقدرة المادية، فهو يفضل الذهاب الى السنيما أو المسرح الشعبي للترفيه.

وعلى الرغم من تطور حركة الفنون الجميلة في سورية إلا أن الرقابة كانت تتدخل من وقت الى آخر لتفرض بعض المحظورات، مثل استبعاد الموديل العاري في بداية الثمانينيات في كلية الفنون الجميلة. حيث لم يعد الموديل العاري معمولًا به في بداية الثمانينيات لا في مصر ولا في سورية، واستبدل به نموذج حي يرتدي الملابس. قرار

(11) عبد العزيز علون، منعطف الستينات في تاريخ الفن المعاصر في سوريا، (دمشق: بيت الثقافة، 2003) ص8،9.

المنع لم يكن إداريًا أو رسميًا، وإنما جاء من بعض الأساتذة «الفنانين» من داخل الكلية بحجة تقليص الميزانية المخصصة لحصة الموديل العاري، والذي يعد تمرينًا أساسيًا في تكوين المعرفة والخبرة الفنية. الحقيقة أن هؤلاء الفنانين الذين يُدينون بشكلٍ أو بآخر للموديل العاري حيث تمرنوا على رسمه في السابق، يَرون اليوم أن فكرة الموديل العاري جاءت مع تأسيس مدارس الفنون التي اعتمدت المناهج الأوروبية، وهي اليوم لم تعد تتناسب مع عادات مجتمعنا. ونتذكر في أثناء دراستنا في كلية الفنون الجميلة تعليق أحد أساتذة الرسم بأنه يجب أن نبحث عن هويتنا الفنية في تراثنا الإسلامي، وأنه يجب أن يكون لدينا منهاج تدريسي خاص ينسجم مع المنطقة ومع الفن الإسلامي والعربي القيّم. وأيضًا تعليق لعميد سابق في كلية الفنون في دمشق حين وصف ساخرًا قسم النحت في كلية الفنون الجميلة بأنه قسم «الأصنام".

تتعدى فكرة الرقيب شكل موظف الدولة الرسمي فأي شخص يستطيع في مجتمع محافظ أن يتقمص حالة الرقيب. مثلما حدث مع التشكيلي السوري أسعد عرابي الذي اضطر إلى طباعة كتابه المرافق لمعرضه (أقنعة الجسد، 2006)، والذي يصور جسد المرأة العاري بطريقة تعبيرية، في بيروت بعد أن رفضت طبعه إحدى دور الطباعة في دمشق، بحجة أن أعمال الفنان تحوي صورًا فاضحة.

المحور الثاني: الصورذات المرجعية الدينية في التجربة التشكيلية السورية المعاصرة

بقيت الصورة في أوروبا لمدة طويلة مرتبط بالكنيسة، وكانت المشاهد الغالبة في أعمال الفنانين تمثل المسيح كحامل لعذابات وآلام العالم. ولم يتحرر فعليًا الفن من سلطة الموضوع الديني إلا لوقت ليس بالبعيد. ومع ذلك بقيت التأثيرات الدينية حاضرة في أعمال الفنانين الحديثين والمعاصرين.

حيث بقي الفنان الغربي مخلصًا، بشكلٍ أو بآخر، لهذا الإرث الديني، ولكن بما يتناسب مع نظرته الشخصية، وهموم عصره، وليعبر عن مشكلات حياته اليومية. بمعنى آخر استبدل بموت المسيح «المقدس" الموت «العادي»، كما استبدل بالآلام العظيمة الآلام اليومية. فمشاهد الصلب في الأعمال الغربية الحديثة تأخذ قيمة مختلفة غير مرتبطة، بالضرورة، من حيث المضمون بالبعد الديني الإيماني.

وكنا قد بيّنا سابقًا كيف تطور مسار حضور الصورة في مجتمعنا العربي، وكيف اختلف الموقف الفقهي من قضية التصوير. فعلى الرغم من سلطة الرقيب الديني، وتأثيره العميق في المجتمع، غير أن هذه الرقابة لم تستطع أن تعرقل مسيرة تطور الفنون.

لقد سافر الفنانون في المنطقة العربية إلى الغرب في بدايات القرن الماضي، وتعلموا وتأثروا بالمحترفات والمدارس الغربية، ثم استحدثت معاهد وكليات الفنون في عدد من العواصم العربية، واستجلبت إضافة إلى الخبرات المحلية الخبرات الأجنبية، لتسهم في العملية التعليمية، وانتشرت ظاهرة المحترفات والجماعات الفنية، وأُنشئت صالات العرض والمتاحف في مشرق البلاد ومغربها. أسست هذه العوامل مجتمعة لتجربة تشكيلية عربية حديثة.

لا نستطيع أن نتحدث عن سمات جامعة لهذه التجربة، وإن تشابهت أوضاع نشأتها في بعض البلاد، فلكل محترف خصوصيته ومزاياه بل لكل فنان تجربته الفريدة، وإن تقاطعت مع تجارب غيره من الفنانين. لا نستطيع



أن نقيس أثر الموروث الديني في هذه التجربة المتشعبة والغنية، ولكننا نستطيع أن نلاحظ أن بعض الفنانين بحثوا في الموروث المحلي (ديني أو شعبي)، واستطاعوا أن يقدموا لوحة عربية معاصرة ذات مرجعية محلية.



لوحة البراق للفنان أسعد عرابي، 2019.

وقد حوت التجربة التشكيلية السورية الحديثة التي بدأت تتوضح معالمها في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، في بعض أعمال مبدعيها، تأثيرات واضحة تستمد مرجعيتها من ثقافة المنطقة، سواء من خلال التأثر بمفهوم الأيقونة المسيحية أو المنمنمة الإسلامية أو من خلال استحضار رموز وإشارات دينية، واستعادة بعض المشاهد دينية.

نستطيع أن نذكر من جيل الرواد الفنان توفيق طارق الذي كرس إلى جانب اهتمامه بموضوعة البورتريه والمناظر الطبيعية بعض الأعمال ذات المرجعية الدينية، كما في لوحة «الحجاج» التي تعود ربما لعشرينيات القرن الماضي. تصور اللوحة بأسلوب واقعي مشهد الحجاج في أثناء رحلتهم الى مكة، لأداء فريضة الحج. هناك عمل آخر لا يبتعد عن موضوعنا للفنان الرائد شريف أورفلي، يحمل عنوان «المصلون في بيت الله». يستحضر الموضوع الديني في أعمال عدد من جيل الستينيات كما في تجربة فاتح المدرس، حيث يظهر تأثير المشاهد الدينية المسيحية والإسلامية في لوحاته كما في مجموعة «أعمال العشاء الأخير» التي عالجها الفنان بأسلوبه المميز والمتأثر بشكل وآخر بالمنحوتات المدماكية والأيقونة السريانية والفنون الإسلامية الشعبية. وتظهر تأثيرات الأيقونة في بعض أعمال الفنان لؤي كيالي كما في لوحة «قبلة يهودا «عام 1974، حيث صورة المسيح تشبه إلى حد كبير وجه كيالي، بينما يهوذا الإسخريوطي، رمز الخيانة، يحاول تقبيله، وتظهر عليه ملامح الشر.



العشاء الأخير، للفنان إسماعيل الرفاعي، 2019

ويعد الفنان إلياس الزيات من الأمثلة البارزة أيضًا عن موضوعنا، وذلك لأن لوحاته ترتبط بالموروث الثقافي المحلي، وبشكل خاص الأيقونة، إضافة إلى كونه من الباحثين والمؤرخين القلائل في تاريخ هذا الفن، وليس فقط بالمعنى النظري، ولكن أيضًا على المستوى العملي، أي فن ترميم الأيقونة. تنوعت تجربة الزيات الكبيرة، ورسم موضوعات عدية بأسلوب تعبيري مميز.

الفنان أسعد عرابي أيضًا من الفنانين الذي تأثروا كثيرًا بالموروث المحلي، وخاصة المنمنمة الإسلامية ومسرح خيال الظل. وإضافة إلى كون الفنان صاحب تجربة خاصة ومميزة على مستوى اللوحة، فهو أيضًا باحث متخصص في جماليات الفنون الإسلامية. قد لا تظهر رموز مباشرة في لوحات عرابي، لأن همه الأساس بناء لوحة ذات مواصفات عالية على مستوى التشكيل، ولكن المتابع لتجربته يلاحظ كيف أن الفنان تأثر بالمفهوم الاسلامي في بناء لوحته. ولا ننسى حضور المفردات المستمدة من القصص الدينية والأساطير الشعبية المحلية، فيظهر البراق مثلًا في عمل حديث للفنان.

من الجيل الأحدث برزت تجارب مميزة استعارت مفرداتها من الموروث الديني المحلي، كما في تجربة الفنان إدوار شهدا الذي يستوحي من القصص والأساطير والأيقونات المحلية، مركزًا بشكل أساس على جسد الأنثى. تحمل أعماله التعبيرية بعدًا رمزيًا كما في لوحة بعنوان «سوريا 2011»، حيث يظهر جسد المسيح المصلوب دلالة على الإنسان السوري المعاصر.

تظهر مفردة الصليب مرارًا في أعمال عدة من الفنانين السورين كما في عمل نحت لماهر البارودي بداية الثمانينيات، حيث تتكدّس أجساد هزيلة لأطفال صغار داخل حدود الصليب. أراد الفنان أن يلفت الأنظار إلى المجاعات التي تحدث في أفريقيا وقتها.

من الفنانين أيضًا الذين استوحوا من المشاهد المسيحية في بعض تجاربهم، وعالجوها بطريقة معاصرة نذكر على سبيل المثال لا الحصر تجارب كل من الفنانين حمود شنتوت، وصفوان داحول، ونزار صابور الذي أعاد إنتاج الأيقونة المسيحية بطريقة مميزة. وأيضًا إسماعيل الرفاعي الذي تأثر بالموروث الديني المسيحي، واستطاع أن يحوله إلى موضوعة شخصية كما في عمله العشاء الأخير، حيث نشاهد كيف أن الفنان استبدل بصورة المسيح وتلاميذه البورتريه الشخصي للفنان بأسلوب واقعي تعبيري.

وتجربة الفنان بطرس المعري أيضًا الذي استقى واستعار من الأيقونة والفنون الشعبية المحلية بشكل أساس ليعبر عن حال المجتمع السوري المعاصر.

حضر تأثير التراجيديا السورية في أعمال الفنانين السوريين، ومنهم من رجع الى الموروث الديني ليدلل على عمق الألم. كما في عمل ليسوف عبدلكي يحمل اسم «القديس مار يوحنا فم الذهب مسجى في جامع الحسن في حي الميدان في دمشق»، وعمل نحت لفادي يازجي، منفذ عام 2012، ويحمل عنوان «رأس في صحن»، حيث يقترح الفنان، مثلما يشير العنوان، وضع الرأس المقطوع على صحن، مستحضرًا مشاهد الرأس المقطوع للقديس يوحنا المعمدان، المدفون بحسب الأسطورة في دمشق.



القديس مار يوحنا فم الذهب للفنان يوسف عبدلكي، 2013

من تجارب جيل الشباب الأصغر سنًا نذكر تجربة الفنان حسام بلان الذي تناول موضوع العشاء الأخير

بطريقة مميزة، حيث عالج الشخصيات بأسلوب تعبيري يحمل تأثير رسوم المنمنمات، وخاصة عند الواسطي. لم يقدم الفنان موضوعة العشاء الأخير كصورة مشهدية، وإنما توزعت الشخوص بشكل دائري حول الطاولة. ونذكر أيضًا تجربة الفنان إلياس أيوب الذي رسم بأسلوب تعبيري رمزي مجموعة من اللوحات حول موضوعة العشاء الأخير.



العشاء الأخير للفنان حسام بلان، 2016.

نلاحظ بعد هذا الاستعراض الموجز لبعض أعمال مجموعة من التشكيليين السوريين أن التأثيرات الدينية حاضرة في تجارب الفنانين السوريين من مختلف الأجيال، وقد تكون أقل حضورًا عند جيل الشباب. ويبدو أن مشاهد مثل الصلب والعشاء الأخير أكثر شيوعًا من غيرهما.



لوحة للفنان إلياس أيوب، 2019.

قدمنا في سردنا هذا بعض التجارب التي استطاعت أن تقدم رؤى معاصرة مستمدة من الموروث الديني المحلي، ولذلك لم نتطرق للأعمال الفنية المنفذة لصالح المرجعيات الدينية، وخاصة الأعمال التي تزين الكنائس من أيقونات وتماثيل، وهي كثيرة. ويبقى السؤال هل نستطيع أن نصنف هذه التجارب وغيرها بأنها استمرار لهذا التراث الغني للصورة في منطقتنا، وهل تؤسس هذه الأعمال لهوية بصرية محلية جديدة؟

صحيح أن تأثيرات الموروث المحلي سواء كانت دينية أو شعبية أو مستمدة من حضارات المنطقة القديمة حاضرة في تجارب الفنانين بشكل واضح، وخاصة عند الفنانين من الجيل القديم أو الجيل المخضرم، حيث كان سؤال إنتاج عمل فني حديث ذي هوية محلية سؤالًا ملحًا، وخاصة في زمن صعود الحركات القومية. فنلاحظ، على سبيل المثال لا الحصر، تجربة الفنان محمود حماد في خلق لوحة تشكيلية ترتكز في تكوينها على مفهوم فن الخط العربي أو تجربة فاتح المدرس، كما ذكرنا سابقًا، التي تأثرت بالمنحوتات المدماكية والأيقونة السريانية والفنون الإسلامية الشعبية أو تجربة النحات سعيد مخلوف الذي استقى بشكل كبير من الأسطورة السورية القديمة.

وإن كانت هذه التجارب قد تركت أثرها في الإنتاجات التشكيلية عند الأجيال اللاحقة، غير أن المقاربة اليوم مختلفة عن الماضي، ويبدو أن سؤال الهوية المحلية أصبح حاملًا لأبعاد جديدة ومختلفة، وخاصة عند جيل الشباب الذي يعيش أغلبه في المنفى بسبب التحول العنيف الذي شهدته سورية بعد الثورة والحرب. وعليه فإن

موضوعات من مثل العنف والهجرة أصبحت اليوم من الثيمات الواضحة التي ترسم ملمحًا أساسًا لهذه الهوية البصرية الجديدة أكثر من أي موضوعات أخرى، بغض النظر إن كان بعضها يعود إلى المورث الديني/ المحلي أم لا.

المصادر والمراجع

1. الحمد. مناف، «رؤية في موقف الإسلام من الفن التشكيلي»، مجلة قلمون، ع12، (2020).
2. د.م، إحياء الذاكرة التشكيلية في سورية، مختارات من مجموعة المتحف الوطني في دمشق من البدايات حتى ستينات القرن العشرين، (دمشق: الأمانة العامة لاحتفالية دمشق عاصمة الثقافة العربية 2008).
3. علون. عبد العزيز، منعطف الستينات في تاريخ الفن المعاصر في سوريا، (دمشق: بيت الثقافة، 2003).
4. عمران. محمد، صور الجسد المعذب في الفن التشكيلي السوري المعاصر، أبحاث لتعميق المعرفة، (بيروت: مؤسسة اتجاهات، 2015).
5. غومبرتش. إرنست، قصة الفن، عارف حديفة (مترجمًا)، (المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار،2016).
6. مرزوق. محمد عبد العزيز، الإسلام والفنون الجميلة، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، 1944)

بلغة أجنبية

Naef. Silvia, Y a-t-il une « question de l’image » en Islam ?, (Paris: Téraèdre, 2004).



تماثيل الكيتش في سورية

علامات الانتماء الديني وحدود الهوية الوطنية

عمار المأمون[1]

ملخص البحث

يتناول هذا البحث ظاهرة الكيتش-Kitsch متبنيًا تعريفات عدة في سبيل تجاوز الغموض المحيط بهذا المفهوم، إذ نرى أنه «أسلوب» و«منتَج أيديولوجي»، و«نظام إنتاج»، ويمكن رصده في سورية بعد عام 2011 بوصفه «علامة» تحيل إلى الظاهرة الدينية بشكلها الواسع والثقافة الوطنية الرسمية بصورة خاصة، فالكيتش يختزن هالة جمالية، وفي الوقت ذاته خصائص أيديولوجية، ما يجعل تمثال الكيتش أقرب إلى «غرض استخدامي» واستهلاكي منه إلى عمل فني.

نسعى في هذا البحث إلى رصد أشكال الكيتش سابقة الذكر، بوصفها أولًا نظام إنتاج كنسي، يرتبط بالظاهرة الدينية المسيحية في دمشق، وأشكال التعبير العلني عنها بشكل مادي، كما في التماثيل الدينية المنتشرة في دمشق القديمة، كذلك، نتتبع الكيتش بوصفه أسلوبًا يتبناه الفنان واعيًا أو غير واع لإبراز عناصر جمالية مختلف على قيمتها، هذا الاختلاف في الحالة السورية تحول إلى تهدد لـ«هوية» الجمهور و«وطنيته»، وهذا ما حاولنا رصده حين تناولنا "تمثالًا" للآلهة عشار نحت في دمشق ثم أزيل لاحقًا، ثم تناولنا الكيتش بوصفه ممثلًا عن الثقافة الوطنية الرسمية، وذلك في قراءتنا تمثالَ حذاء عسكري نصب في مدينة اللاذقية . المقاربات الثلاث السابقات تحاول أن ترصد الجماليات التي يتبناها الكيتش ودلالاتها الأيديولوجية في ظل الثقافة الوطنية الرسمية في سورية، إلى جانب علاقة الكيتش مع المتلقي، ذاك الذي يدعي أنه «يستهلك» ولا «يتذوق»، «ينفعل» ولا « يفكر»، في إثر تلقيه الكيتش المنتشر في الفضاء العام.

المقدمة المنهجية

إشكالية البحث

يحاول هذا البحث قراءة «الكيتش» بوصفه ظاهرة ثقافية وطنية في الحال السورية، ليشير إلى السياسات التي تحيط بإنتاجه وتلقيه واستعراضه علنًا، فالكيتش ظاهرة جمالية ذات خصائص سياسية وثقافية تظهر في الحال السورية بوصفها معيارًا للانتماء الوطني، وتعبيرًا علنيًا عنه، وما نحاول رصده هو علاقة الكيتش ومدلولاته الدينية وحمولته الأديولوجية مع الثقافة الوطنية والصراع على الهوية في سورية.

---

(1) عمار المأمون: صحافي وكاتب سوري.



أهمية البحث

1. رصد ظاهرة الكيتش في الفضاء العام وعلاقتها مع الثقافة الدينية والوطنية.
2. الإشارة إلى خصائص الكيتش بوصفه شكلًا من أشكال الهيمنة الأيديولوجية، وتمثيلًا جماليًا لها.
3. مساءلة جماليات الكيتش وعلاقاتها مع الثقافة السائدة.

أهداف البحث

1. الإضاءة على تاريخ الكيتش، ثم محاولة إيجاد نماذج عنه في الحالة السورية.
2. رصد العلاقة بين الصيغة الأيدلوجية للكيتش والنظام الثقافي الرسمي.
3. تجاوز أحكام «قبيح» و«جميل» المرتبطة بالعمل الفني، ومحاولة رصد الأثر الذي يولده الكيتش في إثر استهلاكه.

منهجية البحث

نحاول في هذا البحث تبني موقف نقدي من تماثيل الكيتش ينتمي إلى دراسات علم الجمال والدراسات الثقافية، وذلك عبر تحليل السياق الذي يظهر فيه الكيتش، وعلاقته مع الشروط الإنتاجية والسياسية، موظفين أدوات من النظرية النقدية والتذوق الجمالي ودراسات الأداء.

المقدمة

ضمن تسجيل منشور عام 2013 على منصة YOUTUBE، نشاهد أحد مقاتلي جبهة النصرة، بعد هجوم على كنيسة في إدلب - في رواية أخرى هجوم على منازل بعض المسيحيين في المنطق- يحمل تمثالًا تزيينيًا "منهوبًا"، ويحطمه، مرددًا وعيدًا وتهديدات تتلخص بأن الله هو الوحيد الذي سيعبد في أرض الشام، فمن وجه نظره، التمثال بين يديه ليس إلا صنمًا، ولا بد من تحطيمه اقتداء بالتقليد الإسلامي القائل بتحطيم الأصنام. وفي عام 2013 أيضًا، قطع جهاديون رأس تمثال المعري في معرة النعمان، بوصفه ربما كافرًا أو ملحدًا، والأهم أن العملية تمت ليلًا بعيدًا عن الأنظار، الأمر ذاته حصل عام 2013 في بلدة معلولا، حين دمّر الجهاديون تمثالًا ضخمًا لمريم العذراء.



تمثال العذراء الذي حطم في إدلب

على الطرف المقابل، قامت مؤسسة "ناجون" بحملة لإنجاز تمثال للمعري عام 2019، يبلغ طوله 3 أمتار و25 سم، ويبلغ وزنه أطنان عدة أنجزه الفنان السوري عاصم باشا. وأنجز النحات بهيج الخوري عام 2015 تمثالًا للعذراء يبلغ ارتفاعه 330 سم، ووزنه نحو150 كم، ورُفِع في بلدة معلولا في ريف دمشق ضمن احتفال مملوء بالرموز الوطنية الرسمية السورية، وذلك لاستبدال ذاك الذي دمره الجهاديون حين اجتاحوا البلدة.

يشمل الأمر أيضًا تماثيل حافظ الأسد الذي حطمها المتظاهرون في مختلف أنحاء سورية، ثم أعاد النظام إنجاز غيرها، وكأننا أمام معركة رمزية ومادية على الصروح، فإن كان التمثال يعبر عن القوة والثبات في الزمن، وتحيط به هالة فنية وقدسية، يأتي تدميره نفيًا لهذه القيمة والقوى التي جعلته يقف منتصبًا.

هذا التدمير والبناء، والأخذ والرد، يرتبط بقوة سياسية وعسكرية ومدنية، كل منها يحاول ترسيخ شكل رمزي لأيديولوجيا ما يؤمن بها، ويحاول التمثال تبنيها واستعراضها علنًا، خصوصًا أن هذه التماثيل تمتلك خصائص دينية، بصورة أدق، تمثل موقفًا من الظاهرة الدينية في سورية، وتتحرك بين الإسلام المتشدد الذي ينفي النحت والتماثيل بأشكالها كلها، والتدين المسيحي الذي يعتبر النحت جزءًا من تقليده الكنسي والديني والانتماء الوطني وقدسية «القائد الخالد».

لا قوانين تمنع النحت في سورية، لكن هناك أعراف وأخلاق عامة يتم الالتزام بها، ولا يحبذ تجاوزها، هذه المعايير مستمدة من الدين الإسلامي بصورة عامة، وتتجنب إثارة مشاعر ومعتقدات المسلمين في ما يخص التماثيل، في الوقت ذاته يرتبط الأمر أيضًا بالثقافات الفرعية وعلاقتها مع السلطة، وموقف الأخير منها.

المثير للاهتمام هو التمثال الأول، الذي لم ينجز أحد بديلًا منه، والمقصود هنا تمثال مريم العذراء، ذاك التزييني الذي يصنف كـ«كيتش» كما سنرى لاحقًا، إذ لم يسع أحد إلى أن يستبدل به آخر، كونه ينتج بكميات كبيرة Mass production، ويدخل ضمن نظام التزيين والطقوسية الدينية، من دون قيمة فنية وتاريخية ترتبط به وحده بوصفه غرضًا فريدًا ، فتحطيم هذا «التمثال» أثار المشاعر العاطفية والموقف الأيديولوجي لأنه يمس المعتقدات، لا لأن التمثال ذاته غرض يمتلك «قيمة فنية»، لذا لم تتحرك مؤسسات أو أفراد لإعادة إنتاجه أو استبداله، وكأن التمثال نفسه غرض مادي لا يثير الاهتمام، إذ لم يتم الحديث عن تاريخه أو أهميته، بل تحول إلى جزء من خطاب انتقاد ورفض للجماعات المتشددة التي تدمر «الرموز» الدينية، وتهين من يتبناها.

لا نحاول في هذا البحث النظر في العلاقة بين التدمير والبناء، سواء ذاك الذي قامت به التنظيمات المتشددة، أم النظام السوري أم المتظاهرون في سورية، أم أطياف المعارضة السورية، بل اهتمامنا يتركز على مفهوم «الكيتش» في السياق السوري الرسمي التابع للنظام السوري، خصوصًا التماثيل والمنحوتات بأحجامها المختلفة، وارتباطها بالظاهرة الدينية بأشكالها المختلفة، والخطاب السياسي، وطبيعة العلاقات التي تدور حولها، وعلاقتها مع الذوق العام، إلى جانب الإشارة إلى الجماليات التي يحتويها الكيتش، ودوره الرمزي والأيديولوجي في ظل الثقافة المهيمنة.

تحولات الكيتش والذوق الفني معرفةً

لا يوجد تعريف دقيق للكيتش-Kitsch، لغويًا، الكلمة ألمانية ظهرت في القرن التاسع عشر، وانتقلت نفسها

إلى لغات العالم كلها، وكأنها تلبية لحاجة جمالية ظهرت مع هيمنة الحداثة، وازدياد القدرة التقنية على استنساخ العمل الفني وإنتاجه بكميات كبيرة وثمن رخيص، ما جعل جزءًا من النتاج الفني يتحول إلى نموذج اقتصادي قائم على التصنيع بكميات كبيرة لإرضاء رغبات المستهلكين. ومن وجهة نظر فنية، لا يمكن القول إن الكيتش ليس فنًا، ولا حتى فنًا رديئًا، بل غرضًا تبادليًا ذا خصائص فنية، ومن وجهة نظر جمالية، الكيتش مملوء بالأيديولوجيا، ويخلق رد فعل من نوع ما، ومعرفة يكتسبها المتلقي في إثر استهلاكه الكيتش.

هذا الغموض ما زال قائمًا حتى الآن في الدراسات الأكاديمية، وكأن الكيتش صفة داخل أي عمل فني، يحاول الأخير نفيها عن ذاته، كونها تهدد قيمته الجمالية، إذ يمكن لأي عمل فني أن يتحول إلى كيتش، خصوصًا أن هذه الصفة لا ترتبط فقط بالمنتج الفني بل بالمستهلك والصانع أيضًا، ففي محاضرة ألقاها الألماني هيرمان بروش عام 1933 بعنوان «ملاحظات على مشكلة الكيتش» يناقش بروش الكيتش وعلاقته مع الحقبة الرومانسية والعمارة، ويشير في مقدمة المحاضرة، بعد اعتذاره، إلى أنه لا يحاول التفلسف، وأن الكيتش يمثل «حالة المغالطة-falsehood، التي تخاطب الشخص الذي يحتاجها... فهو (الكيتش) مرآة يتعرف فيها (المستهلك) على صورته المزيفة ما يدفعه للاعتراف بأكاذيبه»[2]، هذا الكلام القاسي ينسحب دومًا على الكيتش، خصوصًا مستهلكيه وصناعه، إذ يتابع بروش في المحاضرة مستخدمًا صفات كـ«مريع» و«قبيح»، و«انهيار من الكوني إلى الكيتش»، ويطرح سؤالًا «من هي الجماعة التي يمثلها الكيتش ؟».

نقرأ في كتاب «في المعاني الرئيسية للكيتش» أن الكلمة نشأت عام 1870 في دوائر الرسامين، وأصلها غير واضح، ومن معانيها « كنس الفضلات من الشارع»، أو «الفضلات» أو «البيع بثمن رخيص» أو «الهراء»[3]، ويختزل ميلان كونديرا ذلك في روايته «خفة الكائن التي لا تحتمل» بقوله إن الكيتش معناه «الخراء»[4].

نحن أمام كلمة غامضة، تارة تكون صفةً Adjective، وتارةً منتجًا product، وتارةً شخصًا subject، وأحيانًا حالة ذوقية état de gout ، ونقرأ عن بعض ملامح الكيتش في كتاب ضخم للألماني والتر بينجامين بعنوان «مشروع الأركيد-the arcade project "، وفيه يرى أن الكيتش يميع الحدود بين «العمل الفني والغرض الاستعمالي»، لكن المثير للاهتمام أنه يذكر بأن الكيتش « يولد إحساسًا بالدفء... الكيتش فن يضمن 100 بالمئة إحساسًا آنيا ومطلقًا بالتوافر والجهوزية للاستهلاك»[5]، ما يعني أن الكيتش يقدم رضًا وإشباعًا آنيًا من دون أي جهد عقلي، ومن دون حاجة إلى مسافة نقدية بين المتلقي و«الغرض»، هناك تطابق بين ما نريد وما نراه أمامنا، فلا صعوبة في تأويل الكيتش، هو واضح وصريح ومتوافر وقادر على الإجابة عن التساؤلات كافة بمجرد النظر إليه، ويؤكد بينجامين أيضًا القيمة «العاطفية» للكيتش، ويمكن أن نضيف أن تماثيل الكيتش تمتلك خاصية يمكن وصفها بـ«الإزاحة الغروتيسكية»، تلك التي تعيد تكوين أحجام الخصائص الداخلية للعمل، وتتلاعب بالقياسات لخلق هالة أيدلوجية ومعالم واضحة لا تقبل الجدل.

لا يمكن وضع تعريف واضح للكيتش، لكن يمكن رصد الشروط التي يظهر ضمنها، والتي ترتبط بالإنتاج والتلقي، وطبيعة الجماليات التي يختزنها، و يمكن القول إن هناك ثلاث زوايا للنظر إليه: 1. هو منتج استهلاكي

(2) Gilo Dorfles, Kitsch: the world of bad taste, 1ed, (UK: studio Vista Limited,1969), P49.

(3) Winfried Menninghaus,. Walter Benjamin and the Architecture of Modernity, (Australia: re. press, 2009), p39.

(4) Milan Kundera, The Unbearable Lightness of Being, (USA: Harper Perennial,1984), p 248.

(5) Walter Benjamin, The arcades project. (USA: Harvard University Press, 1999), p395.



يحقق قيمة أيديولوجية وجمالية ورضا آنيًا "التماثيل الدينية المسيحية، نسخ تماثيل فينوس، تماثيل الرموز والقادة وغيرها.."، 2. هو أسلوب يتبعه الفنان، يتبنى ضمنه الأنماط السائدة، ويعيد إنتاجها من دون مسافة نقدية سواء ساخرة أم جدية، أو 3. صورة عن السلطة التي لم تعد تمتلك أدوات للتفسير و إبراز قوتها، فتتبنى ما يسمى «جماليات الكذب»، أو بحسب ما يصفها أومبيرتو إيكو مقتبسًا عن لسان عالم اللاهوت R. Egenter، «رجل الكيتش أبو الأكاذيب، يستخدم الكيتش ليغرب الجماهير على كل مفاهيم الخلاص، كونه أشد قوة وقدرة سحرية على المواساة»(6).

لا بد من الإشارة أننا حين نتحدث عن «الذوق»، و«التذوق» نتبنى مقاربة الإيطالي جورجيو أغمبين، فالذوق عملية عقلية ناتجة عن الخبرة الجمالية التي تحوي معارف تدعي «الحقيقة»، فالتذوق ينتج عنه لذة وسعادة، هذه المعرفة تنتج عن «المرئي»، في حين تلك التي تقدمها العلوم تنتج عن اللامرئي، وهنا -بحسب تعبير أغيمبين- يبدو الذوق كـ "معرفة لا تعرف، لكن يتمتع بها، هي متعة تخلق المعرفة"(7)، هذا التعريف الغامض في حال طبقناه على الكيتش يظهر الأخير بوصفه «مرئيًا» أي يمكن إبصاره و"تذوقه"، ما ينتج معرفة، بسبب خصوصية الكيتش يمكن إدراك تاريخها ومعناها خصوصًا في سياق الثقافة الوطنية في سورية، أما "المتعة" الناتجة عنه أو رد الفعل العاطفي، فبدأ بالفني المرتبط بالشكل "التمثال مثلًا وخصائصه"، وتنتهي بالسياسي وحقائقه اللامرئية، تلك التي يمكن وصفها بالأيديولوجية التي يمكن تفسيرها وفهم رد الفعل عليها الذي تم «التدرب» عليه كما سنرى لاحقًا في الحال السورية.

الكيتش المسيحي: الصراع اللامرئي على الحدود

عام 2015 في دمشق تغير الاسم الرسمي لحديقة القشلة الموجودة في دمشق القديمة، وأصبح اسمها الرسمي «حديقة شهداء السريان»، وذلك بقرار من محافظة دمشق، وشُيّد نصب تذكاري بهذه المناسبة، وفي العام ذاته، وضمن إحياء ذكرى مجزرة الأرمن، أطلقت محافظة دمشق على الساحة الواقعة عند قوس باب شرقي في دمشق اسم «ساحة شهداء الإبادة الأرمنية».

هذه الأفعال الرسمية والرمزية ترتبط بهوية المكان «المسيحية»، هذه الهوية التي شعرت بتهديد في ظل هجرة السكان خارج سورية، وسياسات التوطين التي اتبعها النظام السوري في تعامله مع حلفائه من القوات الأجنبية، ضمن ما يسمى «الهندسة الديموغرافية»، والتي لا يمكن رصدها بصورة رسمية، كون عمليات البيع والشراء المتعلقة بالعقارات مثلًا في دمشق القديمة ليست علنية، لكن يمكن تلمس بعض الخلافات والتذمر ضمن بعض الأخبار المتداولة عن المنطقة، والتي ترتبط بممارسة الطقوس الشيعية و انتشار الرموز في المنطقة الدينية في المنطقة، والتي أيضًا لا يمكن التعويل عليها بدقة كونها تفتقد للأرقام والإحصاءات، ومن هم بدقة من يمارسون هذه الطقوس، أما في ما يخص تغير طبيعة الفضاء العام في المنطقة «افتتاح المطاعم الجديدة والبارات والنشاط الترفيهي» فهو لا يمت لبحثنا بصلة مباشرة.

ما نحاول القيام به هو رصد التماثيل الدينية المسيحية «الكيتش» في المنطقة، وطبيعة توزعها، وعلاقتها

(6) Umberto Eco, The Open Work. trans. Anna Cancogni. (UK: Cambridge ,Mass, 1989), P185

(7) Giorgio Agamben, Taste. (India: Seagull Books, 2017). P22



بالاختلافات الطائفية والدينية، لذلك قمنا بالتعاون مع الخبير السوري «أ. و» للعمل على الأرض، إذ قام بجولة في الحي، والتقط صورًا للتماثيل الموجودة علنًا، لمعرفة توزع هذه التماثيل، والشروط المحيطة بظهورها، وطبيعة التقسيم السكاني المرتبط بها، إن كان موجودًا. وأجرى الخبير مقابلة مع السيد «س» الذي يعمل بكل ما يتعلق بمستلزمات الكنيسة من التماثيل المسيحية المتنوعة الأشكال والأحجام التي يمكن مشاهدتها في أسواق دمشق القديمة، وهدف المقابلة هو التعرف إلى شكل الإنتاج والجماليات المتبناة في هذه التماثيل.



تمثال العذراء في حارة القصبة-دمشق القديمة

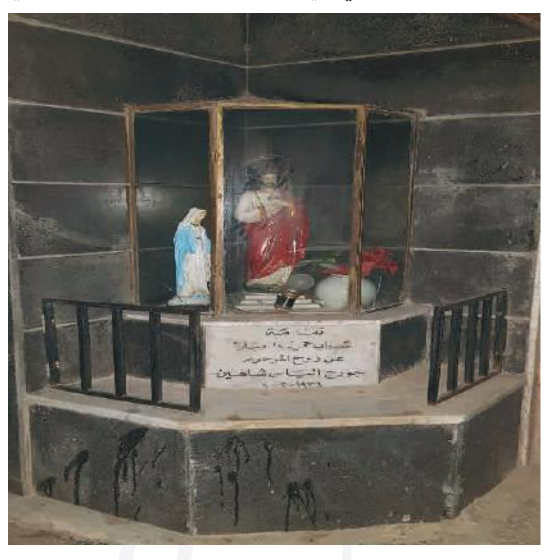
تنتشر هذه التماثيل الكيتش بين المؤمنين بالديانة المسيحية، ويمكن وصف هذه «الأغراض التزيينية» بأنها نسخ مصبوبة لأعمال «فنية» لا يمكن تتبع أصلها بصورة دقيقة، وتستخدم بصورة طقوسية، أو بحسب ما تسميها الباحثة الأميركية كولين ماكدانيال[8] «المسيحية المادية»، والمقصود بها مجموعة السلع والمنتجات التي يستهلكها «المؤمنون» تستخدم لأغراض طقوسية وتزيينيه، من مثل تماثيل يسوع ومريم العذراء والقديسين، والتي في الحال السورية توزع في المناسبات الدينية، بمثل العمادة والأربعينية اللاحقة على وفاة أحدهم أو تنصب في الحارات والشوارع، وما يجب الإشارة إليه أن «س» يؤكد أن (هذه التماثيل ليست أصناما)، فضلًا على أنها رخيصة الثمن 500 إلى 2000 ليرة سورية بحسب سعر السوق الحالي- أي من 1دولار إلى 3 دولارات- وهدفها (عاطفي فقط) و(للذكرى)، أي تستخدم لتذكر الناس بالعذراء أو يسوع.

هذه المنتجات في الحال السورية تشكل نموذجًا اقتصاديًا يختلف عن الكيتش بمفهومه الرأسمالي

(8) Colleen McDannell, Material Christianity: Religion and popular culture in America. (USA: Yale University Press, 1995), P4-6



والبرجوازي، لكنها تمتلك خصائصه الفنية والنفسية. أما الكنيسة[9] فهي من تحدد الكمية وطبيعة التماثيل المطلوبة، وتصنعها ورشات موجودة في ريف دمشق، تصب مادة «الريزين».



تمثالان ليسوع والعذراء في حارة العبارة-دمشق القديمة

ما يثير الاهتمام أن هذه المهنة بحسب «س» لا تخضع للعرض والطلب، أي "لم يتغير استهلاكها منذ سنوات طويلة"، لكن المثير للاهتمام أن "العاملين في هذه المهنة لا يصنفون كحرفيين، بل محلات تبيع ما هو مصبوب ومستنسخ".

هذه التماثيل نسخ من نماذج موجودة مسبقًا، ترتبط بأحداث ومعجزات كنسية حدثت في الغرب، أي لا دلالة على ما هو سوري أو محلي، وفي أثناء الحديث معه يبدو أن «س» يعمل من دون أي ارتجالات شخصية حتى على مستوى التصاميم، لكنه يشير إلى أن هناك بعض التماثيل التي تستورد من لبنان لكنها قليلة جدًا، ويبرر ذلك بأن ثمنها مرتفع، في حين إن هناك في محلات أخرى بحسب ملاحظاته تحوي تماثيل صينية المنشأ، لكن في الحالتين كلتيهما نحن أمام منتجات شعبية، استهلاكية، متطابقة ، تخدم وظيفة «استعمالية»، لا تدعي أنها فن، بل غرض طقوسي يرتبط بالانتماء إلى أيديولوجيا محددة، تتفعل وظيفته عبر استهلاكه واستعراضه.

يؤكد «س» في المقابلة معه أنه التماثيل هذه ليست (أصنامًا)، ويستخدم هذا اللفظ بدقة، ويؤكد أنها ليست للعبادة، ويشرح ذلك بقوله إنها ذات وظيفة «عاطفية»، وهذا ما يحيلنا مباشرة إلى الكيتش فـ«قيمة» هذه التماثيل ترتبط بنظام استهلاكها والأيديولوجيا التي تمثلها، لا الصنعة والمهارة المرتبطة بها -إن وجدت- خصوصًا أن «الفنان» لا دور له في صناعتها، وحتى الصانع منفي من الاعتراف الفني الرسمي والمؤسساتي، التماثيل نسخ عن نماذج جاهزة، نسخ غير «مثالية» وغير «أصيلة»، تختزل إلى غرض يمكن شراؤه، وهذا

(9) يشير (س) إلى أن هناك من يعمل في هذه المهنة من غير المسيحيين، بحسب قوله، ووصفهم «س» بأنهم تجار، لا يهمهم معنى وقيمة ما يصنعونه، بل ما يهمهم هو الربح من دون الأخذ بالحسبان القيمة الدينية المرتبطة بهذه المنتجات.

لا ينفي القيمة الدينية، لكن في هذه الحالة يتحول التذوق إلى عملية ترتبط بالحس الذي يولده اقتناء/ استهلاك التمثال، خصوصًا في السياق السوري، فالاستعراض العلني لهذه التماثيل في الحارات، ووضعها أمام «الجميع» مؤمنين أو غير مؤمنين، يرتبط بمعالم المكان التاريخية.



حارة الدير- دمشق القديمة

ما يهمنا في هذه التماثل هو انتشارها الجغرافي داخل دمشق القديمة، وتوزعها في المناطق التي أشرنا إلى أن هويتها تهدد، ويحاول سكانها المحافظة على انتمائهم إلى المكان، وكأن المنطقة ترسم حدودها بصورة غير مباشرة، هذه الحدود تترافق مع طقوس دينية علنية شيعية، وممارسات يقول بعضهم إنها «تهدد هوية المكان»، هذه الهوية التي لا تتجلى فقط في انتشار الكنائس، بل تمتد إلى المستوى الشعبي الذي يتذمر من انتشار العبارات الدينية والصور الشيعية في المكان.

نفترض إذًا أننا أمام صراع على الفضاء العام، وشكلين بصريين تزينيين يرسمان هوية المكان، كل منهما يحمل قيمًا أيديولوجية، لا ترتبط بالقيم الجمالية للمنتجات «الاستعمالية» بل بانتشارها وطبيعة توزعها، هذا التجلي البصري للصراع لا يثير الشبهات، بصورة أدق، يتقنع بالطقوسية لتحديد الانتماء الوطني والهوياتي، وهذه إحدى خصائص استهلاك الكيتش، هناك خسارة للقيمة النقدية على حساب التزيين ورسم الملامح العامة، وهذا ما يمكن تتبعه بدقة في ملحق البحث في ملاحظات الخبير.

هذه الاستنتاجات لا يمكن حسمها بدقة، خصوصًا أن «س» كان شديد التنبه حين سؤاله عن هذه الأمور بل حدد بوضوح أن «دمشق القديمة مزيج منذ زمن طويل»، لكن بنينا هذه الفرضيات بناء على الملاحظات الآتية:

1. التماثيل الموجودة في العلن كافة مسيجة من قبل 2011، ومن الصعب الوصول إليها لتخريبها، وهي موضوعة من قبل أصحاب المنازل، وعلى الرغم من أن بعضها يعود إلى

عام 2001، إلا أن بعضًا منها خرب، ولم يُرمَّم، كذاك الموجود في حارة الدير.

2. عدد المحلات التي كانت تبيع هذه التماثيل أغلقت أو تحولت إلى مهن أخرى.

3. أشار «س» إلى أن المستهلك الأكبر لهذه المنتجات هو الكنائس، في حين إن المارة والسواح لا يشكلون النسبة الأكبر، إذ يشترون المسابح والتماثيل الصغيرة، أما التماثيل التي توضع في العلن، وترتبط بأحداث من الفضاء الخاص «وفاة أحدهم، أربعينية...“ فلا يمكن حسم سبب وضعها، سواء كان أيديولوجيًا أو جنائزيًا.

لا تعكس هذه التماثيل هالة قوة، أو «عظمة» أو حتى ما هو «سمو-Sublime“، كونها لا تسعى إلى الإتقان، ولا تراهن على الحجم، هي أقرب إلى أغراض تذكارية شديدة الشخصية، في الوقت ذاته ترتبط بتاريخ المكان، والانتماء إلى الحكاية المسيحية الكبرى، فكثير من التماثيل بحسب «س» لها «أصول» أو نماذج أصلية ترتبط بحدث ما يشرح المعجزة أو القصة، إذ نرى تماثيل تحاكي أعمال «عذراء الكرة الأرضية- فرنسا، سيدة لورد- فرنسا، سيدة فاطمة- البرتغال...»(10).

والكنيسة هي التي ترعى هذه الصناعة، ما يحولها إلى مهمة طقوسية وأيديولوجية، لا تتجاوز الانتماء الوطني، مع الاحترام الكامل في الوقت ذاته لتاريخ المسيحية الضارب في القدم.

تمثال عشتار: العري الوطني ومغامرة المتسلل الليلي

انتشرت عام 2019 موجة جدل مهولة على مواقع التواصل الاجتماعي ضمن السياق السوري، سبب الجدل منحوتة لعشتار نفذت على شجرة في دمشق، مقابل بناء جامعة دمشق القديم، قبل الخوض في التفاصيل، لا بد من الإشارة إلى الشروط المحيطة بظهور هذا التمثال، والسياسات من خلفه.

التمثال كان جزءًا من خطاب عام، ربما كان مقصودًا، هذا الخطاب يرتبط بالتحرر الديني، والانعتاق من «الأخلاق الملتزمة» السياسة التي حاباها النظام السوري، وروج لها في منتجاته الرسمية في رد فعل على التشدد الديني الذي شهدته سورية، هذا الخطاب تبناه بعض الفنانين، مثل الفنان يوسف عبدلكي، الذي أنجز عام 2017 معرضًا لـ«عارضات عاريات». أثار المعرض جدلًا سياسًا أكثر منه فنيًا، لكن كان رد الفنان على منتقديه في مقال في صحيفة ”القدس العربي“ بأنه يبحث عن الجمال في الحرب والموت والتشدد الإسلامي(11)، ولماذا رسم العري، فالجواب كان محاضرة سياسية انتهت بقوله «هروبًا من مناخ الموت، وروائح الموت، وعفونة الموت، إلى ما هو باق لدى البشر... الجمال»، لن نعلق على كلام عبدلكي ولا السياسات

(10) عذراء الكرة الأرضية- notre dame de medaille miraculeuse: وهو تمثال يحيل إلى ظهور مريم العذراء للقديسة كاثرين لابورية في فرنسا عام 1830.

سيدتنا لورد - Notre Dame de Lourdes: وهو تمثال يحيل إلى ظهور مريم العذراء حول مدينة لورد في فرنسا مرات عدة.

سيدتنا فاطمة- Notre-Dame de Fátima: تمثال يشير إلى ظهور مريم العذراء أمام الأطفال في قرية فاطمة في البرتغال خلال عام 1917.

(11) يوسف عبدلكي،«بعد سجالات حادة حول معرضه الأخير في دمشق: يوسف عبدلكي: وما بدلوا تبديلا»، القدس العربي، (2017/1/16).

https://cutt.us/gOth4



وراءه لكن ما يثير الاهتمام هو العوامل الذي أظهرت العاري الذي يثير الجدل لدى بعضهم[12]، هي «العنف السياسي، التشدد الديني، الهرب، الجمال» بحسب رد عبدلكي.

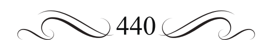
أما منحوتة «تمثال عشتار» فهي جزء من مشروع «تحت سماء دمشق» المشرف عليه الفنان موفق مخول الذي سبق له أن أشرف بالتعاون مع عدد من الطلاب في كلية الفنون الجميلة على إنجاز عدد من المشروعات التزيينية في العاصمة دمشق «جدار مدرسة دار السلام، جسر الرئيس، جدار مدرسة في حي المزة»، كلها مشروعات خالية من أي بعد سياسي، تهتم بتحسين شكل العاصمة، وإكسابها هوية بصرية جديدة، ووصفها كثيرون بأنها «قبيحة».

نستخدم كلمات من مثل قبيحة وبشعة، لا بوصفها معايير جمالية، بل رد فعل أولي انفعالي وعاطفي على الأعمال الفنية، رد فعل استهلاكي وسريع، وآني الظهور، وهنا يظهر مفهوم الكيتش مرة أخرى بوصفه أسلوبًا يتبعه الفنان، وموقفًا من العمل الفني وخصائصه، وهنا نعود إلى «المنحوتة» المذكورة التي أنجزها مجموعة من الطلاب، تحت إشراف مخول، وانتهى الأمر "بإزالة الجزء العاري منها"، بل صدور قرار رسمي بإزالة التمثال، والتبرير كان: «مراعاةً للمعتقدات الدينية لدى البعض واحترامًا للفكر المختلف بين الشعب»[13].

المنحوتة التي استنسخها أو أعاد إنتاجها الطلاب تعود بالأصل لـ«روليف ملكة الليل»، لن نناقش تاريخها الوثني أو مكوناتها البصرية، بل ما يهمنا هو الحجم، فالأصلية تبلغ أبعادها الآتي: "الطول: 50 سم، العرض، 37 سم، السماكة، 4.8سم" في حين إن المنحوتة في دمشق يبلغ طولها أمتار عدة، كما يتضح من الصور، والأهم أنها بلا ملامح واضحة، هي تقارب «الشكل العام» للمنحوتة الأصلية، لا تفاصيل أو غنى بصري، مجرد نسخة «رديئة» عن الأصل، لا تدعي الإتقان، بل وكأنها تراهن على العيوب.

(12) الجدل المثار كان سببه اتهام عبدلكي بالتطبيع مع النظام، واستفادة الأخير من اسمه فنانًا لتلميع صورته.

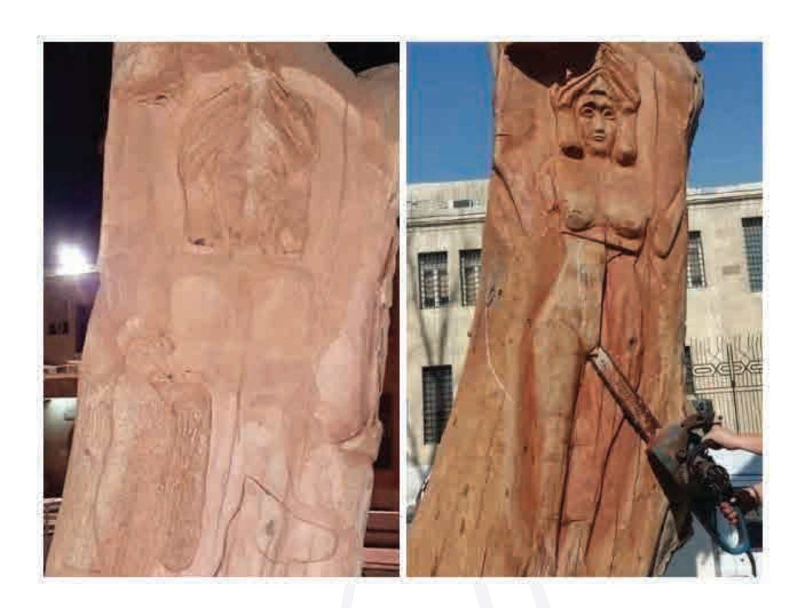
(13) د.م، «الحكومة تسترد الحياء المخدوش وتزيل "عشتار" العارية (طب كنتوا غطوها)»، سناك سوري، (2019/11/9) https://cutt.us/QVsmP





روليف ملكة لليل النسخة الأصلية - المتحف البريطاني

ردود الأفعال تجاه المنحوتة ارتبطت بالعري، وجاء الرد الرسمي بوصفه تلبية للقيم الأخلاقية الدينية، وانتقاد التشدد، وعدم فهم بعضهم تاريخ «سورية»، وكيف أن المنحوتة معيبة، وغيرها من ردود الأفعال المرتبطة بـ«الحياء العام»، وهذا يحيلنا إلى ما يتشابه مع رد عبدلكي، إذ قال «سوريون فقط هم من كانوا في افتتاح المعرض، ولم يكن هناك .كما تصور أحد الأصدقاء .روس يملأون القاعة، ما أعرفه أن الروس جاؤوا ليقودوا الطائرات الحربية، لا ليزوروا المعارض، لو جاء إلى الافتتاح أجانب لرحبت بهم كما يرحب أي فنان بأي زائر، ولكن لم يكن هناك إلا سوريون، وسوريون فقط. اختلفوا معنا، ولكن دعونا نفرح بدقتكم وليس بالخيال السارح على هواه.»، وهنا تظهر نزعة وطنية ما، «السوريون الحقيقيون» فقط هم من يقدرون قيمة الفن وجمالياته، عري أو غيره، هناك فئة تحاول إخفاء تاريخ سورية وتجلياته العلنية، وتطمس معالمه بحجج الحياء، هناك نزعة وطنية ارتبطت بتمثيلات العري الواضح سواء المعاصر أم التاريخي، بوصفه شكل سورية الحضاري، لا ذاك الذي يمثله المتشددون أو المحافظون.



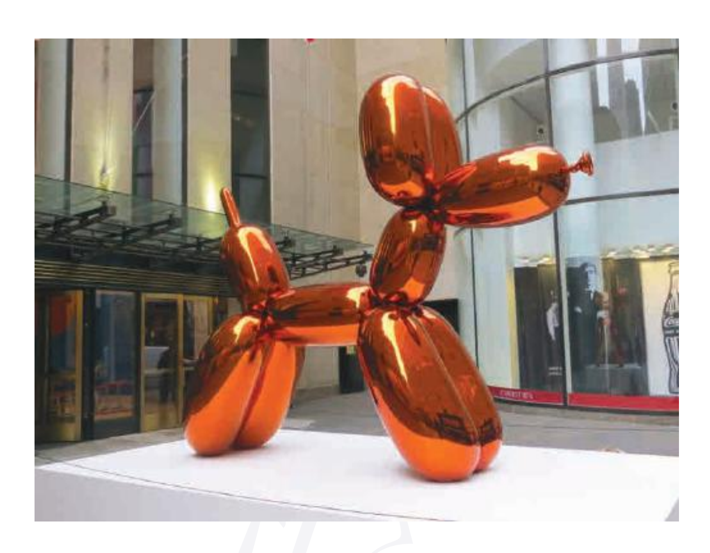
تمثال عشتار في دمشق في أثناء الإزالة وبعدها

لكن، والمثير للاهتمام هو قلة الانتقادات التي وجهت لصنعة المنحوتة نفسها، لأسلوب تشكيلها وتكوينها، ما يعيدنا إلى الكيتش، بوصفه أسلوبًا يولد رد فعل آني، رد الفعل هذا لا يرتبط بـ«الذوق»، بل بالأيديولوجيا والعاطفة المفرطة، وهذا ما نجحت به المنحوتة عبر تبني صناعها هذا الأسلوب الذي لا يسعى إلى الكمال والمطابقة مع الأصل، بل يراهن على العيوب الواضحة والمفضوحة، ورد الفعل العاطفي هنا يرتبط بالذوق على سبيل الافتراض لا بالأيديولوجيا فقط، كون القسم العاري أزيل منها.

لم هذا العنف تجاه أسلوب الكيتش الذي أدى إلى إعادة تشكيل المنحوتة، بل إزالتها ؟، يمكن القول إن الأمر يرتبط بالحجم، بالصيغة الكاريكاتورية المضخمة التي قدمت بها المنحوتة، نحن أمام صرح لنسخة رديئة التقليد، لا مسافة نقدية عن العمل الأصلي، أي ليست «بارودي»[14]، ولا «باستيش»[15]، بل نسخة غير متقنة بحجم مهول بالمقارن مع الأصل، وهذا ربما ما حرك الغضب تجاهها، والرغبة بإزالتها، الأمر مشابه ولو بصورة بعيدة لردود الأفعال المرتبطة ببعض أعمال الفنان البريطاني جيف كونز، فالأخير يضاعف أحجام ما هو «لطيف» و«Cute» و«كيتش» مثيرًا الجدل حول طبيعة القطاع الفني، وما يحتفي به، لكن الاختلاف، أنه يسعى للإتقان، كما في حالة منحوتة "الكلب"، بعكس منحوتة عشتار التي تراهن على العيوب وعدم الإتقان، أي إنها ببساطة فشلت في قيمتها كزينة، بسبب صنعتها، لكنها كيتش بامتياز لتوليدها رد فعل عاطفي مباشر، انتهى بالرغبة بالتخلص منها كأي سلعة يمكن رميها في حال لم تلبِ المطلوب منها.

(14) المقصود بها المحاكاة الساخرة وهي أسلوب فني يقوم على إعادة إنتاج عمل ما مع السخرية من مكوناته الفنية.

(15) المقصود بها الاحتفاء، وهو أسلوب فني يقوم على إعادة إنتاج عمل ما مع المحافظة على مكوناته الفنية، والاعتراف بسلطتها وتكوينها الجمالي.



واحدة من نسخ تمثال الكلب لجيف كونز

تم تجاهل ما هو جمالي بالمنحوتة ودارت المناقشة حول بالعري، لا الصنعة الفنية، وبحسب مخول نفسه، تظهر الخاصية الأيديولوجية للعمل، إذ يصرح: « ما حصل خلط بين تاريخ سورية وبين الإغراء، وقصور على فهم المغزى من الفن. من أثارتهم المنحوتة هم قلة لكنهم تمكنوا من فرض وجهة نظرهم علينا، ولا يمكننا تحديهم، لأنه سبق لأمثالهم الاعتراض على لوحات طرقية بحجة أنها «حرام»... ولدى تجاهلنا لأصواتهم حطموها في جنح الظلام... لذا كان علينا أن نختار الحل الأسلم ونزيل الجزء العاري من المنحوتة لنحافظ عليها».

لا يوجد أي تعليق على الصنعة المرتبطة بالمنحوتة، بل إدانة لجهل جماهيري بالتاريخ الوطني الذي قوبل برد فعل ديني، وكأن المنحوتة الكيتش علامة فاصلة بين التاريخ الوطني الذي يحتفي بالانفتاح والتنوع الديني، والثقافة الشعبوية المغرقة في التخلف، وهنا تظهر المقارنة، إالكيوت" العملاق يجذب الناس بجمالياته الـ«Sublim»، ويثير التعاطف الآني والشعور بالود والرغبة باللمس، أما الكيتش بحجم كبير فيحرك الكراهية والغضب والرغبة بالتحطيم، أي كلاهما يولد رد فعل عاطفي بحت، خصوصًا عشتار، المعروضة في مكان عام عرضةً لنظرات الجميع وأيديهم.

و هنا يظهر الحجم مرة أخرى أسلوبًا مستفزًا، في الوقت ذاته يشد الانتباه مناديًا برد فعل ما، الحجم هنا يضاعف الخصائص الشكلية من مثل "عدم الاتقان، السطح غير المتقن، عدم التناسق..." تلك التي تشكل الكيتش بحجمه الصغير تميزه، لكن حين تضخيمه يتحول إلى جزء جوهري من العمل الفني يقضي على قيمة الأصل أو النسخة الأصلية صغيرة الحجم في حالنا هذه.

نلاحظ أن المنحوتة من عمل «فنان» أو «فنانين» عدة، أي هناك تصور مسبق لها، ما يعني أن الكيتش يتجلى ضمن خصائص أسلوبية، وهنا نستعيد نص لودفيج جيز يقارن فيه رجل الكيتش بالسائح، ويفترض

أن رجل الكيتش « هو الذي يحاول أن يصل المنطقة التي يقرر فيها ما هو فن وما هو كيتش»[16] والمقارنة مع السائح ترتبط بأن الأخير مرروه آني وعلاقته مع العمل الفني موقتة ، وفي ما يخص الكيتش، هو واحد من أهم المستهلكين، يجمع ما يذكره بالمكان، من دون الاهتمام الدقيق بالخصائص الفعلية للغرض الذي يشتريه او يتلقاه، هو يبحث عن أثر سريع وتجربة معرفية ترتبط به شخصيًا، من ثم جمهور الغاضبين من المارة في الشارع أو مشاهدي الصورة على وسائل التواصل الاجتماعي، والمنتقدين لمنحوتة عشتار لم يجدو فيها سوى «القبيح» و«الفاحش»، وهي الخصائص الأسلوبية المضخمة التي وقعت أعين المارة عليها، من ثم نفي فورًا مفهوم «الجمال» على حساب الأخلاق التي تنتمي للمعرفة، المعرفة الراسخة والمتداولة، والتي عادة يمثلها الكيتش، والتي يمكن للجميع امتلاكها حرفيًا ومجازيًا، لكن في حالة المنحوتة، المعرفة الراسخة أو القيم التي يدعي من أنجز المنحوتة مختلف عليها، سواء دينيًا أم أخلاقيًا، وهنا يظهر وللمفارقة، «الذواقة» أو «L'homme de gout" الذي يتطابق في هذه الحالة مع رجل الكيتش القادر على تحويل أي شيء إلى كيتش، عبر رد فعله وذوقه، بصورة أدق قادر على رسم الحد بين «الجميل» و«القبيح»، فرجل الكيتش يريد «أن يملأ وقت الفراغ بأقصى أشكال المتعة مقابل أقل جهد ممكن، بالنسبة إليه، المثالي، هو المتعة التي لا جهد فيها »[17]، وهذا ما لم تحققه المنحوتة، لأنها ببساطة شديدة راهنت على واحدة من أخطر خصائص الكيتش، وهي « قوته الغامضة الهذيانية، وقدرته الحلمية الفائقة، ووعده بالتطهير السهل»[18]، و هذا يرتبط بعلاقة الكيتش مع الفانتازم، فالمنحوتة دخلت في عوالم غامضة، غير منطقية، ليست عوالم الجمال، بل عوالم عاطفية متناقضة، الرغبة بتحطيمها تنبع من لا فائدتها القصوى من وجهة النظر الجمهور، هي ربما «خراء» على حد تعبير ميلان كونديرا.

التشابه بين «الذواقة» و«رجل الكيتش» هو قدرة كليهما على تحديد مفهوم «الفن» ومستواه إن كان هابطًا أو ساميًا، ومع التحفظ على هذه التعابير، كلاهما قادر على نفي عمل ما من التداول أو حتى جعله يتلاشى، وهنا تظهر المفارقة، إن كان الذواقة يمتلك رأس مال رمزي وفني يجعله قادرًا على رسم الحدود، رجل الكيتش يمتلك أيضًا ذوقًا خاصًا يمنحه السلطة نفي العمل الفني أو صفة «الفن»، فالاختلاف يظهر بطبيعة «المعرفة» التي يمتلكها كل منهما، والذي يولدها ما هو «مرئي» وظاهر في العمل الفني.

لا نحاول هنا أن ننفي صفة «الفن» عن المنحوتة، ولا توجيه أصابع الاتهام إلى أحد، لكن الإحالة إلى العلاقة بين «الذوق» كعملية عقلية، وموقف الفنان نفسه، إذ قام بتعديل المنحوتة لاحقًا لإزالة القسم العاري منها، لكن المثير للاهتمام هو حدث ليلي يذكره مخول، إذ يقول إن أحدهم في جنح الظلام أزال المنحوتة بأكملها[19]، رد الفعل هذا لا يبدو مرتبطًا بالعري، فالـ«عري» في الفضاء العام ليس الأول من نوعه في دمشق على الأقل، فمظاهر العري موجودة في العاصمة دمشق، بمثل الصور في السينمات العلنية أمام المارة، أو حتى "مانيكانات" الثياب العارية التي تحمل ذات ملامح التمثال، هذا الزائر الليلي، الذي قام بتخريب التمثال بأكمله، لا يمثل الموقف الأخلاقي فقط الرافض للعري وملامحه، بل أيضًا رجل الكيتش بصورة ما، ذاك الذي يرى أن الفن يجب

(16) Gilo Dorfles, Kitsch: the world of bad taste, 1ed, (UK: studio Vista Limited,1969). p159

(17) Gilo Dorfles, Kitsch: the world of bad taste, 1ed, (UK: studio Vista Limited,1969), P259

(18) Matel Calinescu, Faces of modernity: Avant-garde, decadence, kitsch, 1ed (USA: Duke university,1977), p228

(19) وسام كنعان، «من يخاف من عشتار في دمشق»، جريدة الأخبار، (2019/12/12).

https//:al-akhbar.com/Last_Page279194/

المحافظة عليه، في حين إن الكيتش يمكن التخلص منه، وهنا نعود لمقارنتنا السابقة، فإن كان الذواقة عاصم باشا أخفى/ دفن أعماله في يبرود في ريف دمشق، خوفًا عليها من القصف والنهب بسبب قيمتها الفنية، الزائر الليلي المجهول الذي أزال المنحوتة أيضًا كان خائفًا وذا موقف من قيمة المنحوتة الفنية دفعه إلى إخفائها.

بالعودة للسؤال الأول، وهو الأهم، الذي لا يتعلق بالجمهور بل «بالجماعة التي يمثلها الكيتش"، والذي يطرحه بروخ سابقًا، يظهر الجواب إن كررنا السؤال في الحال السورية شعريًا نوعًا ما، الجماعة التي يمثلها الكيتش هي المؤسسة الرسمية ومن وكلتهم بالقيام بالعمل، خصوصًا أننا نتحدث عن عمل قام صناعه أنفسهم بتخريبه لاحقًا، من دون أي دفاع أو محاولة للوقوف بوجه «الرأي العام»، ما يعيدنا إلى سؤال العمل الفني والاختلاف بينه وبين التزييني، الأخير القابل للمحو والاستبدال، لأن رد الفعل الأولي تجاهه كان الرفض، الذي كان محمل برسائل أخلاقية بعكس رد الفنانين أنفسهم، الذين نفوا الوطنية عن الرافضين، واتهموا بالجهل، لا فقط بتاريخ الفن، بل بتاريخ سورية نفسه، وهنا تظهر سياسة السلطة وما تبيحه، هي تقدم «خطاب زائف» لم يُتفَق عليه في الفضاء العام، بل يستخدم لتصنيف الأفراد والتشكيك في وطنيتهم.

تمثال الحذاء العسكري: وجه السلطة «القبيح»

يضع الأميركي هارولد روزينبرغ خصيصتين للكيتش: 1. «هو فن ذو قواعد راسخة»، و2.«فن يمتلك جمهورًا محددًا، وتأثيرًا متوقع، ورضًا متوقع»[20]، لا ينفي روزينبيرغ صيغة «الفن» عن الكيتش، ويرى أنه يكتسب خصائصه من «الثبات» المرتبط بالقواعد، والجمهور والأثر، والرضا، وهي عناصر ترتبط بالتذوق الجمالي، وكأن الكيتش، كما ذكرنا سابقًا، يراهن على رد الفعل الذي يثيره، أو المعرفة الراسخة التي يخاطبها، بعيدًا خصائصه البنيوية الثابتة، تلك التي تكسبه «فنيته» بكلمات أخرى، يمكن تحويل أي غرض إلى كيتش في حال تم التعامل معه كذلك، بشرطي «الفن» و«الثبات».

قبل الخوض في هذه المناقشة، لا بد من الإشارة إلى شكل من أشكال الكيتش المسمى بالوطني، أي ذاك الذي يتعامل مع الرموز السياسية، ويحولها إلى منتجات يمكن بيعها وشراؤها، بوصفها علامات علنية على الانتماء، سواء بصدق أم بصورة ساخرة، فهذه المنتجات تخلق أثرًا متوقعًا كونها تراهن على المعرفة الثابتة، في الحال السورية نراها في صور بشار الأسد على الثياب، و"شكلات" المفاتيح والتماثيل الصغيرة، و غيرها من المقتنيات الاستهلاكية التي رد الفعل تجاهها مضبوط مسبقًا، كونها تمثل السلطة التي يجب الاحتفاء بها علنًا.

رد الفعل المضبوط والثابت تجاه هذه المنتجات يتم التمرين عليه قبل تقديم رمز جديد، أي يتم «تدريب» الأفراد على رد فعل محدد تجاه هذا الرمز الوطني، وهذا ما يرتبط أيضًا بالكيتش، بوصفه «اتفاقًا على الكذب» بصورة فنية، هذا التمرين في الحال السورية، وكأي بلد قمعي، يعتمد على مجموعة من أشكال الأداء العلني التي «تعلم» الأفراد، و تخلق لديهم عرفًا حول طبيعة رد الفعل، و هنا نشير إلى الذوق مرة أخرى، بوصفه عملية عقلية نتاج معرفة ما، تنتج رد الفعل العاطفي، أي لا حاجة إلى مسافة نقدية أو إمعان العقل، كون رد الفعل «مبرمج» مسبقًا، و مرتبط في حالة سورية بالخوف وإنتاج الطاعة العلنية، هذ التمرين يصفه الباحث الصيني

(20) Harold Rosenberg, Pop Culture and Kitsch Criticism, Dissent 5.1 (1958), p 260

تاو وانج[21] في أثناء حديثه عن الثقافة في ظل ماو تسي تونج، إذ يرى أن رد الفعل ينتج عن تلقي المنتجات الرسمية، خصوصًا المسرح، إذ تتحول هذه المنتجات إلى سيناريو على المواطنين اتباعه في حياتهم اليومية، وأداؤه علنًا أمام أعين السلطة وتحديقتها، وكأنه تمرين على رد فعل محدد مسبقًا لا بد من اتباعه ليتم الاندماج ضمن الثقافة الوطنية الرسمية.

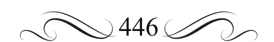
لفهم المقاربات النظرية السابقة وعلاقتها مع الكيتش الوطني في الحال السورية، نشير بداية إلى حملة «لنداوي جراحكم» التي انتشرت في سورية عام 2014، وهي رسالة بسيطة وواضحة يقدمها إعلام النظام الرسمي، إذ نشاهد صورة لحذاء عسكري وفوقها عبارة «لنداوي جراحكم» منتشرة على اللوحات الإعلانية في الفضاء العام، في إشارة إلى أن الجيش السوري يلعب دورًا في حماية الوطن من أعدائه الداخليين والخارجيين، تبدو الحملة ساذجة أو مستفزة، خصوصًا أن السلطة اختارت رمز الحذاء العسكري الذي يشكل في سورية محط خلاف بسبب الدور الذي لعبه الجيش السوري.



من حملة «لنداوي جراحكم“ في دمشق

لم يقتصر الأمر على الحملة الإعلامية، بل شهدت وسائل الإعلام الرسمية شخصيات علنية وأخرى مغمورة «تبجل» الحذاء العسكري، إما عبر تقبيله، أو وضعه على الرأس، ما حوله إلى غرض فيتيشي، يبجل و«يقدس»، في الوقت ذاته مرهوب الجانب ودنس أحيانًا، ولا يجوز انتقاده، هذه المظاهر العلنية التي ارتبطت بالحذاء العسكري، برمجت عن خوف أو قناعة ردود الأفعال تجاهه، واكتسب هالة، المساس بها يعني نفي الصيغة الوطنية عن الفرد.

(21) Tuo Wang,The Cultural Revolution and overacting: Dynamics between politics and performance, 1ed, (USA: Lexington Books, 2014), P6-8







زهير عبد الكريم وكوثر البشراوي على التلفزيون السوري الرسمي

هذا التمرين على الاحتفاء برمز وطني وتحوله إلى «مقدس» تبنته السلطة الرسمية عام 2014 بوضوح تام، إذ دُشن بمناسبة الذكرة الـ86 لتأسيس الجيش العربي السوري نصب تذكاري في مدخل مدينة اللاذقية، وهو حذاء عسكري ضخم ورصاصة ضخمة وقبعة، ضمن احتفال رسمي.

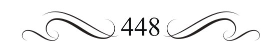


من حفل تدشين تمثال الحذاء العسكري في مدينة اللاذقية

الصورة الغروتيسك التي نراها تتطابق مع واحدة من خصائص الكيتش، الإزاحة الغروتيسكية، عبر نزع عنصر من سياقه ثم تضخيمه و انتظار رد فعل واحد وثابت تجاهه، ألا وهو في هذه الحالة «الاحتفاء» و«الاحترام» بسبب الصيغة الرسمية المحيطة به، أما المعرفة التي يراد توليدها من هذا النصب «زائفة-False»، أي إنها تستخدم التذوق الجمالي وشرطه لترسيخ حقيقة سياسية وأيديولوجية، لا تترك مسافة للمناقشة العقلية، بل فقط تقديم فرض الطاعة المرتبط بالانفعال العاطفي والزائف، الأهم أن النصب يراهن على «الزيف»، و«الابتذال» كونه محرك لقيمة عاطفية واحدة، هي الطاعة الناتجة عن الخوف، في ذات الوقت هو لا يسعى إلى الإتقان، ما يهم رد الفعل المتطابق الذي يولده، والذي سبق للناس رؤيته في وسائل الإعلام الرسمية، وهنا يظهر الحجم مرة أخرى بوصفه أسلوبًا لعكس الرسالة الأيديولوجية الثابتة، ألا وهي الطاعة العمياء، أي المعرفة التي تتكرر مباشرة من دون الحاجة إلى التفسير.

نحن أمام تمثال، يتبنى بوضوح خطاب السلطة، يعكس الحكاية التي تريد ترسيخها ماديًا، الجيش السوري ليس مؤسسة فقط، ولا أفرادًا ذوي قيمة وطنية فقط، بل فكرة أساسها الحذاء العسكري، الغرض الاستهلاكي والقابل للاستبدال يتحول إلى تمثال ذي «قيمة» يدشن رسميًا، والذي بالنظر إلى مكان وجوده، أي في اللاذقية، لا في العاصمة، يركز على طبقة واحدة هي «الجيش»، و يحكم على أهل المدينة ووطنيتهم بصورة مهينة عبر علاقتهم مع هذا الرمز، وهنا تبرز سياسية هذا النصب، فعدم وجوده في العاصمة، ووضعه في مدينة روج أنها تمثل الجيش السوري، تعكس سعيًا طبقيًا، يصفه هيلمت والسر سميث حين حديثه عن النصب التذكارية الصغيرة في المدن الألمانية الصغيرة بقوله «الأغراض التي تمثل الأمة وتشير إلى العواطف الوطنية، لا تعتمد بوضوح على المنطق الواضح للأيديولوجيا، بل على خصائص الكيتش لخلق التناغم»[22]، لكن أي تناغم في الحالة السورية؟ ربما

(22) Helmut Walser Smith, Monuments, Kitsch, and the Sense of Nation in Imperial Germany. Central European History (2016), P325.



يرتبط بالأمر بقراءة أقلوية يروج لها النظام السوري ترتبط بسكان المدينة والحكم عليهم بالعسكرة، خصوصًا أن الصرح لا يحتفي بالشهيد، ولا بمفكري المدينة أو حتى قادتها العسكريين، بل بأغراض عملياتية واستهلاكية يمكن استبدالها، أما الحجم الكبير ورداءة الصنع، فتخلقان هالة لا ترتبط بـ«قيمة» العمل الفني ككيتش فقط، بل أيضًا بالأيديولوجية المحيطة بهذا «الغرض»، ورد الفعل المنتظر حين النظر إليها، خصوصًا أن هناك هالة من «الزيف» تحيط به، تلك التي لا تقدم وعدًا بالخلاص، بل اتفاقًا على عدم الصدق، يفعله الخوف، والرغبة بمماثلة النموذج الوطني المقترح.

ضمن قراءة ما بعد حداثية يعلق الباحث الأمريكي فريدريك جيمسون على أشكال الإنتاج الفني في القرن العشرين، ويرى أنها تتحرك بين البارودي والباستيش والكيتش، الأهم أنها محكومة بالنوستالجيا، والحنين إلى زمن ماض متخيل، زمن لاحقيقي، يعاد إنتاج رموزه بصورة ساخرة، ويضرب مثالًا في لوحة فان غوخ «الحذاء» المنتجة عام 1888، بوصفها تعكس معاناة طبقية وشخصية، هي تختزن موقفًا أيديولوجيًا يرتبط بالطبقة التي تقوم بالعمل، فهذا الحذاء لا يمكن استبداله بسبب فقر صاحبه، ويتابع المقارنة مستعيدًا لوحة «غبار الألماس» التي أنتجها آندي وارهول 1980، والتي تحوي على نسخ نيغاتيف من صور لأحذية بالية، برأيه هذه الصورة تركز على التماثل، والاستهلاك، إي يمكن استبدالها، رميها وشراء غيرها، أشبه بصورة نيغاتيف لأصل غير حقيقي، وهذا ما يسميه باللا-عمق[23].

يمكننا الاستطراد معتمدين على الكيتش المتمثل بالحذاء العسكري في سورية، بوصفه يمثل القدرة على الانتقال الفردي في الوقت ذاته السطوة والمنزلة على الأرض، هو يعكس جاهزية الجيش وقدرته، هذه الرواية الرسمية النوستالجية تقابلها رواية «جيش أبو شحاطة» أي الذي لا يمتلك حذاء، والعاجز على الانتقال، وهنا تظهر المنحوتة المقصودة بوصفها كيتش، يحتفي بماض وهمي، «هذياني» اتفق على حقيقته من قبل السلطة ومؤيدها، الأهم، أنه لا يراهن على الصنعة الفنية، بل على الحلم الذي يفعله الكيتش، وذاك المتخيل الذي يرى في الجيش السوري مؤسسة ذات سطوة وهيبة على الأرض، تتجلى بالحذاء نفسه بشكله المادي الغروتيسكي.

النتائج

1. يظهر الكيتش في الحالة السورية الدينية بصورة طقوسية ضمن الثقافة المسيحية التي تهيمن عليها الكنيسة وتحدد جمالياته.
2. لا يشكل الفضاء العام في دمشق القديمة مساحة صراع واضحة المعالم في ما يخص الثقافة المسيحية والمكونات الأخرى في المنطقة.
3. الكيتش في الحال السورية، كما في تمثال عشتار، استخدم لتصنيف وطنية وهوية الأفراد ضمن خطاب يتهم بعضهم بالجهل بالتاريخ الوطني.
4. كيتش الحذاء العسكري أشبه بعلامة على خطاب السلطة شديد الوضوح، الخالي من المسافة النقدية، والذي يطالب بالطاعة سواء كانت جدية أم ساخرة.

(23) Fredric Jameson, Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism.1ed, (USA: Duke university press, 1991). P 6

الملحق

في هذا الملحق نقرأ ملاحظات الخبير في أثناء جولته في المدينة القديمة، ورصده توزع التماثيل العلنية، وطبيعة هذا التوزع، النص مكتوب بضمير المتكلم كونه قائم على ملاحظات الخبير وخبرته في المكان.

"قمت بعدة جولات في «الحي المسيحي» أو حي باب توما في دمشق القديمة، بدءًا من باب توما وحتى باب شرقي ثم قوس النصر، مرورًا بالحارات والمناطق الآتية: شارع باب توما/ طريق الحجر، وحارة الدير، والقصبة، وجعفر، والمسبك، والعازرية، وحنانيا، والمسك، والعبارة، والزيتون، والشارع المستقيم، والجوانية، والبولاد، وسفل التلة، والدوامنة، والمصبنة، وطالع الفضة، والآسية، والمريمية، والقيميرية، والبكري، وذلك لملاحظة وجود وتوزع المظاهر المسيحية (التماثيل) في المنطقة.

1. عدد التماثيل وتوزعها:

رصدت حوالي (25) تمثالًا، ما بين موجودة، أو مزالة تمامًا (من الذاكرة فقط)، أو مزالة/ مخربة (مع بقاء أثر لها)، فعلى سبيل المثال أذكر وجود تمثال أعلى الدرج المؤدي من ساحة باب توما (بجانب المخفر) إلى الحارات الداخلية، في زاوية إلى اليمين، لكن لا يوجد له أي أثر له حاليًا، وربما تخرب أو تضرر في تفجير باب توما 2012 أو بفعل قذائف الهاون، أو أزيل ببساطة، وكذلك أذكر وجود تمثالين في زاويتين بحارة المسك (القريبة من باب شرقي)، لكن أحدهما لم يعد له أي أثر، والآخر مزال، لكن وضعت مكانه صورة صغيرة للعذراء



وفي زقاق فرعي من حارة الدير يوجد تمثال للعذراء متضرر مع الأخذ بالحسبان أن هذه الحارة تساقط فيها عدد كبير من قذائف الهاون، ويمكن -طبعًا- أن تكون أزيلت تماثيل أخرى من دون بقاء أثر لها، ومن دون أن أذكر أو أعلم بوجودها.



بصورة عامة، فإن التماثيل المزالة أو المخربة -وفق ملاحظتي- تقع في الحارات الأقرب إلى شارع أو ساحة خارجية (ساحة باب توما أو شارع باب توما أو شارع باب شرقي)، بينما التماثيل الموجودة والسليمة تمامًا تقع في حارات داخلية، لا يقصدها -على الأرجح- سوى سكانها.

إذا اعتبرنا أن شارع باب توما حتى القشلة يقسم المنطقة إلى جهتين يمنى ويسرى، فإن التماثيل تكثر في اليسرى، أي في شرقي الحي الأكثر التصاقًا بالسور، والمعروف بمنطقة الكاثوليك، وحاراتها الرئيسة هي حارة الدير (نسبة إلى دير اللاتين/ الرهبان الفرنسيسكان) وحارة العازرية (نسبة إلى دير الآباء العازريين)، إضافة إلى الشارع المستقيم جهة القشلة حتى باب شرقي، أما في الجهة اليمنى والمعروفة بمنطقة الروم (الأرثوذوكس) فتوجد بضعة تماثيل لكن ليس في عمق الحارات الأرثوذوكسية، بمثل التمثال في حارة البولاد، وهو غالبًا مرتبط بكنيسة الكلدان الكاثوليك الموجودة في الحارة، وليس من وضع السكان المحليين.



المناطق ذات الغالبية الأرثوذوكسية من السكان، من مثل الجوانية والآسية والمريمية وسفل التلة وساحة الدوامنة وغيرها لا أثر فيها لأية تماثيل أو مظاهر شبيهة.

بالطبع فإن هذه الحدود بين مناطق الأرثوذوكس والكاثوليك ليست قطعية، وقد نجد سكانًا مسيحيين (أرثوذوكس أو كاثوليك أو بروتستانت) ومسلمين (سنة أو شيعة أو غيرهم) في المنطقتين كلتيهما، ولا سيما حديثًا.

2. **طبيعة التماثيل وأحجامها:**

تسمى هذه التماثيل والزوايا على لسان السكان المحليين بالـ «مزارات»، أي إنها مزارات للعذراء مريم، ومن ثم فمعظم التماثيل للعذراء، وقد نجد معها أو إلى جانبها المسيح أو المسيح الطفل، والقديسين ريتا أو تيريزا أو شربل (وهم قديسون كاثوليك)، وفي حالة نادرة وجدت مزارًا فيه تمثال للمسيح فقط، وآخر فيه تمثال للقديس يوسف (أبو يسوع) فقط، في حارة العازرية، وهو غالبًا تابع للدير وليس من وضع السكان.



شكل تمثال العذراء تقريبًا واحد في المزارات معظمها، والأصل الأقرب إليه هو أيقونة عذراء الكرة الأرضية من ظهور العذراء للقديسة كاترين لابوريه (كنيسة الأيقونة العجائبية - باريس فرنسا)، أما العذراء بيدين مضمومتين فهي أقرب إلى سيدة لورد (أيضًا فرنسا).



ولم أتوصل إلى أصل العذراء مع المسيح الطفل، أما تماثيل المسيح فمعظمها للقلب الأقدس، وهي عبادة كاثوليكية تبلورت في إثر ظهورات أو أعاجيب في فرنسا أيضًا.

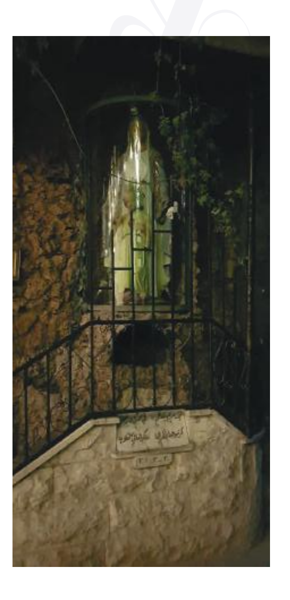


التماثيل معظمها موضوعة في ما يشبه شبكة أو قفصًا معدنيًا، وبدرجة أقل زجاجيًا أو ربما بلاستيكيًا شفافًا، لذلك من الصعب لمسها أو تخمين المادة التي صنعت منها، مع تفاوت ملحوظ في درجة الإتقان، وأظن أن بعضها جاهز، أو «صب» قوالب جبصين أو ريزن، وليست نحت فنان، وبعض الأقفاص ربطت على قضبانها شرائط أو خيوط أو قطع قماش أو قطن (أظن فيه زيت مقدس)، وهي «نذور» (للشفاء من مرض أو تحقيق طلب...)، وبعضها أيضًا يحمل قاعدة شموع.

التماثيل معظمها لا تحمل اسمًا أو تاريخًا، مع بعض الاستثناءات (المسبك والبولاد والعبارة)، إضافة إلى تمثال من عام 2007 تقدمة مرسلات المحبة للأم تيريزا (الراهبات الهنديات)، وبعضها يحمل عبارات دينية أو أبيات من ترانيم، مثلًا التمثال في أدناه يحمل عبارة (غير واضحة في الصورة)، وهي «من كان للعذراء عبدًا لن يدركه الهلاك أبدًا»، ويعتقد أنها من أقوال القديس شربل.



أحجام التماثيل متوسطة بشكل عام بارتفاع يصل إلى نصف متر تقريبًا، مع بعض الاستثناءات الأكبر حجمًا في الصور التالية، وهذا التمثال غالبًا وضعته الكنيسة، كما ذكرت سابقًا).



المصادر والمراجع

1. Agamben. Giorgio, Taste, (India: Seagull Books, 2017).

2. Benjamin. Walter, The arcades project, (USA: Harvard University Press, 1999).

3. Calinescu. Matel, Faces of modernity: Avant-garde, decadence, kitsch, 1ed (USA: Duke university,1977).

4. Dorfles. Gilo, Kitsch: the world of bad taste, 1ed, (UK: studio Vista Limited,1969).

5. Eco. Umberto, The Open Work. trans. Anna Cancogni ,(UK: Cambridge ,Mass, 1989).

6. Jameson. Fredric, Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism,1ed, (USA: Duke university press, 1991).

7. Kundera. Milan, The Unbearable Lightness of Being, (USA: Harper Perennial,1984).

8. McDannell. Colleen, Material Christianity: Religion and popular culture in America. (USA: Yale University Press, 1995).

9. Menninghaus. Winfried, Walter Benjamin and the Architecture of Modernity, (Australia: re. press, 2009).

10. Wang, Tuo,The Cultural Revolution and overacting: Dynamics between politics and performance, 1ed, (USA: Lexington Books, 2014).





صورة الدين الوطني في السينما السوريّة

تلاشي الأنا في سبيل الوطن، الدين سياسةً حزبيّة، الدين خارج المجتمع

أنمار حجازي[1]

ملخص البحث

نحاول في هذا البحث عبر دراسة ثلاثة نماذج سينمائيّة سوريّة رصد بعض معالم الثقافة الدينية في السينما السوريّة وعلاقتها مع شروط الإنتاج من جهة والخطاب السياسي الرسمي من جهة أخرى، إذ تناولنا ثلاثة أفلام سورية تنتمي لأشكال وحقب مختلفة، وهي فيلم «زوجتي من الهيبيز- 1973» إنتاج خاص، والذي يغيب فيه الدين كليًا، ويصنف ضمن سينما الترفيه، ثم فيلم «الهوية- 2003» من إنتاج المؤسسة العامة للسينما، ويتناول موضوعة التقمص في الدين الدرزي والصراع العربي الإسرائيلي، ثم فيلم «تراب الغرباء- 1997» الذي أنتجته المؤسسة العامة للسينما، و يمكن وصفه بسيرة شبه متخيلة للمفكر السوري عبد الرحمن الكواكبي.

تتبنى الأفلام الثلاثة، على اختلاف سنوات إنتاجها ومنتجيها، الخطاب الرسمي للمؤسسة العامة للسينما، وتعكس أشكال الرقابة المختلفة التي يتغير فيها ظهور الدين وتجلياتها، لا فقط على صعيد الموضوع، بل أيضًا العناصر السينمائيّة التي تكوّن الفيلم. يستهدف هذا البحث الخطاب الرسمي تجاه الدين، وكيفية ظهوره في المادة الفيلمية بوصفه مكونًا سينمائيًا وخطابًا أيديولوجيًا لا شكلًا من أشكال الممارسة العقائديّة، إذ تحاول السينما الرسمية سواء بوعي أم بغير وعي المحافظة على منزلة «الدين»، وعدم المساس به رسميًا، على الرغم من الصراع الذي شهده النظام السوري ضد التنظيمات الإسلامية المسلحة، ما دفعه لتقديم نسخة من الدين تتوافق مع مبادئه.

إشكالية البحث

يفترض هذا البحث علاقة بين المؤسسة السياسية والنتاج الفنيّ، تتجلى هذه العلاقة ضمن أسلوب تقديم الموضوعات وطريقة معالجتها فنيًا، بحيث تتوافق مع الخطاب الرسمي الذي يهيمن على الأشكال الثقافية والجماليّة المتنوعة، هذه العلاقة تنسحب أيضًا على الثقافة الدينيّة، وأسلوب تمثيلها ضمن الفيلم السينمائي، ما يعني أن هناك خطابًا سياسيًا يتحكم بأسلوب ظهور الدين ضمن الإطار السينمائي في ما يصب في مصلحة السلطة وموقفها.

(1) أنمار حجازي: صحافية وباحثة سورية.



أهمية البحث

1. رصد أشكال الثقافة الدينية في بعض الأفلام السوريّة.
2. قراءة العناصر السينمائية وسبر قدرتها على تقديم صورة الدين الرسميّ في سورية.
3. أثر المفهومات الدينيّة في اللغة السينمائيّة.

أهداف البحث

1. رسم معالم الشكل الديني ضمن الإنتاج الرسمي في سورية، وأسلوب معالجة موضوعة الدين.
2. رصد العلاقة بين الشرط السياسي والشكل السينمائي المسموح والناجي من الرقابة.
3. رصد تحولات الدين وأسلوب تقديمه بصفته أخلاقًا عامة.

منهج البحث

اعتمدنا في هذا البحث على الدراسات الثقافية لرصد العلاقة بين السلطة السياسية والمؤسسة الفنيّة، الأمر ذاته لرصد تحولات الظاهرة الدينية ضمن العمل السينمائي، كذلك وظفنا أدوات من النظرية الجمالية السينمائية، ولرصد العلاقة بين الظاهرة الدينيّة والمكونات الجمالية للصورة.

المقدمة

منذ تقلد حزب البعث العربي الاشتراكي السلطة في سورية، شكلت الظاهرة الدينيّة همًا لقادته، سواء على المستوى الفكري أم على مستوى السياسة، إذ قُسّم المجتمع إلى «أغلبية مسلمة» و«أقليات دينيّة»، هذا التقسيم الذي يميل دومًا إلى «إرضاء» الأغلبيّة يتجلى بوضوح على المستوى القانوني في المادة الثالثة من دستور عام 1973، وتشير إلى أن دين رئيس الدولة الإسلام، و على المستوى الثقافيّ نلاحظ الترويج لنسخة معتدلة من الدين الإسلامي، تحاول احتواء الأغلبيّة، نراها مثلًا في ضرورة نسب حافظ الأسد إلى الإسلام، وهذا ما فعله حين أصدرت فتوى عام 1973 في سبيل ذلك، في الوقت ذاته احتواء المظاهر الدينيّة من مدارس وحلقات تعليم و جامعات، دمجت الدينيّ بالوطنيّ عبر شخص الأسد نفسه وأسرته من مثل معاهد تحفيظ القرآن والمسابقات الدينيّة.

لا نحاول هنا دراسة علاقة السلطة مع الدين والطوائف كمؤسسة أو معتقد، بل نشير إلى أسلوب إنتاج الثقافة الدينيّ أو الخطاب الدينيّ خارج المؤسسات التقليديّة «مسجد، شيخ، وزارة أوقاف»، أي معالم الدين ضمن المنتجات الثقافيّة الخاضعة لسلطة الدولة سواء الماديّة أم الفكريّة، وفي حالة سورية لا استقلال حقيقي للمؤسسات أو المنتجين ضمنها، كونها في النهاية خاضعة لمعايير رقابيّة متنوعة، رسميّة «قوانين وتشريعات...»

وغير رسميّة ترتبط بالموقف الأخلاقي والذوق الشخصي[2]، الأهم أن طبيعة الرقابة على المحتوى تختلف بحسب الوسيط، أي يباح في الرواية مثلًا ما لا يباح في المسرح والأمر ذاته في السينما، وكأن ما هو مكتوب أقل «ضررًا» مما هو بصري. ما يعني أن المعايير لما هو مباح وممنوع ترتبط بالوسيط، وبالمضمون، وبطبيعة الشخص، أي من الذي يقول ما يقوله، والأهم ترتبط بـ "استراتيجيّة الهمس" التي تشير لها الباحثة دوناتيلا ديلا راتا في كتابها «shooting a revolution» وتقصد بها "أسلوب للاتصال بين المنتجين الثقافيين والقوة السياسيّة.. الهمسات ليست أوامر عاموديّة في انتقالها من أعلى الهرم إلى أسفله.. بل منتجو الثقافة أيضًا يهمسون للسلطة بذات القوة"[3]،أي إن الإنتاج، بمعناه الواسع ومضمون المنتج، لا يخضع كليًا لإرادة صانع العمل، بل لتوصيات من نوع ما تؤثر بشكل الإنتاج، إن افترضنا أن صانع العمل لا يعمل وفق عقلية البروباغاندا[4]، ولا «الخديعة» مثل حالة عمر أميرلاي مثلًا، الذي صنع بعض أفلامه بحجة البروباغندا الرسميّة، لكنه لاحقًا حولها إلى انتقادات للمؤسسة الرسميّة التي كانت غافلة ربما عما كان يقوم به.

في حالتنا هذه سنناقش الإنتاج السينمائي الرسميّ، أي ذاك الخاضع لسلطة المؤسسة العامة للسينما، سواء كانت ماليّة أم عملياتيّة ترتبط بالبنى التحتيّة و«العرض»، والكيفية التي ظهر فيها «الدين»، ونقصد الدين هنا كتلة المعتقدات والطقوس الفرديّة والجماعية التي تشكل شبكة علاقات اجتماعيّة وسياسيّة، لا فقط موقفًا فرديًا من العالم والكون، أي سيتم التعامل مع الدين بوصفه ظاهرة ثقافيّة يتم تناولها ضمن المنتجات التي لا تخضع لسلطة المؤسسة الدينيّة بل تلك الثقافيّة أي «المؤسسة السوريّة العامة للسينما».

تبني السلطة في سورية للدين رسميًا و مؤسساتيًا جعل التعامل معه من قبل القطاعات الأخرى حذرًا، خصوصًا تلك القطاعات الإبداعيّة التي تخالف بشكّها اليقين الديني، ما جعل الرقابة بمعناها العام غامضة وخاضعة لعدد من المعايير المكتوبة وغير المكتوبة، والتي كان الدين واحد من «حججها» لمحاربة خصومها، لا فقط السياسيين بل أيضًا الفنانين، هذه المعايير الغامضة يمكن رصدها إليها عبر قراءة مزدوجة لصراع بين قطبين؛ الأول يمثل رأس المال الخاص في سورية والرغبة بتفعيل السينما «التجاريّة» والثاني يتمثل بالمؤسسة العامة للسينما، القطاع الحكومي الأخلاقي والمهتم بمصالح الأمة، هذه القراءة تكشف لنا عن طبيعة الصراع والأهم، كيفية تأطير الظواهر المختلفة، الجنسانيّة، الدين، الطائفة، الرمز السياسي، عبر مجموعة من القوانين الغامضة، واستراتيجيات الهمس التي يمارسها القائمون على المؤسسة العامة.

عام ألفين وعشرة أعلنت الممثلة والكاتبة والمخرجة والمنتجة والراقصة السورية إغراء وفاة السينما السورية في الثمانينيات من القرن العشرين، هذا التصريح جاء في الفيلم-المقابلة (عارية بلا خطيئة) من إخراج فارس الذهبي، وقالت إغراء في الفيلم إن الجمهور الشاب لا يعتقد بوجود سينما سورية بسبب انعدام أفلام للقطاع الخاص، إذ ترى أن المؤسسة العامة للسينما السورية ارتكبت «مجزرة» في حق الإنتاج السينمائيّ، وبحسب كلماتها «لا أحد يرى أفلام المؤسسة السورية للسينما»، فهي غير مخصصة للجمهور، فأفلامها تُنتج لإشباع غرور

(2) هناك عدد من الحكايات التي تشير إلى أن فيلمًا ما لم يُعرض لأن الرئيس « لم يعجبه» أو لم يمدحه، هذه الحكايات تحمل صيغ المفارقة في ذات الوقت تشير إلى تدخل الأسد الشخصي في النتاج الثقافي، أو على الأقل المتخيل الذي يرى فيه قائمًا على الفنون المختلفة.

(3) Donatella Della Ratta, Shooting a revolution: Visual media and warfare in Syria. 1ed (Pluto Press, 2018) p 42.

(4) اتضحت هذه السياسة بعد عام 2011 حيث عمد عدد من صناع الأفلام إلى تقديم مُنتاج تمجد الجيش السوري وبطولاته ضمن حكايات متخيّل تقتبس من أحداث الواقع وتعيد تقديمها من مثل حالة نجدت أنزور وجود سعيد.



مديري المؤسسة في المهرجانات وفي بعض الأوساط السينمائية.

تصريحات إغراء المثيرة للجدل ترتبط أيضًا بطبيعة السينما التي قدمتها، هذه المُنتجة «النسوية» التي أرادت عرض الصراعات التي تعيشها المرأة في سورية وفي العالم العربي، عبر تقديم الأفكار بصورة مباشرة ومغرية، وتعرضت للكثير من الانتقادات والسباب والإسكات بسبب أنواع الأفلام التي تقدمها، ولحظة شبه عريّ في فيلم» الفهد- 1972»، وكأن على الفيلم بحسب تعبيرها في رد على منتقديها، أن يخلو من اللمس ومن المشاهد الرومانسية أو العنيفة، لأن الرقابة الرسميّة تعتقد أن المشاهد السوري غير قادر على تحمل هذه المشاهد في حين يمكن له رؤيتها في السينما المصرية أو الغربية أو الشرقية.

تمثل إغراء رأس المال الخاص المتحرر أخلاقيًا، وصاحب الموقف الجماليّ من «فن السينما»، بخلاف موقف المؤسسة الرسميّة للسينما التي «حاربت» هذا الشكل من الإنتاج قانونيًا و إبداعيًا، وهذا نقرؤه في تاريخ المؤسسة وروّادها، أي نحن أمام صراع اقتصاديّ في الوقت ذاته، أيديولوجي حول «الفنّ» والموضوعات التي يجوز ولا يجوز تناولها، و هذا ما نقرؤه لدى جان ألكسان في كتابه «تاريخ السينما السوريّة 1928-1988»، إذ يرى أن ثورة الثامن من آذار وتأسيس المؤسسة العامة للسينما بمرسوم تشريعي رقم «258، 12/11/1963» كانا تلبية لنداء مثقفين وفنانين عرفوا أهمية السينما، ويضيف واصفًا تلك المرحلة بقوله «كان هناك أربعة أو خمسة من كبار تجار الأفلام يستوردون لدور العرض الـ ٥٦ الموجودة في سورية كلها آنذاك وحوالي 450 فيلمًا طويلًا كل سنة، يستأثر إنتاج هوليود وحده بثلثها تقريبًا، وأغلبية الباقي أفلام عربية من مصر التي كانت الدولة العربية الوحيدة التي تنتج أفلامًا سينمائية على الصعيد التجاري حتى ذلك الحين، بالإضافة إلى أفلام قليلة من فرنسا وإيطاليا، وأفلام أقل من الاتحاد السوفييتي والدول الاشتراكية. «[5]

تتبنى أفلام المؤسسة العامة للسينما كأي قطاع رسمي خاضع للهيمنة الثقافية السردية الرسميّة للنظام في سورية، وهذا ما يشير إليه ألكسان مقتبسًا من صلاح دهني بقوله إن «الأفلام كانت مجرد أفلام «نظيفة» مهنيًا، وسليمة فكريًا (بنحو عام) صالحة لأداء المهمة التي أوجدت من أجلها»[6]، ويشير الباحث د.حسام سعد في مقال بعنوان «الفن والأيديولوجيا، نسق السلطة ونسق الفنّ» إلى ذات هذا الأمر بوصفه إشكاليّة و نظام هيمنة إذ يرى أن الفن السوري « لم يحقق بوصفه حقلًا ومجالًا، أي نوع من الاستقلالية، في ظل بنية نظام سلطوية هرمية يتحكم فيها النسق الأمني أولا، وهذا ينسحب على الحقول الأخرى كافة. لقد بقيت الحقول كافةً، ومن ضمنها الفني، ملتصقة بالحقل السياسي الذي يحركه الحقل الأمني فبات مسيطرًا عليه، ويخدمه في تكريس مفاهيم الاستبداد، بصورة مباشرة أو غير مباشرة»[7] و هذا ما ينسحب لاحقًا على المؤسسة العامة للسينما ومنتجاتها التي يشير إليها سعد بقوله: «ثمة أفلام وجهت خطابها إلى نقد النظام القائم ومفرزاته، في المستوى الاجتماعي والسياسي، ولكنه كغيره من الفنون كان مساحة محاطة بخطاب السلطة البعثية، منذ تثبيت أركانها وسيطرتها على مقدرات البلاد. وكانت الأفلام القليلة التي حاولت تقديم مضامين غير ملتزمة بذلك الخطاب، مشمولة بالمنع والتهميش والتعتيم الإعلامي، بغض النظر عن صنعتها الفنية».[8]

(5) جان ألكسان، تاريخ السينما السوريّة 1928-1988، ط1 (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1987)، ص40

(6) جان ألكسان، تاريخ السينما السورية...، ص44

(7) حسام السعد، "الفن والأديولجيا-نسق السلطة ونسق الفن"، مجلة قلمون، العدد 7، (2019)، ص40

(8) حسام السعد، "الفن والأديولجيا-نسق السلطة ونسق الفن"، مجلة قلمون، العدد 7، (2019)، ص40

نستنتج مما سبق أن قطاع السينما في سورية يمتلك شكلًا يتناسب مع طريقة عمل منظومة الحكم الأسدي في سورية، والتي يصفها المخرج السوري زياد كلثوم بالآتي: "كل منطقة لها ضابطها العسكري الخاص ولكل دين في سورية مخرج مسؤول عنه: عبد اللطيف عبد الحميد، مسؤول عن الأفلام من البيئة العلوية، غسان شميط مسؤول عن الأفلام من البيئة الدرزية، أفلام المجتمع السوري المعتدل محمد ملص وأفلام مناهضة للتدين تنوع مخرجوها كسمير ذكرى فيلم تراب الغرباء، حسيبة لريمون بطرس وغيرهم."، هذه السياسة التي تبدو في كلمات كلثوم مجرد رأي يتشابه مع رأي ديلاراتا حول القوى المحيطة بالإنتاج السينمائي في سورية بوصفها محكومة بآراء أفراد ومجموعة أعراف تضبطها بصورة مباشرة وغير مباشرة المؤسسة السياسية والقائمون عليها.

بالعودة إلى إغراء، تكمن تساؤلاتها ومعارضتها لإنتاج المؤسسة العامة للسينما وطريقة عملها في الرقابة المفروضة على المنتجات السينمائيّة، والتي تظهر أولًا بالاستخفاف بسينما الترفيه، وهنا يجدر بالذكر أن ألكسان يصف هذا القطاع كـ "مغامرة غير مضمونة...يرى في السينما وسيلة للتسلية الفارغة.... استهتار بالجمهور»[9] ألكسان المفرط في أخلاقياته والذي يستخدم لغة مهينة في وصف الإنتاج السينمائي الخاص، لا يشير إلى العراقيل التي وقفت بوجه هذا الشكل من الإنتاج حتى تلاشيه، بل يراها قوانين ضابطة أخلاقيًا وفنيًا وقفت بوجه القطاع الخاص لحماية فن السينما وذوق المشاهدين، وتشير إغراء أن هذه القوانين لا تتعلق بالرقابة، أي لا تتصل بالدين ولا بالجنس[10]، فهي رقابة أخلاقية مصطنعة وهشة ومربكة، فلا يمكن معرفة ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي، هل هي القبلة؟ أم هو السباب؟.

"المجزرة" بحسب تعبير إغراء كان هدفها إيقاف هذا الإنتاج وما يمثله من قيم، وتذكر ذات القوانين التي يشير لها ألكسان، تلك القوانين التنظيمية استهدفت «حصر استيراد الأفلام على المؤسسة العامة للسينما، شل العروض السينمائية في الصالات الخاصة، ارتفاع أسعار تأجير المعدات»[11]، ويجدر بالذكر أنه بين عامي 1964 و1987 أنتج القطاع الخاص 92 فيلمًا بحسب ألكسان، في حين أنتجت المؤسسة 230 فيلمًا[12]، وهنا تكمن مفارقة بخصوص الرقابة التي أِشارت لها إغراء، أنها استهدفت الفيلم نفسه، لا ما يخالف تعليمات الرقابة، إذ استهدفت أجزاء من الحوار، وحذفت مشاهد مهمة لبناء الحكاية وغيرها من العراقيل التي تهدد حكاية الفيلم، ولا تحاول ضبط أخلاقياته.

هنا نرى أنفسنا أمام صراع وُظّفت فيه السطوة الأخلاقيّة والقانونيّة لشل «الترفيه» أو السينما التجاريّة[13]،لكن واحدة من أدوات هذا الصراع كانت الرقابة على الظاهرة الدينيّة عبر قوانين الرقابة التي تمنع المس بالأديان أو إثارة النعرات الطائفيّة، هذه الكلمات الغامضة، وُظّفت كشمّاعة للتحكم الإبداعيّ بالمضمون السينمائي، والتي نهاية انصاع لها العاملين في هذه المؤسسة، وأصبح جهدهم يتمحور حول كيفية التحايل على

(9) جان ألكسان، مرجع سابق، ص 179

(10) أصدرت وزارة الثقافة السوريّة عام 1960 القرار رقم 49، وعدلته عام 1974، ويذكر في المادة 12 منه أنه يمنع عرض المشاهد الجنسية وغيرها مما يثيرالغرائز ويمس الدين، ويعلق ألكسان على ذلك بقوله إن هذا لم يمنع القطاع الخاص من إنتاج سينما الترفيه.

(11) جان ألكسان، ص190

(12) طارق مصطفى عدوان، السينما الوثائقيّة السورية بين الجهل والتجاهل، ط1، (دمشق: سلسلة أوراق دمشق، مركز دمشق للأبحاث والدراسات، 2019)، ص6

(13) مصطلح السينما التجارية لا يستخدم هنا كوسيلة للانتقاد بل لتوصيف العلاقة مع المال.

الرقابة لا فقط قانونيًا بل أيضًا عبر مجموعة العلاقات التي تربطهم مع القائمين على الإنتاج.

الصراع السابق، انتهى بانتصار المؤسسة العامة للسينما، والخطاب الذي تمثله على الصعيد السياسي والثقافيّ ومن ضمنه شكل تقديم الدين وعلاقته مع السلطة الوطنيّة، هذا التصوير للدين ضمن الحكايات الرسميّة المتخيّلة قبل عام 2011، قدمت خطابًا دينيًا يتماشى مع أهداف السلطة، وأعاد رسم علاقة الفرد مع الأيديولوجيا الدينيّة بوصفها جزءًا من الخطاب الوطني، والذي لا يفترض أن يتعارضا من وجهة نظر السلطة الضامنة لكل الأديان والمعتقدات من ثم ما نراه أمامنا على الشاشة من متخيلات وحكايات تتحكم به ثلاثة قوة غامضة هي:

1. استراتيجيّة الهمس التي ترتبط بالعلاقة بين السلطة والفاعلين الثقافيين.
2. الرقابة القانونيّة والفرديّة والتي لا تظهر فقط في طبيعة الحكايات بل أيضًا في أسلوب التمثيل style of representation وأسلوب الظهور style of appearing .
3. الرضا الشعبي والخطاب الديني الرسميّ الذي يتحكم بأسلوب التمثيل وخصوصًا في ما يتعلق بالدين[14].

تتحكم هذه القوى الثلاث التي تسير المنتج الفنّي بما يسمّى بالمتخيلات الذاتية لدى الأفراد عن علاقتهم مع السلطة ومع بعضهم بعضًا، وهي في حال تسيسها تتحول إلى أسلوب لضبط الموضوعات وتوجيهها عبر سيناريوهات و حكايات «متخيّلة» تحمل خصائص واقعيّة، ترسم أسلوب تعامل الأفراد مع القوى المحيطة بهم في الوقت ذاته، وتقدم لهم صورة متخيّلة عن أنفسهم، بغض النظر عن مدى واقعيتها، هذا ما ناقشته سلوى إسماعيل سابقًا في كتابها «استخدام العنف»[15] لكنها ركّزت على الحكايات الذاتية والوطنية المرتبطة بالعنف الذي تمارسه الدولة من مثل حكايات المعتقلين السياسيين والسجون، وأشارت إليه سابقًا ليزا ويدن في كتابها «الهيمنة الغامضة»[16] معتمدة على اللقاءات الشخصية والمسلسلات الدرامية والأدلة الإثنوغرافيّة، وهذه حالة أغلب الأدبيات التي تناولت سورية، هي تركز على الممنوع، أكثر منه على ما هو مباح ومتوافر.

فيلم الهوية: تلاشي الأنا في سبيل الوطن

أثار فيلم الهوية لغسان شميط حين عُرض لأول مرة عام 2007 كثيرًا من الانتقادات والملاحظات التي تتعلق ببنائه الفنّي وأداء الشخصيات ضمنه، لكن ما نحاول النظر فيه هو النضال السياسي المرتبط بالهُوية الدينيّة الخصوصيّة في منطقة الجولان، كونها تعكس شكلًا من أشكال النضال المختلف عن الصورة الرسميّة التقليديّة (الجندي السوريّ والفدائي الفلسطينيّ)، هذه الخصوصيّة سببها الشرط الاستثنائي لسكان المنطقة والحراك السياسي الذي يمارسونه، ما ترك بعضًا منهم معلقًا بين الحدود السورية من جهة والإسرائيليّة من جهة أخرى، فنحن أمام مقاومة وطنيّة يحركها التمسك بالأرض وتقاليد تلك المنطقة، والأهم، رفض التمثيل السياسي الذي

(14) هناك حكاية تقول إن فيلم المتهم البريء، المنتج عام 1928، كان يحوي ممثلة مسلمة، و بسبب غضب رجال الدين استبدالت بها بممثلة ألمانيّة.

(15) Salwa Ismail, The rule of violence: Subjectivity, memory and government in Syria. Ed1 (UK: Cambridge University Press, 2018).

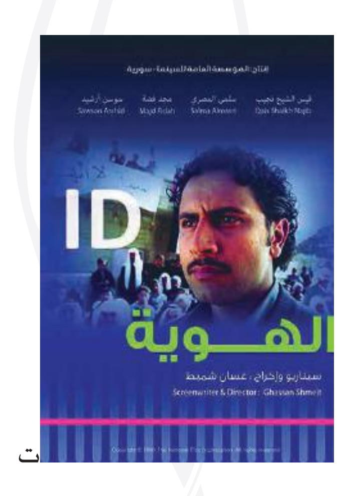
(16) Lisa Wedeen, Ambiguities of domination: Politics, rhetoric, and symbols in contemporary Syria. Ed2, (USA: University of Chicago Press, 2015)



فرضه الاحتلال والمتمثل بالجنسيّة الإسرائيليّة، ليبق حامل الانتماء هو المجابهة مع العدو والاستمرار بالحياة على الأرض المحتلة.

بالعودة إلى الفيلم نشاهد فواز الشاب الجولاني المقيم في مجدل شمس الذي تقمص عهد الشاب الفلسطيني المقيم في الجليل، بفارق زمني مقداره حوالى عشرين عامًا، هذا الاكتشاف حصل بعد سماع عهد صوت نعي وفاة شيخ على مكبرات الصوت والدعوة لتشييعه في إحدى قرى الجولان السوري، يدرك عهد أن الرجل الذي توفى كان والده في حياة أخرى، الصوت هنا، العلني الجنائزي، المبشر بالموت، يتحول حين سماعه من قبل عهد إلى نداء، يستهدف الماضي، ذاكرة تبعث سرًا في الوقت ذاته الذي يعلن فيه الموت علنًا.

في الحكايتين كلتيهما: حكاية عهد (قيس الشيخ نجيب) وحكاية فوّاز (مجد فضّة)، هناك قوتان لا تتزحزحان أو تتغيران، هما الاحتلال، والعادات الدينيّة، التشابه بين الحالتين، هو أن كل من الاحتلال والدين، يعبران التاريخ، أي قوتان قدريتان لا يمكن الفكاك منهما، قد تبدو المقارنة مُسيئة بين الاحتلال والدين، لكن التشابه يأتي بالنظر إلى كل منهما كقوى ذات أثر لا فقط سياسيّ بل أيضًا عملياتي يتدخل في الحياة اليوميّة وينظّمها.



ت

كمن المفارقة في الفيلم بتوظيفه مفهومًا دينيًا «التقمص» بوصفه حامل للصراع الوطنيّ، علمًا أن انتحار فواز سببه شخصي ورومانسي ومواجهة مع العادات الدينيّة، إذ زُوّجت من يحبّ إلى آخر غيره كونه خالف التقاليد، لكن حين عودته كعهد، يتحول إلى مناضل أو كمن لا يمتلك أي تاريخ آنيّ، ولا بد عليه من التمسك بالأرض التي هي فعليًا ليست أرضه كفلسطيني من الجليل بل أرض ذاته السابقة، وهنا يمكن قراءة رد غسان شميط على منتقدي الفيلم بقوله : "مقولتنا في الفيلم أنه حتى لو أطلق العدو الاسرائيلي النار على شبابنا المقاوم فإنه سيعود متقمصا حاملا الهوية العربية السورية لمواجهة الاحتلال"، يحمّل المخرج هنا سكان منطقة الجولان قضية وطنيّة لا نحاول التشكيك بها، لكنه ينفي بكلامه هذا حيوات هؤلاء الأشخاص الآنيّة على حساب الصراع الذي يشكل جوهر وجودهم، بكلمات أخرى يقدم الفيلم صورة عن الدين الوطنيّ بوصفه سبيلًا للصراع ضد العدو.

لفهم ذلك أكثر لا بد من رصد الحكايات في الفيلم «الأب الجولاني المناضل الذي قتله الاحتلال»، «الابن الجولاني الذي قتله الاحتلال»، و"فواز الجولاني الذي انتحر لأنه عجز عن الزواج بمن يحبّ"، ثم «عهد

الفلسطيني الذي نطق كفواز وقتل على الحاجز لأنه تأخر بالعودة إلى الجليل»، هناك صيغة قدريّة تحكم حيوات هذه الأسرة، والوحيد الذي حاول الخروج عن مصير عائلته هو «عهد» الذي واجه القيم السائدة، ثم فشل في نيل من يحب، فقرر الانتحار، وهو الفعل الأشدّ أنانية والأقل مواجهة مع «العدو» المحتل الذي يهيمن على الأرض والحياة، تضحية عهد جاءت من منبع رومانسي، بكلمات أخرى، هذا العالم وما فيه لم يعد يلبي رغبات الأنا لدى فواز، فقرر التلاشي في سبيل من يحب لا في سبيل الهم الجمعيّ، بصورة أخرى هو خارج النضال الرسميّ أو الخط المرسوم «مُسبقًا» لحياته.

الرسالة السياسية في الفيلم تتمحور حول قدرية الصراع، وهذا ما يظهر في حكاية «عهد» الشاب الفلسطيني الذي لا نعرف كثيرًا عنه سوى أنه «نطق» وتذكر ذاته السابقة، ما فعّل الدورة القدريّة، تلك التي قادته إلى الجولان، نفي لديه كل الآن في سبيل الصراع مع العدو الذي يختلف بين سكان الجليل وسكان الجولان، بل أن والده اتهمه بـ«التخريف»، لكنه أصر على الذهاب للبحث عن هوُيته، بصورة أدق للعودة إلى دورة الصراع، وهذا ما نراه حين تشييع أبو فواز (عبد الرحمن أبو القاسم) الذي تزامن مع انتفاضة الجولان السوري، وحرق الهويات الإسرائيلية للمحافظة على الهوية العربية الأصلية في تلك القرى، وينتهي بمشاركة "عهد" بتظاهرة مع شباب الجولان في مواجهة جنود الاحتلال، وهنا تظهر النزعة الوطنيّة، فالهوية الوطنية مهما عاشت خلافات عدوها واضح، وهو الاحتلال الإسرائيلي، ما بدأ بفضول ورغبة بمعرفة الماضي، تحول إلى صراع سياسيّ، والمعتقد الديني هنا «التقمص» يوظف ليبرز أبديّة الصراع وامتداده عبر الأجيال، المعتقد يزاح نحو مفهوم «التضحيّة» تلك التي تشمل المؤمنين جميعهم، لا فقط بمفهوم ديني، بل أيضًا بقضيّة وطنيّة تشكل هويتهم الجمعيّة التي لا فكاك منها حسب الفيلم، هوية قائمة على وجود العدو وتدخله حتى في التكوين النفسي للأفراد، هذا العدو الذي لا بدّ من مواجهته ولو كان ذلك يعني الموت.

هذه الدورة القدرية تتطابق مع بروباغندا النظام السوري، تلك التي ترى أن «الجميع» جنود محتملون في الصراع مع العدو، وخصوصًا حين يكون الحديث عن سكان الجولان، ولا نقصد هنا التشكيك بنضالهم، بل بالحكم عليهم بأبديّة التضحية، ويتضح ذلك بتلاشى حياة عهد الحالية على حساب حياة «فواز»، الذي تهرّب من النضال، ولم يضحّ في سبيل «الأرض» فعاد متقمصًا، محمولًا بالذنب تجاه ذاته، نافيًا كل هُوياته «الحاليّة» على حساب الصراع مع العدو من منطلق شخص يعيش في الجولان قرر كسر هويته.

هذا التلاشي يحمل خصائص ميلودراميّة، عبر المبالغة في إظهار كل شيء وعبر التأكيد على الانفعال العاطفي في سبيل القضية، هذا التخلي يحول «رموز الواقع» إلى مجازات بحسب تعبير بيتر بروك في تحليله للمخيلة الميلو دراميّة التي تعكس الصراع[17]، فالحافلة والشيوخ والطريق والحبيبة كلها ليست إلا عناصر قابلة للتلاشي في سبيل لحظة المواجهة مع العدو التي تظهر عبثية في حالة فوّاز، كونه تخلى عن غرض عودته إلى مسقط رأسه، ألا وهو الهوُية بشكلها المادي، نافيًا أسرته البيولوجيّة، هذه العناصر كلها يحركها الصوت القادم من الماضي بوصفه ظاهرة تمزج الداخل مع الخارج؛ أي بين الداخل الفيزيائي واهتزاز الهواء لإطلاق الكلام، الإشكالية هنا هي أن هذا الداخل أي «جسد عهد» مختلف عليه، مسكون بـ«أنا» مزدوجة، لا يجمع أطرافها الجسد فقط، بل الصراع ضد العدو، بوصفه الأخير بعد خسارة الصراع ضد العادات.

(17) Peter Brooks,The melodramatic imagination: Balzac, Henry James, melodrama, and the mode of excess,2ed, (USA: Yale University Press, 1995). P4-5



مفارقة أخرى يقدمها الفيلم هي أن موت فواز انتحارًا لم يعتبر موتًا حقيقيًا، أي لم يتلاشى من الوجود بل نطق، ونُطقُه هذا لم يهدف لاستعادة من «أحبّ» بل هُويته تلك المرتبطة بعائلته وصراعها ضد العدو، فهي أسرة شهداء شذ هو عن قاعدتها، ليظهر هنا خصائص التراجيديّة، هناك قوة فوق تاريخيّة تتحكم به، وتزيح مجرى حياته التي لا بدّ أن تنتهي كما انتهت حياة أسرته « قتلًا على يد العدو»، و هنا نحن أمام صورتين للتضحيّة، الأولى في سبيل الحب، والثانية في سبيل «الهوية»، الأولى رومانسيّة، غير مرضي عنها، والثانيّة تاريخيّة وسياسيّة، تنفي «المفرّ» من العدو، وكأن مواجهة الفلسطيني مع العدو لا فقط تختلف عن الجولانيّ بل ليست أصلية وخارج دورة الصراع، بعكس سكان الجولان المحكومين بالمجابهة السياسيّة والماديّة، وهنا تمكن قراءة تصريح شميط من وجهة نظر أخرى، لا موت لأهالي الجولان إلا على يد العدو، هويات الاستثناء السياسيّ تلاحقهم حتى ولو «تقمصوا» في مكان آخر، لابد من العودة لا لاكتشاف «الماضي» بل لتحقيق نبوءته الوطنيّة.

تراب الغرباء: الدين سياسةً حزبيّة

تحوي الإنتاجات السينمائيّة السورية عددًا من الأفلام البيوغرافية، وأيضًا تلك التي توثق أحداثًا معينة في التاريخ العربي في محاكاة للقيم التي تمثل سورية والصراعات التي تعيشها، من مثل فيلم كفر قاسم 1957 وفيلم المتبقي 1995، والتي قدمت نموذجًا عن القيم التي تتحرك في الفضاء العام في سورية، خاصة في ما يتعلق بمواقف المجتمع السوري السياسية والاجتماعية المستوحاة من أهوائه واحتياجاته النفسية على المستوى اليومي.

قدمت بعض هذه الأفلام من جهة أخرى مفهومات تدخل في الخطاب الرسمي السوري ومنطلقات حزب البعث والأفكار التقدّمية، والأحزاب إما القومية مثل العربي الاشتراكي أو الثورية التقدمية الاجتماعية مثل الحزب الشيوعي السوري، وكأنها تمثل خطابًا تنويريًا تقدميًا سوريًا يحمله مثقفون سوريون دعوا له أو عملوا عليه ضمن المؤسسات أو الخطاب الرسمي، تقوم هذه المفهومات على أهمية التعليم للذكور والإناث مثلًا، واحترام حقوق المرأة والافتخار بالنفس، وبدا هذا واضحًا في عدد كبير من مشاهد فيلم تراب الغرباء 1997 للمخرج الحموي سمير ذكرى، مأخوذ عن رواية لفيصل خرتش، وإنتاج المؤسسة العامة للسينما.



يتحدث الفيلم، بحسب ما ظهر في "الجينيريك"، عن مشاهدة من حياة المفكر والمحامي عبد الرحمن الكواكبي في حلب الذي لعب دوره في الفيلم بسام كوسا، ويصور الفيلم من حياة الكواكبي البالغة ومماته. ويسرد الفيلم عددًا من الأحداث والمواقف التي يعيشها الكواكبي وشخصيات حلبية أخرى خلال مراحل متقطعة من الزمن في حلب، إما بمواجهة السلطة العثمانية أو بمواجهة التيارات الدينية الرجعية، ودارت الصراعات في هذا الفيلم أيضًا مع القوى الاستعمارية التي تتحرك في منطقة الشرق الأوسط.

يمكن القول أن الفيلم يقدم نظرة متخيلة عن سيرة عبد الرحمن الكواكبي أو ما يمكن نعته بـSemi Fictional Biography، والإطار الفكري الذي تتحرك ضمنه هذه الصيغة مستمدًا من منطلقات حزب البعث العربي الاشتراكي بشقه القومي العربي المعادي للقوى الاستعمارية، وشقه التقدمي المناهض للرجعية والعادات البالية، وشقه الاشتراكي المتمثل بأعمال الكواكبي الخيرية خاصة مع الفلاحين، ويقدم سردية خاصة تتعلق بمعاداة النظام السوري أي حافظ الأسد (عام 1997) لتركيا، وحينها سادت الأعمال الفنية السورية في الربع الأخير من التسعينيات المناهضة للسلطنة العثمانية التي تمثل بطريقة أو بأخرى تركيا كمسلسل أخوة التراب، وغيره بسبب توتر العلاقات بين حافظ الأسد وتركيا خلال تلك المدة، وهذا ما يحيلنا إلى استراتيجيّة الهمس، سابقة الذكر، والتي يمارس فيها النظام السوري سلطة ناعمة أو مباشرة على المنتجين والفاعلين في الفضاء الفنّي لتمرير رسائله السياسيّة.

لم يكن اختيار عرض مدة محددة من حياة عبد الرحمن الكواكبي اعتباطيًا، بصورة أدق الزمن البيوغرافي في الفيلم لا يتطابق مع الزمن الرسمي لسيرة الكواكبي، و يأتي هذا التلاعب لخلق تزامن مع مدة كانت تعيش فيها السلطنة العثمانية تدهورًا كبيرًا بسبب خسارتها في الحروب المتعاقبة، وفي وقت بدأت فيه الحركات التحررية والقومية العربية بالظهور والتوسع، في تشبيه لحال العالم العربي خلال التسعينيات وما يعيشه من انعدام للأمل، خصوصًا في ظل الصراع السوري -التركي، تظهر هذه الأفكار على الشاشة عبر نوعية الصورة التي يوظفها الفيلم، فهي باهتة والألوان شبه المعدومة، إذ قلل المخرج من التمايز بين الحواف اللونيّة، ليبدو كفيلم بالأبيض والأسود تقريبًا، في محاولة لإضافة أجواء "توثيقية"، وكأن الفيلم قادم من عصر آخر، أو أشبه باكتشاف تراثي معالمه غير واضحة بدقّة.

يظهر الدين في تراب الغرباء بوصفه عقيدة سياسية حزبية أكثر من اعتباره طريقة للحياة أو خلاصًا روحيًّا، ويمكن قراءة الظاهرة الدينيّة ضمن مستويات عدة: المستوى التنويري النهضوي الذي يمثله عبد الرحمن الكواكبي، والمستوى التقليدي أو الأصل المتمثل بدين الدولة العثمانيّة والذي يتأرجح بين البطش والأصل الجيد الذي يريد خير البلاد أي أنه يسعى لعموم المنفعة. وهناك المستوى الثالث الذي يمثل الدين الرجعي الذي يتبع لجماعات دينية تستفيد من بعض رجالات الدولة السيئين، وتعيث فسادًا في المجتمع، وتستهدف الأبرياء، وكأنها إشارة إلى الأحزاب الدينية المناهضة للأسد من مثل الإخوان المسلمين.

يبدأ الفيلم بمقولة لعبد الرحمن الكواكبي مقتبسة من كتابه طبائع الاستبداد: «هي كلمات حق وصيحة في واد إن ذهبت اليوم مع الريح، قد تذهب غدًا بالأوتاد» في إشارة إلى أن رسالة الفيلم ورسالة الكواكبي هي الحق ومستمرة، وستتمكن من تجاوز الصراعات ويبدو هذا الاستمرار مرات عدة: في هرب الرجل الذي طعن الكواكبي، ثم عودته وقتله الشيخَ الرجعي وزوجته (الخائنة)، وفي صور طلاب الكواكبي الذين تزداد أعدادهم

على طول الفيلم (الجيل الجديد الذي سيحمل الرسالة)، وفي عدم تقديم موت الكواكبي نهاية الفيلم، أي إنه باق كما كنا نرى حافظ الأسد.

يستخدم الكواكبي راويًا في الفيلم، يبدو صوته كصوت الحقيقة الخلفي، البوصلة التي تدفعنا للتحرك، حتى إنه يستخدم آية «اقرأ باسم ربك الذي خلق" للتركيز على مقولته النهضوية المطالبة بالعلم والمناهضة للجهل، وبهذا يتجسد أسلوب الفيلم التثقيفي والتعليمي عبر الصوت الذي تحدث عنه سلافوي جيجيك في فيلمه (دليل السينما المنحرف) كسلطة سائدة مفروضة وتتجه نحو الأبوية في تقديم النصح، أشبه براو عابر للزمن، يصلح لما مضى، ولما يحصل الآن، خصوصًا أنه لا يعلق على الأحداث بل يتحدث بخطاب إصلاحي وتنويري يمكن فصله عن الفيلم من دون تهديد بنية الحكايات فيه.

يُصَور الكواكبي في الفيلم كرجل علم منفتح لا كرجل دين حقيقي، فهو عالم بالتقاليد الإسلامية لكنه حامل صاحب التطور أيضًا، يعلم الناس، ويزور أصدقاءه المسيحيين خلال عيد الميلاد، وتعيش عائلته بحسب الفيلم حياةً مريحة، خاصة النساء فبناته متعلمات، ولسن جاهلات، ويتم التصرف معهن بأخلاقية عالية، لا كزوجة (إيمان غوري) الرجل الذي حاول طعن الكواكبي (أسامة عاشور).

يختبر عبد الرحمن الكواكبي صراعًا في الفيلم مع جماعات الدين الرجعي التي يمثلها الشيخ (فايز أبو دان)، ومفتي الدولة المستفيد منها، والذي يتلاقى مع رجالات الدولة «الغاشمة» لإبقائها، حيث يبدو البذخ واضحًا على تصرفاتهم وملابسهم المذهبة، بينما يبدو الكواكبي بلباسه التقليدي المحافظ. ويُصور الدين الرجعي في مجموعة من المجرمين الذين يتحركون في الفضاء العام، ويتزلفون للسلطات، في تعدد المشاهد التي تصور المفتي خلال حديثه مع الولاة ومحاولته القضاء على الكواكبي، والشيخ الذي يستغل ضعف السكان لمصلحته الخاصة بطريقة تثير الاشمئزاز، خاصة في حادثة جعل الرجل يأكل جلدة العضو الذكري التي أحضرها من المطهر، ومشهد الحضرة ثم العلاقة الجنسية بين الشيخ وزوجة ذاك الرجل، كما تقوم تلك الجماعات بأشهر الأفعال السينمائية المتعلقة بالجهل، وهي محاولة حرق مكتب الكواكبي، وتأكيد "الكمرة" لمشاهد الدمار الصامتة والمحزنة.

أما المستوى الثالث من الدين فهو شبه سائد وحيادي، إذ يتساوى مع الدولة في حالة البطش، لكنه يغير أساليبه في حالة الحق، خاصة خلال مشهد لقاء الكواكبي بالشيخ التركي الذي حماه وخلصه من بطش الوالي، إذ يؤكد الكواكبي (بسام كوسا) أن نهوض المجتمع يكون بمساعدة الدولة، بينما يؤكد له الشيخ أهمية تواصل العرب مع الثقافات المحيطة: التركية والإيرانية، ويبدو أن الحوار هو أصل العمل بينهما، لكن من جهة أخرى يذكر الكواكبي بمشكلة الأرمن وعلاقة تركيا بالأمر، في ضرب لتركيا الحالية، وتأكيد على الحوار بين التقدميين والأصيلين في المجتمع.

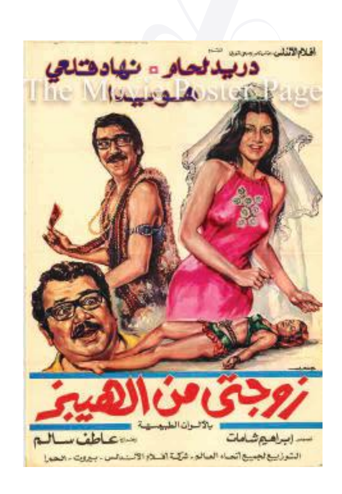
ونرى دين الدولة ضمن سياق آخر في مشهد استعراض وصول الوالي مع الفرمان بمناسبة عيد الجلوس، فهو مشهد طويل يستعرض فيه المخرج تحكم الدولة بالمدينة في لقطات تشبه فيلم باران للمخرج الإيراني مجيد مجيدي، تصعد من الأرض إلى السماء، لنرى ما هو عظيم، وتهبط إلى الأرض حيث نرى الأطفال والسكان، كما يبدو أن المخرج قد استوحى صوره من تقاليد السينما الروسية التي درسها بلقطاتها الشاملة والواضحة على طريقة أندريه تاركوفيسكي في فيلم أندريه روبليف، وأفلام البروباغندا الموسيقية التي ظهرت في عهد جوزيف ستالين في الخمسينيات.

تمكن المخرج عبر إظهار التعددية في حلب وانفتاح الكواكبي من الحديث عن الصراع العربي مع الاستعمار، خلال زيارة الكواكبي للعائلة المسيحية التقى بممثلين عن الامبراطورية البريطانية، وتجادل معهم عن حقوق الناس وبطش الاستعمار، لتقديم رؤية تمثل علاقة المنطقة ومفكريها بالاستعمار في تماثل مع سردية النظام السوري العلنية: أي يجب أن نكون حذرين وأذكياء، ولكن منفتحين أيضًا.

فيلم زوجتي من الهيبيز: الدين خارج المجتمع

يشير جان ألكسان في كتابه سابق الذكر إلى أن منتجي القطاع الخاص سواء « كانوا فنانين أم تجارًا، يتجهون إلى «إتباع» سياسة الأمان... أي إلى أدنى مستوى تجاري.. لهذا نجدهم يتطلعون إلى أسوأ ما تنتجه السينما المصرية ويلقى الرواج لدى الجماهير «الفكاهة الخفيفة والرخيصة - الرقص - العنف - الغناء - المغامرات - الاستعراض الجنس»... ذلك لأن الشركات الصغيرة المنتجة للسينما التجارية غير المؤهلة بطبيعة تركيبتها للمغامرة ودخول أية تجربة غير مأمونة تمامًا، لأن أدنى خطأ - كما يقول أصحابها- في مغايرة الأسباب المؤمنة للنجاح التجاري ربما تكلف حياته»[18] .

الموقف القاسي لألكسان ينبع من حكم قيمة أخلاقيّ يطبق على السينما بوصفها ذات مهمة «تنويريّة»، ثم يمتد ليطلق حكمًا جماليًّا، يحدد إثره ما يجوز وما لا يجوز، أشبه بنظر احتقار للترفيه الرخيص، وكأنه ينفي عن السينما مفهوم الصناعة القائمة نهاية على الربح والخسارة، ويشير في معرض تحليله إلى الثنائي دريد لحام ونهاد قلعي، ودورهما في هذا القطاع، والشهرة الذي اكتسبها الاثنين في تلك المدة، والمثير للاهتمام أن هذه «السينما الرخيصة»، أنتجت عشرات الأفلام التي ما زالت "أفيشاتها" معلقة إلى الآن في سينمات دمشق، هي مرحلة يدعوها بعضهم بـ«الذهبية" للسينما، كونها كانت جماهيريّة أولًا، وثانيًا كانت في مجابهة مع المؤسسة العامة للسينما.



اخترنا فيلم "زوجتي من الهيبيز" كونه يمثل مجموعة من الأفلام التي يتجاوز عددها 20 فيلمًا، والتي تنتمي

(18) جان ألكسان، مرجع سابق، ص193

بحسب التعبير المجحف إلى «سينما العري» أو «سينما الترفيه الرخيص»، هذا الشكل من الإنتاج الخاص كان قائمًا على التعاون مع المؤسسة العامة للسينما، الأهم أنه منبثق عن التقاليد الكوميدية التي تعتمد بصورة رئيسة على مؤلف الكوميديا في الفيلم، فهو صاحب الفكرة، وصاحب العرض، والمسؤول عن التنفيذ الإبداعي، وبطل الفيلم، ويعتمد هذا النوع من الكوميديا على الشخصيات النمطية التي تعمل ضمن إطارات فنية عدة تحت المكون نفسه، وهي كوميديا مأخوذة في أسسها عن عمالقة من مثل تشارلي شابلن وأصحاب الكوميديا الساخرة الأميركية خلال الأربعينيات والخمسينيات بمثل كوميديا إرنست لوبيتش والكوميديا المصرية في تلك الحقبة من مثل أفلام إسماعيل ياسين وغيرها من الشخصيات النمطية التي تتخلل أعمالها أنواع أخرى من الفنون من مثل الغناء والموسيقى والرقص.

السبب الثاني لاختيار هذا الفيلم يرتبط بالمتخيل الذي سُمح بتقديمه حينئذ عن طبيعة المجتمع والعلاقات ضمنه، هذا المتخيل لا يمكن معرفة صحته من عدم صحته إلا بدراسة المتخيلات الأخرى في الفنون الأخرى، لكن ما نرى فيه هو مجتمع منفتح، علاقته مع «الآخر» تحكمها العادات والتقاليد، في الوقت ذاته يمكن الفكاك منها بالحيلة والخديعة، من دون أي مواجهة حقيقية مع «الغريب» بل محاولة نفيه خارجًا.

كان العرض الأول لفيلم "زوجتي من الهيبيز" في الأول من كانون الثاني عام 1973 أي إنه يتبع لمجموعة أفلام التسلية التي كانت عروضها خلال الأعياد أو العطل الرسمية، كتب هذا الفيلم الكوميديان نهاد قلعي (حوار) وعبد الحي أديب (سيناريو)، وأخرجه المخرج المصري عاطف سالم، ومثل فيه الكوميديان دريد لحام وهويدا ابنة الفنانة اللبنانية صباح، والملحن المصري أحمد منسي. ويعد هذا الفيلم من بين الأعمال الفنية التي أبدعها الثنائي قلعي/لحام بين الخمسينيات والثمانينيات، والتي أغنت الكوميديا العربية بصورة عامة، وأضافت كثيرًا إلى الكوميديا السورية.

يتحدث الفيلم عن شاب فقير غوار (دريد لحام) يذهب للإقامة عند صديقه حسني (نهاد قلعي) الذي يعمل في فندق، بسبب عدم قدرته على إيجاد مسكن، ويحاول شيئًا فشيئًا السيطرة على المنزل وعلى صديقه، خلال تلك المدة يتعرف على مجموعة من الهيبيز، ثم يقع غوار في حب فتاة من تلك المجموعة نانا (هويدا)، ويتزوجها، عندما لا يجد مكانًا للإقامة معها، يبقى معها في منزل صديقه حسني الذي يكره الهيبيين الذين سادوا في تلك الآونة، وطريقة حياتهم كونه شابًا تقليديًا محافظًا لا يرضى أن يشرب "الويسكي" أمام عمه الذي يريد أن يتزوج ابنته. ويحاول تزويجه من الجارة في الطابق العلوي (لينا باتع) التي تعيش برفقة أختها (هالة شوكت،) وتمتلك منزلًا، ثم يقرر أن يقوم بمقلب كي تتراجع الجارة عن الزواج به، وينتهي الفيلم بخروج حسني من المنزل متضايقًا تاركًا إياه إلى غوار ونانا.

تقوم الكوميديا في الفيلم على المفارقة بين ما هو تقليدي و(جيد ونظيف) حسني البورظان والمقالب التي يقوم بها غوار الطوشة الخبيث، غير التقليدي وغير الآبه بالحياة الكادحة (هو كالهيبيين من دون منزل أيضًا)، المثير للاهتمام أنه لا يوجد في الفيلم أي عنصر يدل على وجود الدين في حياة هؤلاء الشخصيات، بل لا تقدم شخصيّة نمطيّة تمثل المؤسسة الدينيّة أو الأخلاق الدينيّة، حتى عند ظهور شخصيات تقليدية مثل شخصية والد الفتاة التي يسعى حسني إلى الزواج منها، يبدو بقمبازه وطربوشه وكلماته الثقيلة ممثلًا للعادات والتقاليد المحافظة أكثر من كونه شخصًا متدينًا، ما يطرح التساؤل حول تلك الحقبة، وعن غياب الدين تمامًا عن المنتجات الفنية

خلالها، خصوصًا أنها مرحلة علت فيها أصوات الدول القومية التي تحارب إسرائيل، وبدأت تسيطر خلالها القوات العسكرية أو الجيش على سدة الحكم في سورية ومصر، الأهم هي المدة ظهرت فيها جماعة الإخوان المسلمين في مصر وسورية، وكانت قد بدأت بتهيئة طليعتها المقاتلة للمحافظة على الدين وتقاليده.

نذكر هذه المعلومات والأوضاع التاريخيّة لنشير إلى أن غياب شخصيّة رجل الدين أو الدين بوصفه مؤسسة يشكل علامة استفهام، لأن السخرية من الدين ورجالات الدين واحدة من أقدم الموضوعات المستخدمة في الكوميديا، يبدو غياب الدين في هذا الفيلم صادمًا، وكأن موضوعة الدين كمانع أخلاقي أو كرادع لا ترتقي لأن تكون جزءًا من الأعمال الفنية أو النقد الاجتماعي أو حتى التسلية الكوميدية، إذ يبدو الدين قيمة قديمة يستمد منها حسني بعض الكلمات التي أصبحت جزءًا من الموروث الاجتماعي، حتى إن والد الفتاة كانت مشكلته الرئيسة هي أن حسني لا يتبع التقاليد الاجتماعية المحافظة، وبدا إمكان وجود امرأة ثانية لحسني عيبًا كبيرًا يختلف فيه عن المعتقدات الدينية السنية التي لا تحرم الزواج بامرأة ثانية أو ثالثة أو رابعة. وتمحور الصراع في هذه القصة حول المفارقة بين التقليدي والخارج عن العادة، من دون أن يكون للدين يد فيه، وكأن هناك إرادة لتأكيد أن المجتمع السوري غير متدين بصورة كبيرة (صورة معروفة عن المجتمع السوري الذي يعتبر غير متدين ولكنه أخلاقي) إذا غاب الصراع بين الدين والمجتمع عن الأفلام الكوميدية وعن أفلام حقبة ما بين الخمسينيات والسبعينيات في سورية إلا ما ندر أو ما حمل صورة تريدها الرقابة، ولم يعد يُرى، كما هو الحال الآن، نظيرًا للسلطات الديكتاتورية التي تحكم الدول والتي أصبح شيوخ الدين فيها جزءًا من تركيبة الدولة وأحد المنفذين لأحكام الدولة العسكرية، ومن الجهة المقابلة حركات دينية سرية لا تعلن عن نفسها إلى المجتمع إلا بصورة سياسية.

من جهة أخرى، يجدر القول أن انتقاد الدين أو السخرية منه أو من بعض جزئياته كان تابو يخشى الفنانون الاقتراب منه، نادرًا ما رأينا أعمالًا يسخر فيها الفنانون من تسلط الدين أو من العادات الدينية الصعبة على المجتمع، وكأن الفنانين من مثل نهاد قلعي أو خلدون المالح أو إغراء يتحركون على حواف المقولة الدينية، وكانت الصراعات مستمدة من الأخلاقيات التي كونتها الأنظمة المجتمعية آنذاك، والتي استوحت في بعض منها من الجيش والعسكر وأخلاقياته الصارمة، بحجة الصراع مع إسرائيل، وأن كل فرد في تلك الدول هو مشروع فدائي أكثر من كونه شهيد الإسلام مثلًا.

بالعودة إلى مكونات الكوميديّا، غياب الدين بأشكاله ومؤسساته وأفراده، يظهره وكأنه عدو لا يستحق العداوة، أي لم تتسلط الكوميديا عليه بأدواتها ونقدها اللاذع، ككوميديا الأخلاق وكوميديا الوعظ، ليظهر الإضحاك في الفيلم بوصفه فردانيًا، لا طبقيًا، أي يركز على المفارقات الفرديّة، على أولئك «المارقين» الذين يخالفون الشكل القائم، في تركيز على الفرد المختلف، لا عبر كشف مصدر عيوبه أو اختلافه، بل عبر تمجيد أخلاق المجتمع، أي الشكل القائم الذي لا يجوز الحياد عنه بوصفه الأنجع والأكثر تماسكًا.

المثير للاهتمام أن أخلاق المجتمع التي يحاول الفيلم تمجيدها على حساب السخرية من المختلف، ليست أخلاقًا دينيّة، أي لا تلتزم بالحشمة والانغلاق بل نحن أمام صورة عن علاقات منفتحة بعيدًا عن الهيبيين الذين لم تكن أخلاقهم المشكلة، بل مشكلات عملياتيّة ويوميّة ترفض تنظيم المجتمع، أي هم ضد العائلة، ضد السكن التقليدي، هم أشبه بسواح يتحركون بين الداخل والخارج، ويظهر الإضحاك هنا من هذه المفارقات، لا من

سخرية عميقة من البنيتين المتصارعتين، التي لم يتدخل الدين في أي واحدة منهما، خصوصًا أنه ضابط الأخلاق المحافظة، لا تلك العسكريّة فقط، وذلك على الرغم من المواجهة المعروفة بين الهيبيين والمحافظين المتدينيين في بلد الأصل الولايات المتحدة وما لذلك تبعات في إنشاء مؤسسات دينية جديدة في ذلك البلد.

يمكن وصف هذا النوع من الكوميديا بالاعتماد على تاريخ السينما بقولنا أنه ينتمي إلى «سينما الملاهي»The Cinema of Attractions" المفهوم الذي قدمه توم غونينج - Tom Gunning الممثل والناقد الأميركيّ، والذي يرى أن السينما حين نشأت اعتمدت على المواجهة الاستعراضيّة مع المشاهد،[19] أي القيام بمجموعة من المهارات والخدع أمام العدسة لجذب انتباه الجمهور، أشبه بعروض السيرك لكن الاختلاف في حالة الكوميديا التي بين يدينا أنها تحوي حكاية، وصراعًا من نوع ما أساسه المصلحة الشخصية لكل من «دريد لحام» و«نهاد قلعي»، هذا الصراع يتمحور حول مفهوم العائلة، اللبنة الرئيسة للمجتمع التي لا يجوز المساس بها، وهنا نفهم كلمة «نظيفة» من منطق آخر: هي كوميديا عقيمة، أي لا تبشر بولادة جديدة أو تغير ما في المجتمع أو الشخصيات، هي تخدش السطح فقط، ولا تقلب المعايير والمفهومات ضمن سياق لعبي ومتخيّل، كونها لا تسخر من مفهومات أو مؤسسات واضحة، بل من أخلاق عامة محكومة بالانتصار، هي للترفيه النظيف بمعنى أنه ضحك يتلاشى بمجرد الانتهاء من الفيلم، لا صيغة نقديّة فيه، أما غياب الدين فيه فيظهر هنا بوصفه مقصودًا، خصوصًا أننا لا يمكن أن نحسم بدقة «حقيقة» صورة المجتمع التي يقدمها الفيلم، هل هي متخيّلة أم واقعيّة؟ هل نحن أمام نموذج متخيل تتحرك ضمنه الكوميديا أم هناك شروط واقعيّة مختلفة كليًا عما نراه في ما يخص طبيعة الصراع الذي نراه؟

قراءة الفيلم السابقة والعناصر الفاعلة في دفع الصراع فيه تترك الدين أشبه بشبح ذي سطوة خفيّة، لا يذكر ولا يشار إليه بل يتم تجنّبه كليًا سلبًا وإيجابًا، وهنا يظهر وعي لدى صناع هذه السينما على مستويين، الأول يرتبط بعدم الحكم على ما يستحق الجمهور أن يراه وأن لا يراه، الأهم، غياب الصراع المباشر مع المؤسسة الدينيّة، ترك صراع هذه السينما مع نظام الإنتاج الرسميّ، بل يمكن القول إن هذه السينما الخاصة ملتزمة كليًا بتوصيات الرقابة، هذا الالتزام يمكن أن يجعل هذه الأفلام تنتمي إلى ما يسمى بالواقعية السوفياتيّة، ونقصد بها تلك التي تقدم صورة واقعية غير حقيقية عن الواقع، صورة عقيمة لا يمكن مطابقتها أو مشابهتها، لكنها تمثل وجه السلطة النظيف، والصراعات التي تحاول تفاديها أو إظهارها.

النتائج

1. الدين عابر للتاريخ، ولا يتعرض للنقد، بل يُعدَّل وفق الشرط الأيديولوجي والمتغيرات السياسيّة، مع ذلك هو أبديّ، ويحمل الصراعات الوطنيّة الأبديّة المرتبطة بالعدو ومواجهته.
2. غياب الدين عن الكوميديا الرخيصة يحوله إلى رقابة صامتة أو عنصر مقدس لا يجوز المساس به، شبح أبدي أيضًا يطفو فوق المنتجات الثقافيّة.
3. العدو مكون رئيس للهوية السوريّة، هذا العدو ثابت عبر الزمن واختلاف القوميّة،

(19) Lee Grieveson, Peter Krämer, and Peter Kramer, eds. The silent cinema reader, (USA: Psychology Press, 2004), P136

ويشكل جوهر الصراع مع العالم.

4. يقدم النظام السوري نسخة من الدين التقدمي والنظيف الذي لا يشكل تهديدًا سياسًا له، في الوقت ذاته يحافظ يتبنى المقولات الدينيّة الإصلاحية، ويدخلها في الثقافة الوطنيّة.

5. يشكل الدين ظاهرة أخلاقيّة لا محركًا فرديًا، وإن كان محركًا فرديًا فهو جزء من الخطاب الوطنيّ الذي لا يجوز المساس به سواء سخرية أم انتقادًا، بل العمل في سبيل تحقيق أهدافه.

6. يتحول الدين إلى أداة دعائية يوظفها النظام السوري لمحاربة أعدائه وإعلاء قيمته على حساب انحطاط الأعداء سواء كانوا أجانب أم سوريين الذين تنفى عنهم الوطنيّة في حال خالفوا الشكل الديني الرسمي.

المصادروالمراجع

باللغة العربية

1. ألكسان. جان، تاريخ السينما السوريّة 1928-1988، ط1 (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1987).
2. عدوان. طارق مصطفى، السينما الوثائقيّة السورية بين الجهل والتجاهل، ط1، (دمشق: سلسلة أوراق دمشق، مركز دمشق للأبحاث والدراسات، 2019).

بلغة أجنبية

1. Brooks. Peter,The melodramatic imagination: Balzac, Henry James, melodrama, and the mode of excess,2ed, (USA: Yale University Press, 1995).
2. Della Ratta. Donatella, Shooting a revolution: Visual media and warfare in Syria. 1ed (Pluto Press, 2018)
3. Grieveson. Lee, Peter Krämer, and Peter Kramer, eds. The silent cinema reader, (USA: Psychology Press, 2004).
4. Ismail. Salwa, The rule of violence: Subjectivity, memory and government in Syria. Ed1 (UK: Cambridge University Press, 2018).
5. Wedeen. Lisa, Ambiguities of domination: Politics, rhetoric, and symbols in contemporary Syria. Ed2, (USA: University of Chicago Press, 2015)





ملحق



تقرير حول اللباس في مدينة سلَميّة السوريّة وتأثير المد الديني بعد عام 2011

ي.ح

شهدت مدينة سلَميّة السورية في سنوات الثورة تغيرات لافتة في سمة اللباس السائد، وذلك بفعل عوامل مختلفة أبرزها نمو التيارات الدينية المتطرفة مثل تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) وجبهة النصرة، وهو عامل لا يمكن فصله عن غيره، إلا أنه بالإمكان تمييزه في مدينة ذات أغلبية طائفية إسماعيلية، معروفة بالانفتاح وعدم التشدد.

تحمل الملابس دلالات ثقافية، وتشير إلى الهوية الاجتماعية، ويعد تغير سماتها أحد مظاهر التغير الاجتماعي بوصفه سلوكًا قد يكون نتيجة أو مسببًا لتغير البنى الاجتماعية، ما يجعل لتقصيه أهمية كبرى في توثيق آثار السنوات العشر الأخيرات على المجتمع السوري، خاصة في مدينة ذات أقلية دينية تحمل قيمة دلالية من مثل سلَميّة.

يهدف هذا التقرير إلى تقصي تغير طريقة اللباس في سلَميّة، متأثرًا بعامل المد الديني المتطرف، مع توخي عدم فصله عن العوامل الأخرى الطارئة على مجتمع المدينة بعد عام 2011.

إن الظواهر الاجتماعية بتبدلاتها معقدة، ويصعب تفسيرها وقياسها في بعض الأحيان، لذا نودّ التنويه إلى أنّ هذا التقرير محاولة لوصف التحوّل الحاصل في طريقة اللباس، وحصر أسبابه من خلال تحليل دلالاته. يأخذ التقرير بالحسبان أنّ التغيير لا يحدث بفعل عامل واحد بل بتأثير عوامل مجتمعة من الصعب فصلها عن بعضها، إضافة إلى صعوبة عزل التغيرات زمنيًا ومكانيًا لأنها "تحدث على شكل سلسلة متعاقبة ومتصلة أكثر من كونها أزمات وقتية" بحسب أولبرت مور[1]، لذلك سنحاول تقصي العوامل المُدخلة في كل مدة زمنية، بوصفها مسببًا جديدًا، وليس منفردًا، إضافة إلى تتبع الفئات الاجتماعية المتأثرة من دون التوصل إلى خلاصة، عبر الملاحظة في الوقت الحالي، وجمع البيانات بلقاءات ميدانية مع أشخاص محليين ونازحين عايشوا السنوات الماضية.

ومن الواجب التنويه أيضًا إلى أنّ هذا التقرير سيركز على ثياب النساء أكثر، نظرًا لتنوعها الكبير، ولما تشير إليه المرأة بصفتها فردًا في المجتمع من دلالات دينية وفكرية في المجتمعات الشرقية.

(1) محمد الدقس، التغير الاجتماعي بين النظرية والتطبيق، (عَمّان: دار المجدلاوي، 1987م).

سلَميّة قبل عام 2011

تقع مدينة سلَميّة وسط سورية على بعد ثلاثين كيلومترًا شرقي مدينة حماة، وتعد من أبرز مناطق تمركز الطائفة الإسماعيلية في العالم.

سكنت سلَميّة الحديثة منذ حوالى قرن ونصف أغلبية إسماعيلية وأقلية سنية، ثم شهدت المدينة نزوح مجموعات مختلفة، بينها الشركس الذين طردتهم روسيا من القوقاز إلى الأناضول، ثم طردتهم الدولة العثمانية إلى بلاد الشام مطلع القرن العشرين، والقدامسة الذين وفدوا إلى سَلَميّة بعد احتلال فرنسا القدموس عام 1920، والصناع الحمويون الذين استوطنوا المدينة بهدف العمل على دفعات منذ سبعينيات القرن التاسع عشر، والحمويون الذين هربوا من مجازر الأسد الأب في الثمانينيات، إضافة إلى توطّن عائلات ذوات أصول بدوية وأخرى علوية من حمص والساحل السوري.

شكل السكان الأصليون والوافدون مزيجًا اجتماعيًا متنوعًا ومتعايشًا، وتجمع الحمويون والقدامسة في حيين سُمّيا باسميهما، وحقق بعضهم نجاحًا واضحًا في بعض الحرف لدرجة ارتبطت فيها الحرفة باسم العائلة المحترفة، في حين سكن البدو حيًا يدعى "حارة العرب"، وسكن العلوية منطقة "ضهر المغر".

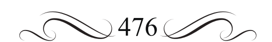
سمات اللباس قبل عام 2011

لم تسجل أي خلافات جذريّة بين المكونات الاجتماعية المتنوعة في سلَميّة، وحافظ كل مكون على سماته الثقافية والدينية خصوصًا في ما يتعلق باللباس، إلا أنّ لباس بعض العائلات السنيّة قد تصبّغ بالانفتاح، فلم يكن غريبًا أن تكون بعض النساء محجبات وأخريات مكشوفات الرأس في العائلة الواحدة، كما احتفظت نساء عدة بحجابهن مع ارتداء سروال/ بنطال عادي وسترة قصيرة.

مر اللباس السائد في سلَميّة بتبدلات كبيرة أبرزها ما ورد لدى الباحث محمود أمين في كتاب "سلَميّة في خمسين قرنًا": "الشيء المميز لريف سلَميّة عن المدينة أن الحجاب لم يدخل الريف إطلاقًا، وحتى في المدينة نفسها كان الحجاب أبعد عن المرأة إلا في نطاق ضيق جدًا ولفترة قصيرة، وسرعان ما عادت المرأة في سلَميّة إلى سفورها المحتشم"[(2)].

اتسم اللباس إذًا حتى عام 2011 بطابع متنوع أقرب للانفتاح، لم يختفِ غطاء الرأس (القمطة والإيشارب) كليًا من لباس النساء وخاصة المسنات، لكن المرأة بدأت تواكب الموضة المتغيرة في العواصم الكبرى، وترتدي البنطال والقميص منذ خمسينيات القرن الماضي. إلا أنّ هذا الانفتاح الأوليّ لم يمنع وجود تعريف محلي غير معلن لما هو محتشم، إذ كان ظهور السروال الضيق (الفيزون) مثلًا مستهجنًا في التسعينيات، ولم يكن السروال القصير (الشورت) أو القميص من دون أكمام مألوفًا بين النساء إلا في السهرات والأعراس، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الثياب التي تكشف منطقة الصدر، فقد كانت مستهجنة حتى في الأعراس. في المقابل، لم يكن النقاب بدوره مألوفًا بين النساء على الإطلاق، وكانت المحال التجارية المتخصصة ببيع الحجابات قليلة حتى تلك المدة. وتجدر الإشارة إلى أنه حتى عام 2011 كان السروال القصير أو السراويل التي تواكب موضات معاصرة مثل تلك الممزقة

(2) محمود أمين، سلمية في خمسين قرنًا، (دمشق: مطبعة كرم، 1983م).



أو بألوان عصرية غير مألوفة بين الرجال أيضًا.



1 صورة من سلمية في التسعينيات



2 صورة من سلمية في الثمانينيات

عوامل التغير الاجتماعي في سلَميّة منذ عام 2011

مع اندلاع الثورة في سورية، انبثق عدد من العوامل التي تعد مدخلات حديثة على المجتمع السلمونيّ، والتي أسهمت مجتمعة في تغيير اللباس باتجاهات مختلفة، وأهمها:

الحدث والفعل الثوري: أحد أبرز مفرزات الثورات إلى جانب السعي نحو التغيير السياسي هو التغيير الكبير والحتمي في البنى الاجتماعية. يتجلى هذا التغيير بطرق مختلفة، لكن من المؤكد أنه يتسم بكونه متسارعًا، وقد يكون جذريًا في بعض النواحي والأعراف الاجتماعية، إذ إن الثوّار المنخرطين في الفعل الثوري يخضعون إلى عوامل متجددة تحتّم في معظم الأحيان على الانفتاح والتفكير بالقضايا الكبرى بعيدًا أو تلك الأساسية للعيش، فتغدو الأمور التنظيمية والكمالية، وقد يندرج اللباس ضمنها، من الثانويات.

الحرب: شهدت مدينة سلَميّة مثل غيرها من المدن السورية، وإن كان بدرجة أقل، قصفًا وخطفًا واشتباكات وتفجيرات وحواجز أمنية قطعت أوصالها، وأثرت تأثيرًا سريعًا في سلوك المواطنين أفرادًا وجماعات، خصوصًا ما أتى منها متعلقًا بصورة كبيرة بالعامل الاقتصادي.

العامل الاقتصادي: تأثرت سلَميّة بتدهور الوضع المعيشي، خاصة أن غالبية سكانها كانوا من الطبقة الوسطى قبل الحرب، لكن العامل الاقتصادي ظهر جليًا في انهيار الليرة السورية الأخير الذي طحن جميع الفئات.

العامل الإيديولوجي: توسعت ظاهرة التعددية المذهبية والفكرية والدينية والسياسية في المجتمع السلمونيّ، وغدت حقيقة مكرّسة ضمن تركيبته الجديدة. وقد ظهر هذا العامل نتيجة نزوح فئات اجتماعية مختلفة من مناطق عدة إلى سلَميّة، هربًا من القصف والحرب بين الفصائل المعارضة وقوات النظام، أبرزها من حمص وحماة بين عامي 2011 و2012، ومن الرقة بين عامي 2013 و2014، ومن ريف سلَميّة الشرقي عام 2013.

العامل الثقافي: قد يظهر نتيجة "استعارة سمة ثقافية من مجتمع آخر نتيجة الهجرة أو وسائل الاتصال الأخرى"[3]، وهو الذي أفضت عنه موجات النزوح إلى مدينة سلَميّة، وحركة لجوء عدد كبير من أهل المدينة الأصليين إلى دول أوروبية، فهؤلاء قد احتفظوا بالطبع بتواصل وثيق مع من تبقى من أقربائهم في الداخل، فكان لهم بفضل توافر وسائل التواصل الحديثة تأثيرٌ واضحٌ على مجتمعاتهم الأصلية.

العامل الديني: في مدينة سَلَميّة قبل عام 2011، كانت الفئات الدينية، الأصلية والوافدة، قد بلغت حدًا من التعايش السلمي المتوازن في ما بينها. لذا يعد نزوح جماعات دينية يميل أغلبها نحو المحافظة مُدخلًا جديدًا بعد اندلاع الثورة، يضاف إليه التفجيرات المتكررة التي نفذتها جبهة النصرة في المدينة عام 2013، وازدياد وتيرة القصف الشرس المتواصل من قبل داعش بين عامي 2015 و2017.

ميدانيًا

عملنا من خلال الملاحظة وجمع البيانات وبعض اللقاءات على تقصي الفئات المتأثرة على مستوى اللباس نتيجة التغيرات الطارئة بعد عام 2011، واستكشاف نوع التأثر (المحافظة أو الانفتاح) ضمن مراحل زمنية

(3) محمد فرح، ما علم الاجتماع، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1987).



نقسمها بالارتكاز على عوامل فارقة في كل مرحلة قبل انبثاق عامل جديد، ونميّز في كل مرة عددًا من ردود الأفعال المتعلقة باللباس، نوضحها في فئات مختلفة.

تغير اللباس بين عامي 2011 و2015

يعزو بعض الباحثين حركة التغير الاجتماعي إلى عدم الانسجام بين العناصر المكونة للثقافة والمجتمع والذي يؤدي لحدوث صراع بين العناصر الثقافية والاجتماعية، ويؤكد هيغل أن "الصراع هو قانون النمو"[4]، لذا بإمكاننا أن نميز بوضوح تأثير العوامل الدينية والثقافية والإيديولوجية بالإضافة إلى الحرب والثورة في هذه الفترة، التي تبدأ ثم تتكثف فيها موجات النزوح باتجاه سلَميّة. يتعلق تغير الملابس في هذه المدة بالتنافس على المنزلة الاجتماعية في المجتمع الجديد بتقسيماته، إذ يحلل عالم الاجتماع هربرت سبنسر نشوء الملابس تطوريًا، بأنها حالة من التباهي بالفريسة (جلد الحيوان) بعد الصيد[5]، مؤكدًا أنّ "الموضة نشأت تاريخيًا من تقليد من يُعتقد أنهم النخبة، لإبداء الاحترام لهم من جهة، وللمطالبة بالمساواة معهم من جهة أخرى".[6]

ومن الواضح أنّ التغير في مدينة سَلَميّة باختلاف تجلياته قد نتج عن شعور بالتهديد للثقافة والهوية الاجتماعية بسبب العوامل الجديدة التي فرضها واقع الحرب. وعلى سبيل المثال عمد بعض الزعماء إلى التغريب القسري من خلال اللباس، ومن بينهم حافظ الأسد الذي فرض حصارًا على الحجاب في الثمانينيات، وبطرس الأكبر قيصر روسيا الذي منع اللباس الروسي التقليدي في أواخر القرن السابع عشر[7]، فجاءت ردود الأفعال عنيفة تجاه هذا النوع من التغيير الإجباري.

وعليه تنقسم الفئات المتأثرة في مدينة سَلَميّة إلى:

فئة المحليين الذين بالغوا في الاتجاه للانفتاح في الملابس

وهم أولئك الذين حاولوا التباهي بالسيادة لكونهم السكان الأصليين، أو من تشكل لديهم رد فعل إزاء شعورهم بالتهديد الثقافي والأيديولوجي والديني لهويتهم من قبل الفئات الجديدة، وهذا ما عززه النظام السوري بسياسة التخويف من الآخر والفصل بين المناطق، وجبهة النصرة بتنفيذ تفجيري معمل السجاد ومعامل الدفاع عام 2013، ثم بث بيانات طائفية وصفت الضحايا المدنيين بـ«الشبيحة» و«النصيريين الكفرة». وفي هذا السياق تذكر الشابة (ي.ح) حادثة من عام 2013، حين كانت في العشرين من العمر، إذ توجه سؤالًا في مكان عام لسيدة ترتدي ملابس محافظة، فتتجاهلها هذه السيدة، مع الإشارة إلى أن السبب عدم حشمة الشابة من وجهة نظرها. وتؤكد (ي.ح) أنّ ملابسها لم تكن خارجة عن المألوف في المجتمع السلموني، وعلى الرغم من احترامها التنوعَ، وتفهمها الاختلافات الثقافية، وتعاطفها المطلق مع مأساة النازحين، إلا أنّ هذا الموقف حرض لديها شعورًا منبثقًا من استياء «عنصريًا» تجاه السيدة وفكرة التحوير الاجتماعي القسري، فازداد لديها هاجس السعي نحو أن تكون

---

(4) إمام إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، بيروت: دار التنوير، 2007م

(5) Herbert, Essays, The Principles of Sociology, (New York: D. Appleton and company, 1898 Spencer).

(6) Herbert, Essays, Scientific, Political, and Speculative, (New York: D. Appleton and company, 1891 Spencer).

(7) Robinson, James, Readings in European History, (Boston: The Athenaeum Press, 1906)



«حرة بارتداء ما تشاء».

فئة المحليين الذين اتجهوا نحو التحفظ في اللباس

وهم من خافوا من التعرض للأذى أو الإساءة من الفئات الجديدة، وبدا الخوف جليًا بين الموظفات اللواتي بتن يرتدين الحجاب عند اتجاههن للعمل في حمص أو حماة، خاصة مع ازدياد حالات الاختطاف على الطرق. في تلك المرحلة ازداد الحديث عن الخطف بناء على الهوية الدينية، بالتزامن مع اختطاف باص مدرسين من السلامنة على طريق تلول الحمر عام 2012، وإخلاء سبيل معلمتين محجبتين كانتا معهم، والتعرض بالإساءة اللفظية لبقية الإناث غير المحجبات، وروت الصيدلانية العشرينية (ر.ج) التي قدمت امتحان الشهادة الثانوية في تلك المدة، أنّ مراقبة محلية طلبت منها عدم ارتداء قميص بلا أكمام مرة أخرى في القاعة، على الرغم من أنّ هذا النوع من اللباس كان سائدًا في آنذاك.

فئة النازحين الذين بالغوا باللباس المحافظ

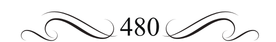
وهم من شعروا بالتهديد لهويتهم من قبل السكان المحليين، خاصة مع قمع النظام للأغلبية السنية، وتهجيرهم قسرًا، ومحاولة طمس هويتهم. ولعبت ردود أفعالٍ عنصرية من قبل قلة قليلة من النازحين والمحليين بعد تفجيري جبهة النصرة دورًا مهمًا في تكريس الخوف لدى هؤلاء، إذ شمت بعض الوافدين بالضحايا معتبرين أن مقتلهم «عقاب إلهي»، فقابلهم بعض المحليين بدعوات لطرد النازحين جميعهم، معتبرين إياهم «عملاء للمتطرفين دينيًا».

فئة النازحين الذين اتجهوا نحو الانفتاح

وهم من شعروا بتهديد لقيمتهم الاجتماعية أو الاقتصادية لتحولهم فجأة إلى أقلية في المجتمع الجديد، فحاولوا التماهي معه بمحاكاة مظهر الأكثرية، أو من شعروا فجأة بمقدرة على التحرر من قيود فرضت عليهم قسرًا في مجتمعاتهم الأصلية، فبرزت حالات عدة لوافدات محجبات خلعن الحجاب. في هذه المدة ظل التغيير محصورًا ضمن فئات صغيرة، بحيث لم نشهد توجهات مختلفة ملحوظة، لكنّ من المرجح أن هذه الفئات ستكبر أو تتلاشى بظهور أو تضخم عوامل جديدة في السنوات اللاحقات.

التغير بين عامي 2015 و2019

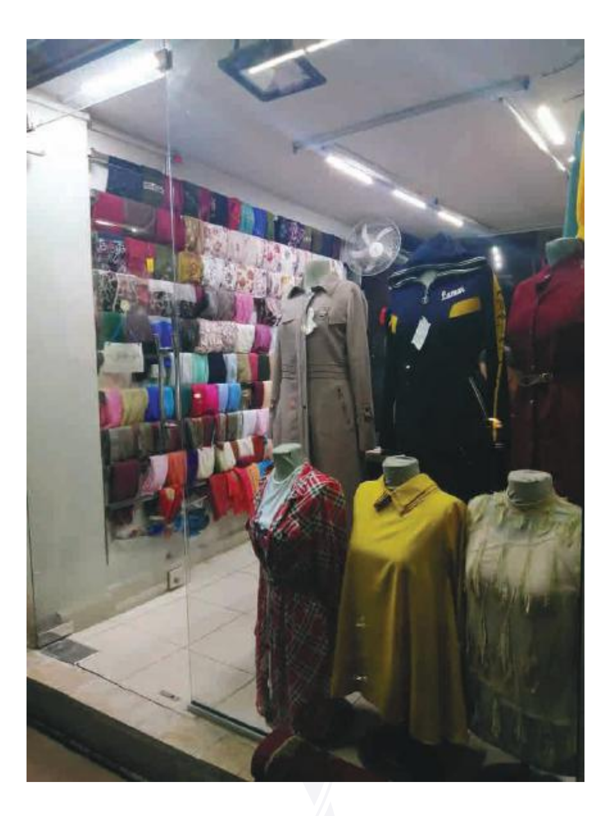
تعزز التغيير الثقافي والإيديولوجي في هذه المرحلة باختيار بعض الوافدين امتلاك عقارات في مدينة سلَميّة وعدم العودة إلى مناطقهم الأصلية، وباستقرار السلامنة الذين كانوا قد لجؤوا في أول الثورة إلى أوروبا، والذين أخذوا يتأقلمون مع مجتمعاتهم الجديدة، فأسهموا في ازدياد قبول مجتمعهم الأصلي للتحرر والانفتاح. تعرضت سلَميّة بين عامي 2015 و2017 لهجمات متعاقبة وقذائف أودت بحياة العشرات من قبل تنظيم داعش الذي يمثل تيارًا متطرفًا هدد تهديدًا مباشرًا بالإبادة الثقافية والدينية والأيديولوجية



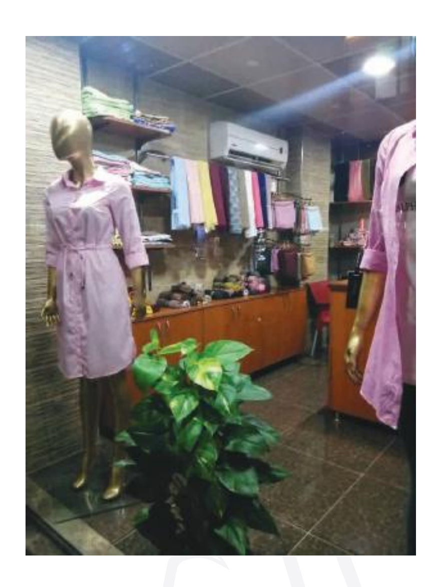
وعليه برزت الفئات المتأثرة بالصورة الآتية:

فئة النازحين الذين تمسكوا باللباس المحافظ

وغدا هؤلاء أكثر قبولًا في المجتمع السلموني، فخصصت متاجر التجميل والقماشيات معظمها قسمًا للمحجبات، وافتُتحت متاجر أخرى جديدة للحجابات، وقل استهجان النقاب.



3 متجر حجابات افتتح عام 2015



4 زي مدرسي محافظ

فئة النازحين الذين اتجهوا نحو الانفتاح في اللباس

احتفظت بعض الوافدات بحجابهن مع ملابس تواكب الموضة، وبعضهن اخترن خلعه في المناسبات، في حين اختارت أخريات تجنبه نهائيًا، ومن بينهن الشابة (م.ص) من منطقة الخالدية الحمصية التي نزحت إلى سلَميّة عام 2012 بينما كان عمرها عشر سنوات، ثم اشترت عائلتها منزلًا في المدينة، وروت أنّ أختها الأكبر منها تحجبتا في مسقط رأسهما، لكنها رفضت وأختها الأصغر تغطية شعرهما في سلَميّة، مؤكدة أن أهلها وافقوا على ارتباطها بشاب من المدينة، وموضّحة أنها أكثر سعادة في مجتمعها الجديد، لأنه يمنحها حرية الاختيار.

فئة المحليين الذين اتجهوا أكثر نحو الانفتاح في اللباس

إضافة إلى دور اللاجئين في أوروبا، سببت هجمات داعش تغيرًا عنيفًا وسريعًا داخل مجتمع سلَميّة في هذا الاتجاه، في نوع من إثبات الوجود الجمعي في منطقة أقلوية، وحمّل بعضهم الدين مسؤولية المد المتطرف، ونبذوا كل ما يتعلق به حتى اللباس المحافظ. عززت تجربة الاقتراب من الموت بعد الهجمات الاندفاع الغريزي لدى بعضهم لخوض الحياة بأقل قدر ممكن من القيود، ومن بينهم رجل أودى صاروخ بحياة ابنته، فصار أقل تدقيقًا على لباس بناته الأخريات. وبحلول عام 2019، خفتت ردود الأفعال العدائية تجاه الدين، لكن تأثير التغيير في الملابس بات أكثر وضوحًا على نطاق واسع، فصارت الأزياء مثل السروال القصير والقمصان والفساتين المكشوفة مقبولة بين الفتيات والنساء في السهرات والأعراس، كما صارت السراويل التي تتبع صيحات الموضة والتي لم تكن مقبولة سابقًا دارجة بين الرجال.



التغير منذ عام 2019

استمر قبول التغيير الذي طرأ في المدة السابقة، لكنّ نهاية عام 2019 شهدت بداية الانهيار الأكبر لليرة السورية، ليتجه المجتمع بأكمله إلى هموم كبرى في إيجاد طريقة لتأمين لقمة العيش. أدى ذلك إلى عدم الاكتراث بشكل الملابس بل بسعرها، وبتوفيرها أكبر قدر من الفائدة والاستدامة، ما عزز سوق الملابس المستعملة، سواء على أرض الواقع «محلات البالة»، أم عبر مجموعات التواصل الاجتماعي. طغى إذًا العامل الاقتصادي على العوامل الأخرى كلها، لأنه أعاد الناس كائنات بدائية، وكأنها خرجت للتو من الكهف، ليصير الهاجس الأكبر هو المحافظة على الحياة في بلدٍ أنهكتها الحرب على الصعد كافة.



5متجر ألبسة مستعملة 2020



الأزياء في منطقة دير الزور

هيفاء العلو[1]

في الجزيرة السورية الحضارات تحولت إلى مناطق نائية؛ وادي الفرات أسطورة مليئة بالأسرار، ترى حضارات قديمة، ولا عجب، فالتاريخ بدأ على ضفاف الأنهار الكبيرة ومنها الفرات.

دير الزور (عروس الفرات) المدينة المنسية التي أصبحت في مراحل حكم البعث رسميًا في سجلات الدولة (المنطقة النائية)، مصطلح غريب وفريد لم تعهده أكثر الدول مركزية وشمولية.

وصُمت المدينة في الذاكرة التلفزيونية بأسوأ الصور النمطية أيضًا، بدءًا من تصدير صورة (الشاوي المتخلف) التي أظهرتها وسائل الإعلام والدراما التلفزيونية محط سخرية، فظهر بصورة الجاهل والأمي.

إذ ما زال كثير من أهالي المدن المركزية يظنون أن المنطقة مجرد قبائل ترعى الغنم، وتعيش في خيم. وعزز ذلك غياب أي معلومة عنها في المناهج الدراسية.

لكن إذا دخلت مدينة دير الزور قبل دمارها سترى طابعًا اجتماعيًا مختلفًا، وسيخبرك الزي الشعبي للنساء وتنوعه في المدينة وريفها عن تاريخ هذه المدينة، والحضارات التي مرت في المنطقة.



صفحة حوريات الفرات

(1) هيفاء العلو: مجازة في اللغة العربية، عملت في منظمات مجتمع مدني عدة.

في دير الزور تتمتع النساء بحضور قوي ومؤثر في الحياة اليومية، وهذا الحضور ليس حضورًا تقليديًا، وإنما يدل على استقلالية المرأة في المدينة، فأجيال النساء التي مرت على المدينة كل جيل له طابعه الخاص من الأزياء، بحسب الواقع السياسي والاقتصادي.

فترى جيل الجدات (الحبابات) كما يعرف الجميع، هو جيل محافظ يغلب عليه طابع التدين البسيط، كُنّ يرتدين العباءة (العباية الحبر) الجميلة.



أعلام دير الزور- العباية الديرية

إلا أن جيل بناتهم في الخمسينيات كان أوفر حظًا من التعليم، وأكثر انفتاحًا، جيل نساء عاملات متعلمات ومؤثرات في الأجيال، لهن حضور جميل، وأناقة المظهر. يجمعن بين تقليدية العباءة الحبر المفتوحة والتي تظهر من تحتها ثياب عصرية أنيقة تلاحق خطوط الموضة.



تراث دير الزور: وادي الفرات

لقد كانت العباءة الديرية الزي الرسمي والأميز للمرأة الفراتية، وقد تغنى كثيرون بها في الطرب الشعبي:

"قلبي على أبو الزلف

عيني يا موليا

أم العباية الحبر

حلوة يا ديرية"

لو حاولنا البحث في تاريخ ظهور العباءة قد لا نحصل على نتيجة محددة للزمن الذي ظهرت فيه بوصفها زيًا شعبيًا خاصًا بالمرأة الفراتية، وتحول في ما بعد هويةً للنساء الفراتيات، إلا أن بعض الباحثين يرون أنها وجدت في خزانة المرأة منذ أربعمئة ألف عام، أي منذ الحضارات القديمة أثبت حضورها في بلاد ما بين النهرين، وكانت زيًا للنساء اللواتي لا يقمن بأي عمل، أي بنات العائلات الثرية، ومن خلالها يتم التمييز بينهن وبين نساء الطبقات الشعبية.

ولون العباءة الأسود عُرف في المناطق الصحراوية، ربما جاء بسبب تقاليد الشعوب وثقافتها، أو بسبب طبيعة الجو.

ما يميز العباءة الديرية أن شغلها يدوي، لا يتم باستخدام أي آلة، وكم من امرأة ديرية أتقنت هذه المهنة

(تخريج العباءات)، وعاشت هي وعائلتها بكرامة لسنوات.

للعباءات أنواع، منها ما كانت للمشاوير العادية من مثل الذهاب إلى السوق، أو الذهاب إلى جارة قريبة. أما العباءة الحبر فهي الأشهر والأغلى، وتخصص للزيارات الرسمية، ومن كانت لديها عباءة حبر، كانت تتباهى بها بين النساء، وتعد العباءة ركنًا أساسًا من جهاز العروس. وبعض النساء الديريات الميسورات الحال، كن يدخلن سلسال ذهب رفيع من جهة الأمام على اليمين واليسار لتزيين العباءة ومنحها منظرًا جميلًا.

تقول ر. غزي (ثلاثون عامًا): هناك فئة كبيرة من الديريات المسيحيات يلبسنّ العباءة الديرية الجميلة، وقد كنت أشاهد جدتي وعماتي يلبسنها، ويلبسن تحتها الثياب الأنيقة في زياراتهن القريبة للجيران.



صفحة حوريات الفرات

البادية: ريف دير الزور

تختلف أزياء المدينة عن الريف في دير الزور، ويشكل لباس أهل البادية تراثًا شعبيًا مهمًا، حيث يعد اللباس مزيجًا من أزياء حضارات سكنت المنطقة على مر التاريخ، ويعكس الثوب أيضًا علاقة المرأة بواقعها وتعاملها مع الأرض، حيث نجد زخارفه ورموزه وألوانه جزءًا من البيئة.

ولباس النساء يتألف من ثوب ملون، ويلبسن فوقه (الصاية) أو الزبون، وتكون مفتوحة من الأمام.

الهباري: هي غطاء على الرأس تضعه المرأة الريفية تصنع من الحرير الطبيعي، وتُنسَج بالنول اليدوي، وتُصنع بألوان زاهية، لذلك نراها شفافة ناعمة الملمس تلفها المرأة على رأسها، وتتدلى من تحتها الجدائل تسمى (الكذلة)، وفي غناء الميمر من الموروث الشعبي الفراتي قيل:

ما مر علينا بوكذيلة ما مر ... حاير أحب الحنج لولا المنحر

كانت النساء يضعن على رؤوسهن ليرة ذهبية تعلق بالهبرية عند المقدمة، ويتزين بوضع التراجي (الحلق) في الأذن، وما يعرف باسم الوردينا (الخزام) في أنوفهن



لكن في نهاية الثمانينيات بدأت تتراجع العباءة الديرية أمام أشكال جديدة من الأزياء النسائية، لتصبح فلكلورًا.

يقول المهندس ف. ح: في السبعينيات كانت النساء في دير الزور يلبسن العباءة المفتوحة التي تظهر من تحتها ألبسة أنيقة، وكان يغلب التدين البسيط، وقلما شاهدت الحجاب، ولكن أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات بدأ كل شيء بالتدهور في المدينة، وبدأت التشوهات الاجتماعية، بما فيها شكل اللباس، لقد تجاوز عدد المعلمين عشرات الآلاف في الخليج، وخاصة في السعودية، وعودتهم يحملون الفكر الوهابي حيث كان لهم تأثير في ما بعد بالمدارس، وبدأت العباءة تعود مع عائلاتهم عند كل إجازة صيفية، لتصبح مظهرًا اجتماعيًا لافتًا، أزاح الألبسة المحلية التي قبلها، وتعمد الأسد أيضًا تهميش المنطقة بسبب استراتيجيته في الحكم، وهو خلق تجمعات بشرية في المدن الكبرى مثل دمشق وحلب وتريف المدن الأخرى، وتهميش دير الزور لم يكن فريدًا، إنما واقعًا مشابهًا للمحافظات السورية الأخرى. لذلك طغى اللباس الريفي على المدينة، كما أن نتيجة فشل الأنظمة السياسية في تلك المدة، والفشل الثقافي، وفقدان الهوية الوطنية، سادت هويات فرعية من مثل الهوية العشائرية والدينية في المدينة".

تقول السيدة ن. ع: ارتبطت العباءة الديرية في ذاكرتي بأناقة معلماتي في المدرسة الابتدائية في ثمانينيات القرن الماضي، وكنت طفلة مثل جميع من هم في سني تحلم باللحظة التي تصبح فيها صبية، وتستطيع لبس العباءة مثل معلماتي جميعهن، تحتها التنورة القصيرة وقميص الحرير، مع إظهار خصلات شعري (الغرة) كما كانت تفعل السيدات في ذلك الوقت. كنت أتسلل، وأجرب لبس عباءة السوق لوالدتي، لأنها كانت تمنع عني عباءة الحبر خوفًا من اتساخها وتلفها، لأنها لم تكن رخيصة، ومن الصعب الحصول على عباءة جديدة. مع منتصف التسعينيات بدأت تظهر عباءة جديدة الشكل تختلف عن العباءة التي اعتدناها، انتشرت فقط بين النساء اللواتي لديهنّ أقارب في الخليج، إذ كنّ حصلنا عليها كهدايا، بدأت ألاحظ انتشارها في صفوف المعلمات والموظفات، وكانت معظم التعليقات بأنها أسهل في الحركة والتنقل، ولسنا بحاجة إلى اختيار ألبسة يومية للظهور، وبالتالي هو عذر لتوفير ثمن الملابس لمحدودي الدخل، عباءة واحدة تكفي لأيام الأسبوع والدوام. وكان يتم تداول نكات مفادها أنه (لبس العباية الخليجية ع السريع فوق تياب البيت وما حدا شايف)، لكن استبدال العباءة الخليجية بالعباءة الديرية، وانحسار الأناقة بحجة السرعة، والتخلص من عبء الأناقة ومتطلباتها، هذا التغيير المتسارع ليس في شكل اللباس، إنما رافقه انتشار الحجاب انتشارًا كبيرًا بين السيدات والتدّين بين الشباب. ولعل السلوك الاجتماعي الذي سلكته الشابات معظمهن بأن يلبسن الحجاب لزيادة فرصهن في الزواج هو ترجمة واضحة وكبيرة تعبّر عن التغيير الحاصل في نمط تفكير الشباب في دير الزور في تلك المدة.

فجيل التسعينيات جيل الفقر ولباس الفتوة (العسكرية)، ومعلمات التيارات الدينية الصاعدة مقارنة مع جيل الأمهات الأنيقات، وكذلك الذكور لم يكونوا أوفر حظًا، إلا أن هذا الجيل المقهور لم يستكن وهو من قام بالثورة.



شارك أهل مدينة دير الزور في الثورة على نظام بشار الأسد عام 2011، وخرجت تظاهرات في المدينة التي قوبلت بالحديد والنار.

في عام 2012 سيطرت فصائل معارضة على أجزاء واسعة من المدينة، ومع تصاعد نفوذ تنظيم الدولة الإسلامية وسيطرته على أجزاء واسعة من سورية والعراق، استولى على المناطق التي كانت تحت سيطرة الفصائل في دير الزور في 14 تموز، وتمكن تنظيم الدولة الاسلامية من السيطرة على كامل مناطق الجيش الحر في دير الزور وريفها، وفرض حصار عام 2015.

تحاصر المدينة، وكل شيء يختفي من الأسواق ومن الحياة، إلا شيء واحد يزداد كل يوم، قائمة المحرمات على المرأة، أصبحت النساء يعانين التهميش والاضطهاد وفرض القوانين والعقوبات من قبل أعضاء التنظيم في حين كانت هناك قيود غير إنسانية ضد الحريات الشخصية، فتضطر المرأة للعيش في خوف دائم إذا كانت تسير في الشارع أو تذهب للتسوق، فالنساء صار لزامًا عليهن عدم الخروج إلا مع محرم، وفرض اللباس الشرعي، وعوقب من لا يلتزم بالجلد أو الغرامات المالية.

يقول أحد الناشطين في دير الزور: "جهاز الحسبة التابع لتنظيم داعش اعتقل نساء يعملن في الأرض بريف دير الزور لعدم الالتزام باللباس الشرعي".

تقول (ش.ح) وهي شابة موظفة انتقلت من دير الزور إلى دمشق في 2012 : لقد شدد النظام على المحاسبين بعدم صرف أي راتب إلا لصاحبه شخصيًا، لذلك يتعين على أبناء دير الزور الحضور بصورة شخصية (لحي الجورة) المحاصر لاستلام رواتبهم، لذلك لبست اللباس الشرعي خوفًا من تنظيم الدولة (داعش)، وكنت وحدي، لم يكن معي محرم، عندها في الباص تبرع شاب، وساعدني، وقال إنه زوجي. ومن بعد تلك الحادثة لم أذهب إلى دير الزور لاستلام راتبي، وفصلت من وظيفتي.



شبكة المرأة السورية، معاناة النساء في دير الزور تحت حكم داعش

وبعد خروج تنظيم الدولة (داعش) من دير الزور عادت النساء إلى وضعهن الطبيعي، خلعن النقاب المفروض عليهن، المحجبة عادت إلى حجابها، وغير المحجبة عادت إلى لباسها السابق.

وبقيت عروس الفرات مهمشة ومنسية أكثر من السابق.





ثالثًا: الدراسات



حضور الآلهة السورية القديمة في الذاكرة الجمعية الشعبية

إبراهيم العاقل[1]

مقدمة

لا يخفى على المتأمل في أحاديث السوريين اليومية -وبعض عاداتهم وشعائرهم وأمثالهم الشعبية- ما لآلهتهم القديمة من ترسبات قارة، وحضور مستمر، لم تستطع ديانات السماء المتعاقبة أن تجبه. تلك الآلهة كأن طلولها لم تدرس كلية، وكأنها لم تمسك نهائيًا عن الوحي والإلهام. «إنها كرأس أورفيوس لم تزل تصدح بالغناء وترسل الألحان حتى بعد أن فُصلت عن جسد صاحبها». فما زال بعل يسقي زرع السوريين ويطعمهم داجون من جوع، ولم يزل السوريون -بعضهم أو جلهم- يعوذون بأيل من الشرور، ويعقدون مراسح الدبكة في الأفراح. ولم ينفكوا يقدمون النذور والأضاحي (ومن ذلك تسميتهم لأبنائهم) استجلابا لمنفعة أو دفعًا لأذية.

تطمح هذه الدراسة إلى تقديم ملاحظات أولية حول حضور الآلهة السورية القديمة في الوجدان السوري الجمعي. وإن هي إلا حفرية تأويلية في أساس دين عميق جامع وفي أساطيره المؤسسة، واجتهاد بحثي في التنقيب عن نسق ثقافي معقد داخل نسق ثقافي أكثر تعقيدًا.

إيل

"يقول أهل الساحل السوري إلى اليوم (أيليه) عند الاستغراب أو التعجب، وهي تعني (يا إلهي)"[2]. وعن ابن دريد الأزدي في كتاب الاشتقاق: "قال قوم من أهل اللغة كل اسم كان فيه أيل فهو منسوب إلى الله عز وجل"[3]. ومؤنث الاسم "إيل" هو "إيلة" أو"إيلات" الذي يعني الإلهة بامتياز. وما اسم الله إلا منحوت "أصلًا من إيل، ومن اللات المنحوت اسمها أيضًا من إيل بإضافة علامة التأنيث في آخره"[4]. وأشار جورج كدر أيضًا إلى أن "إيلي في اللغة الآرامية تعني (إلهي)، وكان من الآلهة العربية العتيقة، ثم عفا أثره من الذاكرة"، نقل ذلك عن جواد علي صاحب "المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام"[5]. وذكر صاحب "موسوعة العامية السورية" أن: "(أَيْلي): كلمة للتعجب واستكبار الأمر. ولعلها تحريف ويلي. أو أنها سريانية بمعنى إلهي". وتابع نقلًا عن أنيس فريحة في "دراسات في التاريخ": "أن النساء اللواتي يرددن القرار بعد النائحة الأولى في مناحة الوحيد (المناحة على الإله

---

(1) إبراهيم العاقل: المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية بباريس.

(2) انظر: جورج كدر، معجم آلهة العرب قبل الإسلام، (بيروت: دار الساقي، 2013)، مادة إيل.

(3) انظر: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، كتاب الاشتقاق، فرديناند وستنفيلد (محققًا)، (جوتنجن، 1854)، 183/1.

(4) انظر: فراس السواح، «أطياف عشيرة، إلهة أوغاريت»، مجلة المعرفة، العدد 505، (دمشق)، تشرين الأول 2005، ص 33، ص 39.

(5) انظر: جورج كدر، معجم آلهة العرب قبل الإسلام، مادة إيلي/إيليا.

تموز) يقلن: (ويل لنا ويل لنا!)" [6]. وهكذا فقولهم "يا ويلي" محرفة "وا ويلاه"، وهو دعاء بالويل. ويجوز أن يكون منه قوله تعالى: {وَيْلٌ للمُطففِينَ}[7]، وقوله عز من قائل: {وَيْلٌ لكل هُمَزَة لُمَزَة}[8]. ومنه قول الشاعر في «حكاية علي نور الدين ومريم الزنارية» من كتاب ألف ليلة وليلة:

ويلاه ويلي من ملامة عاذل * أشكوه أم أشكو إليه تململي [...]

وان اعترتني من فراقك شدة * أصبحت أدعو الله باسمك يا علي[9]

والثابت عند الآثاريين أن «إيل» هو أحد الآلهة السورية القديمة، بل كبير مجمع الآلهة الأوغاريتية - الكنعانية[10]. وكان مع بعل يمثلان تيارين متعارضين (البعلية والايلية)، حيث بعل ومعه عستارت هما آلهة الأرض والطبيعة، آلهة الخصوبة والجنس والانفتاح. أما إيل فكان إلهًا متزمتًا. إنه - والكلام لفراس السواح - "سيد السماء المتعالي عن الأرض والطبيعة". وقد انتهى هذا الجدل داخل المؤسسة الدينية السورية - بين العناصر الأمومية والعناصر البطريركية - لصالح إيل كإله واحد في الديانة الكنعانية[11]. ولعله يمكننا في هذا السياق أن نستحضر - ولو من باب التمثل - الصراع الأبولوني/الديونيزوسي الذي كان في أصل "ميلاد التراجيديا" اليونانية على نحو ما تكلم نيتشه.

وثمة كلمةٌ أخرى يقولها أهل الساحل السوري إلى اليوم عند الاستغراب أو التعجب؛ ألا وهي كلمة: (قرد). "التي كثيرًا ما كان يستخدمها الآباء والأجداد في جبال العلويين أثناء تعقيبهم، مستغربين ومندهشين، على موضوع ما. [... و] التي يتداولها الكثير من أفراد المجتمع السوري، على سبيل التهكم طبعًا"[12]، هذا على الرغم من أن جل مُستخدمي هذه اللفظة والمتهكمين عليها يجهلون أن أصلها فينيقي «أوغاريتي» ومعناها: «يا قوي.. يا جبار» «يا ناصر»، لا بل يعتقدون أن معناها «السعدان» باللسان العربي[13]. ولنتأمل في هذا السياق بعض ما يورده جورجي كنعان من مفاهيم أخلاقية واجتماعية عبر عنها السوريون القدماء في نظرتهم إلى "السيد" "العالي" - (الله): ففي اعتقادهم «أن الله يزود بوفرة: عمس ايل. بعل عمس. اشمون عمس. ملقارت عمس [...]. وأن الله ينصرنا ويؤيدنا: قرد ايل. انو قرد. شمش قرد. بعل قرد»[14]. وهكذا فمعنى "قرد ايل (ينصر الله)".

---

(6) انظر: ياسين عبد الرحيم، موسوعة العامية السورية، ط2، (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب. وزارة الثقافة، 2012)، 272/1.

(7) سورة المطففين (1).

(8) سورة الهمزة (1). وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ويل واد في جهنم».

(9) انظر: طبعة بولاق الأولى، 416/2 (الليلة 868)، طبعة كلكتا الثانية، 267/4 (الليلة 868).

(10) لمزيد من المعلومات حول تاريخ الأقوام الكنعانية الأولى ومعتقداتهم وأساطيرهم، انظر: خزعل الماجدي، المعتقدات الكنعانية، (عمان: دار الشروق، 2001).

(11) انظر: فراس السواح، لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، ط8، (دمشق: دار علاء الدين، 2002)، ص 345. وانظر أيضًا: فايز مقدسي، «مفهوم الإله الواحد في الفكر الكنعاني»، مجلة المعرفة، العدد 541، (دمشق)، تشرين الأول 2008، ص 288.282؛ صالح علي الحكيم، الحياة الدينية في المجتمع الأوغاريتي في الألف الثاني ق. م، أطروحة دكتوراه، جامعة دمشق. قسم التاريخ، 2007، ص 167، ص 172.

(12) انظر: أبي حسن، هويتي.. من أكون؟: في الطائفية والإثنية السوريتين، (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، 2009)، ص 101.

(13) مما يورده الأسدي في موسوعته تحت مادة «قرد»، قوله: «ومن مسبات العلويين: يا قرد، يا ميت قرد. يقولون: عم يلعَبو قْرودي». انظر: محمد خير الدين الأسدي، موسوعة حلب المقارنة، (حلب: جامعة حلب. معهد التراث العلمي العربي، 1981)، 173/6.

(14) انظر: جورجي كنعان، محمد واليهودية، (بيروت: نيسان للنشر والتوزيع، 1999)، ص 199، ص 201، الله هو القضية، (بيروت: نيسان للنشر والتوزيع، 2001)، ص 189.



واليوم لم يبق من «إيل» العظيم سوى اسمه المستتر[15] بعد أن انقطع السوريون عن الصلاة في «جبل الأيل»، فشبقهم «الرب القديم» وتركهم للويل والثبور وعظائم الأمور.

بعل

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، في معرض بيانه أحكام الزكاة: «فيما سقتِ السماءُ والأنهارُ والعيونُ، أو كان بَعْلًا العُشْرُ، وفيما سُقِيَ بالسواني أو النضحِ نصفُ العُشْرِ»[16]. وفي كتابه عليه السلام لأكيدر بن عبد الملك، صاحب دومة الجندل: "لكم الضامنة من النخل ولنا الضاحية من البعل"[17]، أخرجه أبو عبيد في «غريب الحديث». وروى أبو عبيد عن الأصمعي: «البعل: ما شرب بعروقه من الأرض من غير سقي سماء ولا غيرها، فإذا سقته السماء، فهو عذي»[18]. وقال: بعضهم: "البعل والعَذْي واحد، وهو ما سقته السماء"[19]. والراجح أن هذه الكلمة إنما تعود في أصولها إلى "بعل" إله المطر والسحاب والصواعق وكل مظاهر الخصب عند السوريين القدماء. "ويعني الاسم في كل اللغات السامية المالك والسيد والزوج، وهذه طبعًا صفات ملائمة يمكن أن يتحلى بها كل إله"[20]. "ولا يزال أهل سورية يقولون أرض بعل. ويسمى كل ما ينبت على هذه الأرض بعل أيضًا، فيقال: تين بعل وعنب بعل ورمان بعل"[21]. ويسمون "الزراعة البعلية" الزراعة المعتمدة على مياه الأمطار المباشرة والسيول[22]. ويقولون أيضًا عند حديثهم عمن يعيش دون موارد ومتطلبات، أو دونما حاجة إليها أو رغبة فيها: "فلان عايش بعل".

وورد ذكر هذا الإله في سورة الصافات في قول الله عز وجل: {وَإِن إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلا تَتقُونَ * أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ * اللهَ رَبكُمْ وَرَب آبَائِكُمُ الأولِينَ * فَكَذبُوهُ فَإِنهُمْ لَمُحْضَرُونَ * إلا عِبَادَ اللهِ الْمُخْلَصِينَ * وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الآخِرِينَ * سَلامٌ عَلَى إِلْ يَاسِينَ * إنا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إنهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ}. ويذكر ابن كثير الدمشقي (ت 1373) في «قصص الأنبياء» أن رسالة إلياس كانت لأهل بعلبك[23]. وبعلبك - كما

(15) تأمل أسماء الملائكة «جبريل» و«ميكائيل» و«عزرائيل» و«وإسرافيل»، وأسماء «إسرائيل» و«إسماعيل» و«اليسع»، وكذلك «إلياس» و«إل ياسين» و«وائل».

(16) انظر: «شرح سنن أبي داود» للعيني، أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري (محققًا)، (الرياض: مكتبة الرشيد، 1999)، 297/6. ورواه البخاري في صحيحه (كتاب الزكاة: باب فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري، برقم 1483)، ونصه: «فيما سقت السماء والأنهار والعيون، أو كان عثريًا العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر».

(17) انظر مادة (ب ع ل) في «المحكم والمحيط الأعظم» لابن سيده (ت 1066). وفيها أيضًا: «وقيل: البِعالُ: النكاح. ومنه الحديث في أيام التشريق (إنها أيام أكل وشرب وبِعال). ورُوي عن ابن عباس (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أتى يومُ الجمعة قال: يا عائشة اليوم يوم تبعل وقران)». وذكرها بهذا اللفظ أبو عبيد في «غريب الحديث». وانظر أيضًا: «الحور العين» لنشوان الحميري (ت 1178). وقال ابن عباس أيضًا: «المطر بعل الأرض، أي يلقحها»، انظر: «التمثيل والمحاضرة» و«ثمار القلوب في المضاف والمنسوب» للثعالبي (ت 1038). وانظر أيضًا: «لسان العرب» لابن منظور (ت 1311).

(18) انظر: «كتاب غريب الحديث» لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، حسين محمد محمد شرف (محققًا)، (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1984)، 198/1.

(19) انظر: «شرح سنن أبي داود» للعيني، 297/6. وانظر أيضًا: «العين» للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 791)، و«إصلاح المنطق» لابن السكيت (ت 858).

(20) انظر: د. إدزارد، م. هـ. بوب، ف. رولينغ، قاموس الآلهة والأساطير، عربه عن الألمانية محمد وحيد خياطة، (بيروت. حلب: دار الشرق العربي، 1987)، 238.

(21) انظر: رينهارت دوزي، تكملة المعاجم العربية، محمد سليم النعيمي (مترجمًا)، (بغداد: دار الرشيد، 1980)، 386،385/1. ولمزيد من المعلومات حول عبادة البعل واستمراريتها، انظر: حسني حداد وسليم مجاعص، بعل هداد: دراسة في التاريخ الديني السوري، (دمشق: دار أمواج، 1993)؛ ففي الفصل السابع من هذا الكتاب يدخل المؤلفان في موضوع ديمومة عبادة البعل في الأديان الشعبية السورية، خاصة في مار جرجس، والخضر، ومار إلياس، ويشرحان كيف أن عبادة البعل، أي عبادة ألوهة تؤمن الخصب والخلاص من الفاقة، لا تزال قائمة تحت أسماء جديدة.

(22) انتشرت هذه التسمية في سائر بلاد العرب. وقد يطلق عليها أحيانًا اسم «الزراعة المطرية» أو «الديمية» أو «غير المروية».

(23) انظر: ابن كثير الدمشقي، قصص الأنبياء، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ص 302، وكذلك «مختصر تاريخ دمشق». وانظر: «المعارف» لابن

هو واضحٌ - مركبة من كلمتين "بعل" و"بك"، وتعني: مدينة الإله بعل، أو مدينة بعل/سيد البقاع. وبعل هذا الإله - العلي الأعلى - «يمثل القوة بكل عنفوانها وجبروتها. فهو (يسحق.. ويحطم..، يدوي صوته كالصاعقة فيصل الى الغيوم..، يرسل البرق.. ويأمر الغيث..) وكانوا يتمثلونه رافعا بيده هراوة، وقابضا باليد الاخرى على رمح يرمز به الى بريق الصاعقة ولمعانها»[24]. وبعل هو الذي أخضع "يم"[25] (إله البحار) الهائج المتمرد ومعه الإله «القاضي نهر»، فبنى له «كوثر» (إله الفنون والحرف) قصرًا منيعًا يقيه من شرور الانتقام[26]. وهكذا بُتر شانئوه، وتوطد ملكه وانبسط سلطانه ودخل الناس في دينه أفواجًا، وأتوا معبده يوفون بالنذر ويطعمون الطعام.

و«لقد امتاز الفينيقيون بتقدمة الضحايا البشرية ولا سيما الى بعل ملوك إله النار فكان الآباء يقذفون بأولادهم في النار الآكله إرضاء لهذا الاله الناري. ويغلب ان يضحوا ببكر اولادهم أو احدثهم سنًا. وكثيرًا ما كانوا يستبدلون الضحية البشرية بحيوان من غير فصيلة البقر أو بإقامة نصب تكرمةً للآلهة أو بالخدمة في أحد الهياكل مدة من الزمن»[27]. ويظهر "أن الفينيقيين كانوا يسندون الى النساء مهمة تقديم الذبائح عامة والبشرية خاصة، واقامة الطقوس الدينية»[28]. والآن، أقلع السوريون - شأنهم شأن غيرهم من شعوب الأرض - عن تقديم القرابين البشرية، وما عادوا يضحون بأجساد أبنائهم - اللهم إلا أن يكون ذلك ختانًا[29] - على مذابح الآلهة التي أقفرت وطواها الإله الواحد. غير أن ثقافة الأضاحي والنذور تلك لم تندثر بشكل كامل، وإنما اتخذت لبوسًا مجازيًا؛ إذ لم يلبث السوريون - أو بعضهم - أن اخترعوا آلهةً/أصنامًا جديدة، على نحو ما يمكن أن يلحظه المتأمل في بعض السلوكيات المرتبطة بخطب ود أو كف يد السلطان.

وتجدر الإشارة - قبل اختتام هذه الفقرة - إلى أنه قد صدرت مؤخرًا مجلة شهرية لليافعين باسم «تين بعل»[30]. طُبع عددها التجريبي في حزيران 2014، وصدر منها - قبل أن تتوقف - 34 عددًا، نشر آخرها مطلع آب 2017. وكانت هذه المجلة تطبع في الأردن، وتوزع في مخيمات اللاجئين. وإلى جانب العوائق المادية، فقد تعرضت لضغوطات أخرى، إذ توقفت زاوية تتحدث عن الميثولوجيا السورية، والتي تبين «الآلهة السورية القديمة» كجزء من التراث السوري، ويوضح إياد كلاس، أحد إداريي المجلة «أوقف أخوة المنهج الزاوية واعترضوا عليها،

قتيبة الدينوري (ت 889)، «الكشاف» للزمخشري (ت 1144)، «معجم البلدان» لياقوت الحموي (ت 1229)، «آثار البلاد وأخبار العباد» لزكريا بن محمد القزويني (ت 1283)، «نهاية الأرب في فنون الأدب» للنويري (ت 1333)، «التحرير والتنوير من التفسير» لمحمد الطاهر بن عاشور (ت 1973). وانظر أيضًا: «مروج الذهب» للمسعودي (ت 965)، «المسالك والممالك» لأبي عبيد البكري (ت 1094). وكذلك: «تاريخ الرسل والملوك» للطبري (ت 923)، «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار» للمقريزي (ت 1442).

(24) انظر: مفيد عرنوق، «في هيكل الآلهة الفينيقية»، مجلة القيثارة، العدد رقم 11، (اللاذقية)، 1 أيار 1947، ص 56.

(25) انظر: حفناوي بعلي، تغريبة الأدب الكنعاني: ألف عام وعام على ضفاف المتوسط الإفريقي، (عمان: دروب للنشر والتوزيع، 2011)، ص 74.

(26) انظر: خزعل الماجدي، المعتقدات الكنعانية، ص 144، ص 217.

(27) انظر: بولس مسعد، «ديانة الفينيقيين وطقوسهم»، مجلة المقتطف، الجزء الخامس من المجلد الثمانين، (القاهرة)، 1 أيار 1932، ص 602. وانظر أيضًا: علي القيم: «من كنوزنا الأثرية: بعل أوغاريت»، مجلة المعرفة، العدد 543، (دمشق)، كانون الأول 2008، ص 401.

(28) انظر: مفيد عرنوق، «في هيكل الآلهة الفينيقية»، ص 58.

(29) يقول جواد علي: «والختان في الأصل نوع من أنواع العبادة الدموية التي كان يقدمها الإنسان إلى أربابه، وتعد أهم جزء من العبادات في الديانات القديمة. فقطع جزء من البدن وإسالة الدم منه، تضحية ذات شأن خطير في عرف أناس ذلك العهد، كما كان حلق الشعر كله أو جزء منه نوعًا من أنواع التقرب إلى الآلهة. والختان في الإسلام معدود من سنن الفطرة التي ابتلى الله إبراهيم بها». انظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط2، (ساعدت جامعة بغداد على نشره، 1993)، 653/4.

(30) https://syrianprints.org/ar/issues?pag=1&agency=80



ولم يسمحوا بتوزيع العدد الذي طبع آنذاك داخل الأراضي السورية، لنحول بعدها الفقرة إلى جانب آخر»[31].

موت

عاش الإله «بعل» الخصيب في نزاع دائم وحرب لا هوادة فيها مع الإله «موت» الذي كان يرمز إلى «الجفاف الذي يسيطر على الأراضي القاحلة، المثقلة بوطأة الشمس المحرقة»[32]. وكان صراع الآلهة هذه قد يفضي أحيانًا إلى مقتل بعل، فتتوقف الخصوبة بين الكائنات. وهنا تتدخل "أنات/عناة" - أخت القتيل وزوجته وعشيقته، وإلهة الحب والحرب - وتشن "حربًا شعواء على موت، فتقتله وتنتقم لأخيها، ويبعث هذا حيًا، فتمطر السموات وتعم الخيرات بني البشر"[33]. و"يتلو الانتصار سلسلة من الأعمال الطقسية التمثيلية، كتقطيع أوصال (القحط) وحرقه، وطحنه بالرحى، وتذريته بالمذراة، ونثره في الحقول"[34]. وهكذا كانت الأيام بين القطبين المتضادين دولًا؛ فتارة يغلب "بعل" فينعم الناس بسبع سنين مخصبة وتارةً يغلب "موت" فتبدأ دورة السنوات العجاف. ولعلنا نسمع رجع صدى هذه الطقوس في معتقدات بعض السوريين ممن يعتنقون نظرية التقمص وتناسخ الأرواح. وكما أن للفينيقيين أماكن مقدسة محلية، معظمها مزارات في الهواء الطلق على رؤوس التلال، فإن أحفادهم أو أحفاد فكرهم قد أقاموا على الأرض التي ورثوها قبابًا ومقامات لأوليائهم الذين اعتقدوا فيهم صفاء الروح وطهارة النفس.

وهكذا فقد كان الاعتقاد بخلود النفس وبالقيامة من الموت والعودة إلى التجسد في صلب إيمان الفينيقيين. يتجلى ذلك في طرائق الدفن وفي الطقوس الجنائزية (الحداد). فكانوا إذ يدفنون موتاهم يضعون مع الميت بعض ممتلكاته من حلي وأدوات وأسلحة وسائر لوازم المعيشة، ثم تنطلق شعائر الحزن والترح. تبدأ النياحة عادة عند فراش المحتضر، ثم في البيت والحقل حيث الدفن، ويستمر البكاء سبعة أيام. «وكان من عادة الكنعانيين أن يقيموا وليمة تذبح فيها الأضاحي، وذلك في اليوم السابع بعد وفاة الإنسان. ويولم أسبوع الميت في معبد بعل»[35]. وهذا ما استمر عليه عرف كثير من السوريين، ولا سيما أهل الساحل، حيث (تقبل التعازي لمدة أسبوع في منزل الفقيد). "وفي اليوم السابع بعد موتهِ يقيمون وليمة يسمونها أسبوع الميت فإن كان فقيرًا يجمعون من أقاربهِ ما يتيسر من المال ليذبحوا لهُ الذبائح ويطبخوا الطعام ويجتمع الناس فيأكلون وينصرفون بعد أن يترحموا عليهِ [...]"[36]. ثم يعيدون الكرة في اليوم الأربعين، جريًا على عادة أسلافهم أهل فينيقيا الذين آمنوا بأربعين يومًا زمنًا

---

(31) https://www.enabbaladi.net/archives/133679

(32) انظر: مفيد عرنوق، «في هيكل الآلهة الفينيقية»، ص 57. وانظر أيضًا: عيد مرعي، معجم الآلهة والكائنات الأسطورية في الشرق الأدنى القديم، (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب. وزارة الثقافة، 2018)، ص 182.

(33) انظر: مفيد عرنوق، «في هيكل الآلهة الفينيقية»، نفسه.

(34) انظر: محمود مفلح البكر، الروح الأخضر: احتفالات الخصب في العادة والمعتقد، (بيروت: دار الحضارة الجديدة، 1992)، ص 82.

(35) انظر: حسن الباش، الميثولوجيا الكنعانية والاغتصاب التوراتي، (دمشق: دار الجليل، 1988)، ص 116.

(36) انظر: يعقوب الجريديني، «النصيرية»، مجلة الجنان، الجزء الأول، 1 كانون الثاني 1875، ص 704. وللتذكير فإن كتابات «المعلم يعقوب جريديني» وقبله «فتح الله ولد انطون صايغ» هي أحد أبرز مصادر الفريات التي أُلصقت بالعلويين، وذلك من خلال كتاب الأخير الموسوم بـ«المقترب في حوادث الحضر والعرب»، والمؤرخ في 1 أيار سنة 1843. وانظر أيضًا: الياس صالح اللاذقي، آثار الحقب في لاذقية العرب، الياس جريج (محققًا)، (بيروت: دار الفارابي، 2013)، ص 170، ص 327.

لتحرر روح الميت من آخر قيود العالم الأرضي[37]. وقد وجدت هذه العادة طريقها إلى بلاد المغرب مع فينيقيي قرطاجة. وهذا ما كانت عليه مصر الفرعونية؛ "لأنه هكذا [في أربعين يومًا] تكملُ أيامُ المُحنطين" (سفر التكوين 50: 3)[38]. وربما أمكننا في هذا السياق أن نستحضر المثل الشعبي القائل: "النفسا قبرا مفتوح للأربعين". يُضرب في المرأة التي وضعت طفلًا، وأن حياتها تظل - بسبب آلام الولادة وما رافقها من نزف دم - مهددة بالموت، وروحها على قلق لا قرار لها قبل انقضاء الأربعين. وفي الحديث: (وقت النفساء أربعون يومًا إلا أن ترى الطهر قبل ذلك)، وقد ضعفه جمهور المحدثين[39].

وأجمع علماء الفتوى من أهل السنة على أن إحياء ليلة الأربعين إنما هو «بدعة مذمومة، لا أصل لها في الدين»[40]. أما الشيعة فيواظبون في كل عام - في اليوم العشرين من شهر صفر - على إحياء ذكرى أربعينية الحسين، الذي قُتل في واقعة كربلاء، في العاشر من محرم سنة 61 للهجرة الموافق لـ 10 تشرين الأول سنة 680 ميلادية.

داجون

يقول سكان الأرياف في الساحل السوري: «من الصبح ما أكلت/ما دقت الدَجَنْ»[41] (إنني ما ذقت الدجن هذا اليوم، أو ما تدجنت)، و«دَجَن: الطعام. وهي مأخوذة من اسم الإله السوري داجون»[42]. ودجن - بالأحرف الساكنة - (أو دَجون أو داجان أو داجونا) هو إله القمح السوري، وكان مركز عبادته الرئيسي هو مدينة توتول (تل البيعة حاليًا) قرب الرقة. وانتشرت عبادته بين الكنعانيين في الألف الثاني قبل الميلاد. وكان له معبدٌ في أوغاريت (رأس شمرة) بالقرب من معبد الإله بعل. ويرد ذكره أحيانًا في بعض النصوص الأوغاريتية كأب لبعل. وهذا يجعل مرتبته معادلة لمرتبة "إيل". "وتذكر إحدى كسر الألواح الكتابية المكتشفة في شمال بلاد الرافدين أن (دجن) هو والد إله الطقس، ويتكرر هذا النسب في نصوص (أوغاريت)"[43]. وإليه تعود تسمية قريتي "بيت دجن" الفلسطينيتين الواقعتين في مدينتي نابلس ويافا. ويُعتقد أن تمثال الإنسان السمكة هو الصورة المفترضة لشكل دجن عند الشعوب القديمة.

---

(37) تناول الأديب والمستشرق الإسباني خوان غويتيسولو في روايته الموسومة بـ«الأربعينية». الصادرة عام 1991. موضوع المدة الزمنية التي تقضيها الأرواح في الحياة البرزخية قبل الاستعداد للبعث. وقد صدرت ترجمة عربية لهذه الرواية قامت بها عبير عبد الحافظ (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014).

(38) أشار الكاتب والصحفي المصري عمر طاهر في روايته «كحل وحبهان»، الصادرة عام 2019 عن دار الكرمة للنشر بالقاهرة، إلى جانب من عادات مدينته في العزاء وذكرى أسبوع المتوفى وذكرى الأربعين (انظر ص 144).

(39) انظر: «العلل المتناهية في الأحاديث الواهية» لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، 385/1.

(40) لعل أقدم فتوى في هذه المسألة هو ما صدر في سنة 1366هـ (1947م) عن حسنين محمد مخلوف. وهي فتوى مسجلة بدار الإفتاء برقم 377 بتاريخ 14 أغسطس سنة 1947. انظر: حسنين محمد مخلوف، حكم الشريعة الإسلامية في مأتم ليلة الأربعين وفيما يعمله الأحياء للأموات من الطاعات، (القاهرة: مطبعة الكيلاني، 1947)، ص 5.

(41) ومثلها قول أبناء اللاذقية: «ما فا الدجِن ببيتنا»، بمعنى «لا يوجد خبز في بيتنا».

(42) انظر المرجع السابق، 915/2. وانظر أيضًا: غسان القيم، «الإله دجن .. تأثيراته العطائية ما زالت محفوظة في الذاكرة الريفية»، جريدة الوحدة، العدد 7926، (الاثنين 18 شباط 2013).

(43) انظر: د. إدزارد، م. هـ بوب، ف. رولينغ، قاموس الآلهة والأساطير، 129.128، ص 269.268. وانظر أيضًا: علي القيم: «من كنوزنا الأثرية: الإله دجن السوري»، مجلة المعرفة، العدد 560، (دمشق)، أيار 2010، ص 385.



وجاء في تاريخ سوريا القديم: «أما داغون، أو داجون، فهو رب الزراعة والقمح، ثم الغذاء، والطعام، ثم صار هو نفسه الطعام، أو القمح أو الخبز، وهذا ما وجد استمراره ذاته في المسيحية فيما بعد، إذ إن الخبز هو جسد المسيح»(44). "فإننا نحن الكثيرين خبزٌ واحدٌ، جسدٌ واحدٌ، لأننا جميعنا نشترك في الخبز الواحد"(45). و"لقدسية الخبز - على ما يرى إبراهيم متري رحباني في كتابه المسيح السوري - لهذا الطعام الاعتيادي قيمة لا يوازيها شيء آخر عند سكان بلاد الشام، فهذا السوري الذي قد (يكب) أي شيء في حاوية الزبالة إلا الخبز، وإذا ما وجد بعض القطع اليابسة في الطريق، يأخذها إلى المكان الذي لا يمكن أن (تداس) ليأكلها طيرٌ أو حيوان"(46). "والسوري كذلك، إذا ما أراد أن يقسم لك بقسم حميمي في تعبيره عن محبته لك يقول: (وحياة الخبز والملح الذي بيننا) أو (وحياة هذه النعمة) وغالبًا ما يقصد بذلك الخبز [...]. ومنه جاء التدجين، بمعنى أنه حتى إذا ما أطعمت من خبزك للحيوانات، فإنها تصير حيوانات داجنة، بمعنى أليفة»(47).

و«يقال دجن في الشيء: إذا أنس به وأقام فيه حتى يعتاده». و«المدجنات: السحاب التي تأتي بالدجن، والدجن تغطية السماء بالسحاب». و«الداجنة والمدجنة: هي القينة التي تغني في يوم الدجن، بفتح الدال وسكون الجيم، وهو يوم تكاثف الغيم»(48). ويرى فارمر أن العادة كانت «أن تغني الداجنة وتعزف حين تمتلئ السماء بالغيوم مبشرة بالمطر»(49). وقد مارست هذا الطقس قبائل العرب جميعًا. ومن طقوس الاستسقاء "المنتشرة في سوريا واحد يمارس حتى اليوم في منطقة الجزيرة، ويطلق عليه اسم (أم الغيث). يعد هذا الطقس من أشهر طقوس المطر، وأقدمها، وهو طقس أنثوي، أي أن النساء هن من يقمن به، ويجمع بين الغناء والرقص. فعندما يحتبس المطر لوقت طويل، يطلب الرجال من النساء، الفتيات تحديدًا، إقامة الطقس"(50). وقد تعددت صلوات الاستسقاء في الآونة الأخيرة بعد طول احتباس المطر وكانت تقام ببادرة من الأئمة أو الرؤساء الروحيين أو بأمر من الرئيس أو الملك، ويهل بها لوجه الله الواحد الأبدي. وقد انتشر أيضًا في سالف الزمان "طقس النواح على سنابل القمح اليابسة جسد الإله من سوريا إلى قبرص ومصر واليونان وإيطاليا وبقية أصقاع العالم القديم فكانوا يندبونه في سوريا وهم يرددون إيقاعيًا كلمة «إيلونو» وهي تصغير كلمة «إيل» في العربية القديمة وتعني الرب الصغير أو الفتى أو الشاب»(51).

مرزح/ مرسح

يتردد في الوثائق التي وصلت إلينا من أوغاريت ذكر جماعات مرزح/مارزيحو. «ويمكن الاستنتاج أن الكلمة

(44) انظر: أحمد داوود، تاريخ سوريا القديم، ط3، (دمشق: دار الصفدي، 2003)، ص 481.480.

(45) (1 كو 10: 17).

(46) انظر: علي الراعي، «تراث.. خبز وميثيولوجيا.. عن السوري الذي يُقسم بالخبز والملح.. فماذا عن خونته.. ؟!»، جريدة الثورة، (الأربعاء 2 آذار 2013).

(47) السابق نفسه.

(48) انظر: المفضليات، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، ط6، (القاهرة: دار المعارف)، هوامش ص 130، ص 276، ص279، ص 268.

(49) انظر: هنري جورج فارمر، تاريخ الموسيقى العربية، حسين نصار (مترجمًا)، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص30، هامش 3.

(50) انظر: حسان عباس، الموسيقى التقليدية في سوريا، (بيروت: منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم، 2018)، ص 179.

(51) انظر: أحمد داوود، تاريخ سوريا القديم.



تتعلق ب- (مناسبة)، يؤكل ويشرب فيها في جو من الفرح أو الحزن [...]. ومعظم الوثائق التي تعالج (مرزح) تتحدث عن استهلاك الخمر والطعام حتى الثمالة»[52].

ولا تكاد تخلو قرية سورية من مكان تدور عليه احتفالات قاطنيها. وعلى هذا المكان يطلق كثيرٌ من السوريين اسم «مَرْسَح». وهي غير مقلوبة عن «مسرح» كما زعم جمهورٌ من الباحثين[53]، بل الأرجح ما ذهب إليه شكيب أرسلان من أنها مقلوبة عن «مرزح» وهو الساحة وما اطمأن من الأرض[54]. إذ - والكلام لمحرر مجلة المقتطف - "لم نسمع كلمة مسرح الا منذ عهد قريب اما كلمة مرزح فكنا نسمعها في صبانا ويعنى بها مجتمع للغناء والرقص وعلى المجاز لاجتماع فيهِ الهزل أكثر من الجد ثم شاعت كلمة مرسح ولعلها تحريف مرزح»[55]. وجاء في "ملْحق مُفردات أوهام الخواص" بتحقيق عرفات مطرجي: "[ومن] الوهم تسميتهم المكان الذي يدور فيه الرقص والغناء والتمثيل: مسرحا، والصواب أَن يُقال له: المرسح، والجمع مراسح، لأن المسرح هو المكان الذي تقصده السارحة، أي الماشية، بِالغداة للرعي ومنه ما جاء في رسالَة سيدنا رسول الله صلى الله علَيه وسلم إِلَى أكيدر دومة الجندل: لا تعدل سارحتكم ولا تعد فاردتكم. أي لا تصرف ماشيتكم عن مرعى. أما المرسح، فَهو المكان المستوي، ولذا سمي المرسح مرسحًا، وهو مأخوذ من الرسح، أَي خفة لحم الإليتين ولصوقهما، والرسحاء من النساء، هي الزلاء الضامرة العجيزة بِحيثُ تصير مستوية مع استقامة الظهر»[56]. ولكن سعيد عقل كان قد ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير، فالأساس عنده أن "(مرسح) كلمة فينيقية، وهذا يشير الى أن الفينيقيين عرفوا هذا النوع [...]. والأهم من كل ذلك - [يتابع عقل] - أن الكلمة تعطينا فكرة واضحة عن عراقتنا في هذا الفن، حتى قبل اليونان [...]. ولكن مع مطلع القرن العشرين جاء من يردها عن خطأ فاضح، الى (مسرح) [...]. هكذا تم اشتقاق عبارة (مسرح) من فعل (سرح) وهذا خطأ إيتيمولوجي ومضموني [...]. ف-(السرحان) على الخشبة [...] لا علاقة له بجوهر فن عظيم اغتالوه حين أطلقوا عليه تسمية (المسرح) تمامًا كالذين نقلوا الى العربية كتاب أرسطو (فن الشعر) فسموا (تراجيديا) الرثاء لما فيها من بكاء [...]»[57].

(52) انظر: محمود حمود، الديانة السورية القديمة خلال عصري البرونز الحديث والحديد 333.1600 ق. م، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2014)، ص 373. وانظر أيضًا: مارفين بوب، «الـ (م رزح) في أوغاريت وغيرها»، بشير زهدي (مترجمًا)، الحوليات الأثرية، 300/29، دمشق، 1990، ص 82.71؛ إ. ش. شيفمان، مجتمع أوغاريت، حسان إسحق (مترجمًا)، (دمشق: دار الأبجدية، 1988)، ص 227، 229) ؛ إ. ش. شيفمان، ثقافة أوغاريت في القرنين الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد، حسان إسحق (مترجمًا)، (دمشق: دار الأبجدية، 1988)، ص 90.

(53) لعل هذا ما حدا ببعضهم إلى المواظبة على التنبيه على ضرورة استعمال لفظة (المسارح) بدل (المراسح) و(المسرح) بدل (المرسح)، لما رأى في تركه من تساهل لغوي في المفردات والتراكيب. انظر مواد: «الرومان»، مجلة المقتبس، العدد 35، 1908/12/1، «مطبوعات ومخطوطات»، مجلة المقتبس، العدد 39، 1909/4/1، «روح الاجتماع»، مجلة المقتبس، العدد 42، 1909/8/1، «نظرة في النظرات»، مجلة المقتبس، العدد 53، 1910/7/1. انظر أيضًا: محمد خير الدين الأسدي، موسوعة حلب المقارنة، 80/7، 104/7.

(54) انظر: شكيب أرسلان، «المرزح والمسرح»، مجلة الهداية الإسلامية، السنة الثالثة، ص 424. وانظر أيضًا: رشيد عطية، معجم عطية في العامي والدخيل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 160 (الطبعة الأولى 1944)؛ ياسين عبد الرحيم، موسوعة العامية السورية، 2230/3. وانظر كذلك مادة (رزح) في: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص 219، مرتضى الزبيدي، تاج العروس، 292/6.

(55) انظر: «المسرح او المرزح»، مجلة المقتطف، الجزء الثاني من المجلد التاسع والستين، (القاهرة)، 1 آب سنة 1926، ص 224.223. وانظر أيضًا: عبد القادر المغربي، الاشتقاق والتعريب، (القاهرة: مطبعة الهلال، 1908)، ص 141، ص144. أما عن شيوع كلمة «مرسح»، فانظر دواوين وروايات ورحلات وترجمات أدباء القرن التاسع عشر. وقد عرضنا جانبًا من هذه الأمثلة في كتاب لن يتأخر صدوره، وموضوعه الرئيس يدور حول كتابات حبيب ابيلا مالطي (1883.1820) المسرحية والاقتصادية وتاريخ أسرته وإسهاماتها الثقافية.

(56) انظر: «ملْحق مُفردات أوهام الخواص»، ضمن: الحريري، درة الغواص في أوهام الخواص، عرفات مطرجي (محققًا)، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1998)، ص 265.

(57) انظر: هنري زغيب، «سعيد عقل إن حكى (بنت يفتاح) و(قدموس): كيف دخلت المأساة الى الشعر العربي؟»، جريدة الحياة، 1993/3/22. وانظر أيضًا: سعيد عقل، «الاتجاهات الحديثة في الأدب العربي: المرسح»، المشرق (لبنان)، العدد رقم 1، كانون الثاني 1937، ص 52.41.



وصفوة القول: إن المرسح «اسم وظيفي للمكان، سابق للفن المقتبَس، ويعني حلبة الرقص والغناء والاحتفال [...]. ولا يسمى المكان مرسحًا إلا عند حضور الجمهور المحتفل وقيام الاحتفال وانطلاق التعبيرات الجمعية من رقص أو عزف أو لعب أو عرض مهارات وغير ذلك»[58]. ولعل من آخر الوحدات الثقافية التي ظلت متوارثة - إلى زمن ليس ببعيد - من تلك الاحتفاليات المرسحية، هي طقوس الاحتفال بموسم الربيع أو بداية دورة الحياة. وهي طقوس مليئة بالفرح يحييها السوريون في الساحل وبعض مدن الداخل، وتصادف يوم الرابع من نيسان بحسب التقويم اليولياني (الشرقي)، يوم السابع عشر منه حسب التقويم الغريغوري (الغربي)[59]. وربما يمكننا أن نذكر أيضًا "عيد خضر الياس" الذي يحتفل به اليزيديون وبعض جيرانهم من المسلمين والمسيحيين، ويقع هذا العيد في أول يوم خميس من شهر شباط الشرقي[60].

خاتمة

تلك كانت بعض أساطير السوريين الأولين، استعاذوا بها للخلاص من شرور الطبيعة وجبروتها. ففي الأسطورة تُجعل متاعب الحياة وأسرار الكون أشياء مفهومة بل مبررة، وبذلك تصبح الحياة أكثر أمنًا واحتمالًا مما لو كانت من دون الأساطير. وتمامًا كما يميل الإنسان إلى أحلام اليقظة فيتخيل نفسه في شتى المواقف البهيجة السارة، كذلك كان اتجاه العقل الإنساني نحو تأسيس أحلام اليقظة الجماعية. وهذا الميل يظهر الإنسان إلى حد ما وقد تحكم في الكون عن طريق اعتياد تفسيره.

وما قدمناه بين يدي البحث إن هو إلا أشتاتٌ جمعناها مما هو قار في الذاكرة الجمعية لسوريين تعاقبوا على هذه الأرض وضربوا في أرجائها؛ ومما لا تزال تلهج به ألسنتهم عفو الخاطر. وإن كان إفراد هذه الشذرات قد لا يفضي إلى تأويلات ذات مغزى، فإن تواترها ربما يكشف عن مرجعيات لا لبس فيها لحضارات قامت ثم درست كياناتها وبادت - أو استُبدلت أقوامًا غيرها - غير أن عادياتها اللامادية لم تنقطع عن ضرب جذورها في هذه الأرض!

وآخر القول يبقى السؤال: كيف يمكن أن تنتظم هذه الحبات المتناثرة في عقد هوية جامعة، عصية على الاختزال والاستبدال؟ ثم إلى أي مدى يمكن توظيف حضورها في تظهير صورة هذه الهوية وفي التأسيس لها وتأثيثها؟

---

(58) انظر: خالدة سعيد، الاستعارة الكبرى في شعرية المسرحة، (بيروت: دار الآداب، 2007)، ص 11. وانظر: بطرس البستاني، محيط المحيط، (بيروت: مكتبة لبنان، 1987)، ص 334، وقارن مع ص 405. وربما لا تخلو من فائدة الإشارة هنا إلى النقد اللاذع الذي وجهه أحمد فارس الشدياق (1887.1804) لقصيدة بطرس البستاني (رقصت بنات المعارف في مراسح الطرب)، ومنه قوله: «ما مراد هذا الكاتب المتشدق بلفظة المراسح فإنا لم نر لها معنى في كتب اللغة يناسب الرقص والطرب [...]! وهو من المعاني التي تفرد بها صاحب الجنان في هذا الزمان».

(59) انظر: م. ل. سفاريا، «عيد الربيع في جبل العلويين»، مجلة الأديب، العدد 5، أيار 1942، ص 60.57. وانظر أيضًا: حسان عباس، الموسيقى التقليدية في سوريا، ص 65.

(60) انظر: خلف الجراد، اليزيدية واليزيديون، (اللاذقية: دار الحوار، 1995)، ص 181.

المصادروالمراجع

1. إدزارد. د.، م. هـ- بوب، ف. رولينغ ، قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين (السومرية والبابلية) في الحضارة السورية (الأوغاريتية والفينيقية)، محمد وحيد خياطة (مترجمًا)، (بيروت - حلب: دار الشرق العربي، 1987).
2. الأسدي. محمد خير الدين، موسوعة حلب المقارنة، (حلب: جامعة حلب - معهد التراث العلمي العربي، 1981).
3. ايفسلن. برنارد، ميثولوجيا الأبطال والآلهة والوحوش، حنا عبود (مترجمًا)، (دمشق: وزارة الثقافة، 1997).
4. الباش. حسن، الميثولوجيا الكنعانية والاغتصاب التوراتي، (دمشق: دار الجليل، 1988).
5. بعلي. حفناوي، تغريبة الأدب الكنعاني: ألف عام وعام على ضفاف المتوسط الإفريقي، (عمان: دروب للنشر والتوزيع، 2011).
6. البكر. محمود مفلح، الروح الأخضر: احتفالات الخصب في العادة والمعتقد، (بيروت: دار الحضارة الجديدة، 1992).
7. الجراد. خلف، اليزيدية واليزيديون، (اللاذقية: دار الحوار، 1995).
8. جويتيسولو. خوان،الأربعينية، عبير عبد الحافظ (مترجمة)، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014).
9. حداد. حسني، سليم مجاعص، بعل هداد: دراسة في التاريخ الديني السوري، (دمشق: دار أمواج، 1993).
10. حسن. أبي، هويتي.. من أكون؟: في الطائفية والإثنية السوريتين، (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، 2009).
11. حمود. محمود، الديانة السورية القديمة خلال عصري البرونز الحديث والحديد 1600-333 ق. م، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2014).
12. الخوري. موسى ديب، أوغاريت: حضارة الأبجدية الأولى، (دمشق: وزارة الثقافة، 2011).
13. داوود. أحمد، تاريخ سوريا القديم: تصحيح وتحرير، ط3، (دمشق: دار الصفدي، 2003).
14. ابن دريد الأزدي. أبو بكر محمد بن الحسن، كتاب الاشتقاق، فرديناند وستنفيلد (محققًا)، (جوتنجن، 1854).
15. دوزي. رينهارت، تكملة المعاجم العربية، محمد سليم النعيمي (مترجمًا)، (بغداد: دار الرشيد، 1980).
16. سعيد. خالدة، الاستعارة الكبرى في شعرية المسرحة، (بيروت: دار الآداب، 2007).
17. السواح. فراس، لغز عشتار: الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، ط8،



(دمشق: دار علاء الدين، 2002).
18. شيفمان. إ. ش.، ثقافة أوغاريت، حسان مخائيل إسحق (مترجمًا)، (دمشق: الأبجدية للنشر، 1988).
19. طاهر. عمر، كحل وحيهان، (القاهرة: الكرمة للنشر، 2019).
20. عباس. حسان، الموسيقى التقليدية في سوريا، (بيروت: منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم، 2018).
21. عبد الرحيم. ياسين، موسوعة العامية السورية، ط2، (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب - وزارة الثقافة، 2012).
22. علي. جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط2، (ساعدت جامعة بغداد على نشره، 1993).
23. فارمر. هنري جورج، تاريخ الموسيقى العربية، حسين نصار (مترجمًا)، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010).
24. كدر. جورج، معجم آلهة العرب قبل الإسلام، (بيروت: دار الساقي، 2013).
25. كريغ. بيتر، أوغاريت والعهد القديم، فراس السواح (مترجمًا)، (بيروت: دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، 2016).
26. كنعان. جورجي، محمد واليهودية، (بيروت: نيسان للنشر والتوزيع، 1999).
27. كنعان. جورجي، الله هو القضية، (بيروت: نيسان للنشر والتوزيع، 2001).
28. اللاذقي. الياس صالح، آثار الحقب في لاذقية العرب «كتاب مخطوط»، إلياس جريج (محققًا)، (بيروت: دار الفارابي، 2013).
29. الماجدي. خزعل، المعتقدات الكنعانية، (عمان: دار الشروق، 2001).
30. مخلوف. حسنين محمد، حكم الشريعة الإسلامية في مأتم ليلة الأربعين وفيما يعمله الأحياء للأموات من الطاعات، (القاهرة: مطبعة الكيلاني، 1947).
31. مرعي. عيد، معجم الآلهة والكائنات الأسطورية في الشرق الأدنى القديم، (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب - وزارة الثقافة، 2018).
32. المفضل الضبي، المفضليات، أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون (محققًا)، ط6، (القاهرة: دار المعارف). (الطبعة الأولى 1942).



مناهج دراسة الدين والتدين بين علم الاجتماع والأنثربولوجيا

من الوظيفية البنائية إلى التأويلية الرمزية

عياد أبلال[1]

مقدمة

إذا كان علم الاجتماع قد نشأ على أساس دراسة المجتمع بشكل علمي، منفصلًا في ذلك عن الفلسفة التي احتكرت شرعية السؤال منذ بدايات التفكير البشري، فإن هذه النشأة في صيغتها الوضعية مع أوغست كونت ورواد التفكير الاجتماعي الأوائل من سان سيمون إلى هيربرت سبنسر لم تنفصل عن الدين. خصوصًا، بعد الفصل الذي أحدثه الفكر الغربي تجاه الكنيسة التي هيمنت طويلًا على الحياة اليومية للناس، إذ شكل عصر النهضة والأنوار مرحلة مفصلية وقطيعة إبستمولوجية في نظام المعرفة الذي انتقل من سؤال السماء إلى سؤال الأرض. وقد شكل الانفصال الإبستيمي عن الفلسفة من جهة، والدين من جهة ثانية أساس النظام المعرفي الوضعي، حيث تحول الدين نفسه إلى موضوع للدراسة والتحليل والنقد. وهو ما ابتدأت به الفلسفة التي نزعت هالة القداسة عن التفكير الديني طيلة القرون الوسطى، وانتهى بالحروب الدينية الأوروبية ومحاكم التفتيش، ما مهد الطريق لبروز علم الاجتماع الديني والأنثربولوجيا الثقافية والاجتماعية التي جعلت من الدين أحد موضوعاتها المفضلة.

لقد تأسس فصل الدين عن العلم على قاعدة الموضوعية العلمية والحياد والتجريب، بعدما انفصل النظام المعرفي الوضعي عن الأسطوري والخرافي، مثلما انفصل الإلهي عن البشري، وفق مسار تطوري نشأ على قاعدة المادية والواقعية والاختبارية التي جاءت على أساس مبدأ الشك المؤسس لعلمية الظواهر الطبيعية. وهو ما شكل خلفية مرجعية لتطور علم الاجتماع الذي جعله أوغست كونت بمنزلة فيزياء اجتماعية، محاكيًا قوانين الفيزياء والكيمياء وباقي العلوم الطبيعية. الأمر الذي أثر تأثيرًا كبيرًا في التطور اللاحق لعلم الاجتماع الديني منذ نشأته مع إميل دوركهايم، من خلال كتابه الكلاسيكي «الأشكال الأولية للحياة الدينية» الذي أسس للارتباط السببي والتفسيري الوضعي للظواهر الاجتماعية بصورة عامة، منطلقًا من الطوطمية أساسًا لتطور التفكير الديني.

وإذا كان دوركهايم قد أسس لموضوع علم الاجتماع الديني، فإن تطور هذا الحقل العلمي قد ارتبط بعدد من الأسماء التي شغلت حيزًا مهمًا من مساحة التفكير الديني بين الفلسفي والأنثربولوجي، خاصة بعد أن ازدهرت الأنثربولوجيا في المرحلة الاستعمارية، حيث وجدت في المستعمرات ميدانًا لاختبار وتجريب عدد من النظريات والمفاهيم، من البنيوية إلى الوظيفية التي لم تستطع تحرير الدراسات والظواهر الدينية من أحكام

(1) عياد أبلال: باحث في علم الاجتماع والأنثربولوجيا الثقافية، المغرب



القيمة والنظريات الجاهزة والمغلقة. تلك الأبحاث بقيت رهينة المسيحية وسياقها الكنيسي التاريخي، إذ لم تحظ الأديان الأخرى بالاهتمام نفسه، ومنها الإسلام الذي ظلت المركزية الغربية تنظر إليه، باعتباره مجرد نسخة معدلة عن المسيحية بشكل يتعارض مع الحداثة والدولة الحديثة. وهو ما أثر إيديولوجيًا على العلوم الاجتماعية التي تناولته بالدراسة والتحليل، خاصة في الحقبة الاستعمارية. لكن مع الدراسات المعاصرة التي جاءت على أعقاب الوظيفية البنائية، سوف يشهد علم الاجتماع والأنثربولوجيا تطورات ذات أهمية في مجال الأديان ودراسة الظواهر الدينية، لا سيما مع الفصل المنهجي الذي أقامته بين الدين المعياري والدين التاريخي من جهة، والتدين باعتباره فعلًا اجتماعيًا خُصِّب بالدراسات الرمزية التي قلصت مساحة الفصل بين الإلهي والمقدس المتعالي من جهة، والدنيوي والبشري من جهة أخرى، مثلما هو حال المنهج التأويلي الرمزي في الأنثربولوجيا، والتفاعلية الرمزية في علم الاجتماع. الأمر الذي أصبح معه معنى الدين والتدين ورؤية العالم والأشياء ينبع من المتدين نفسه الذي طالما سجنته البنيوية في البنيات الدالة، ضمن فصل تعسفي بين الإلهي والبشري. وهو فصل قتل الإنسان، بعدما اغتال بُعده الرمزي، ما حدا بروجيه غارودي لنعت البنيوية بفلسفة موت الإنسان. فكيف يمكننا دراسة الدين والتدين دراسة علمية وعقلانية من دون أن نهدر مكوناتهما ومرجعياتهما التاريخية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، ومن دون أن نسقط في الغي المنهجي والفصل التعسفي الذي مارسته الوضعية على أبعاد الإنسان الروحية والرمزية؟ وكيف تطور علم الاجتماع الديني والأنثربولوجيا ومناهجهما في سياق مقاربتهما للظواهر الدينية؟

أسئلة من ضمن أخرى، سنسعى من خلال هذه الدراسة للإجابة عنها من خلال تفكيك المفهومات المؤسسة لعلم الاجتماع الديني وللأنثربولوجيا في صيغتهما الوظيفية والتأويلية الرمزية من الدين إلى التدين، ومن التحول الديني إلى تغيير المعتقد، مرورًا بالمقاربات والنظريات ذات الصلة.

1. الإطار النظري والاستشكال المفاهيمي من الدين إلى التدين

يأخذ الدين دلالات وأبعادًا عدة يتداخل فيها المقدس بالدنيوي، والاجتماعي بالفردي، والمطلق والمتعالي بالتاريخي والحربي، والسياسي والنفسي بالجمالي والأخلاقي والفلسفي والتربوي. وتمتزج هذه الأبعاد مع أخرى، لتشكل عبر الزمن طقوسًا وممارسات فردية وجماعية، حيث يغدو الدين فكرة وأسطورة فلسفية، وتجربة روحية زاخرة بالرموز والمعاني، وذاكرة لأجيال عدة ومتباعدة. غير أن هذه المعاني والرموز عرفت خلال حقب التاريخ البشري تذبذبًا في تبجيل الدين أو إزاحته، وارتباكًا بين تكريسه عاملَ لحمة بين أفراد مجتمع، أو اعتباره عنصر تشتت وتناحر بين تأرجح في التنظيم الاجتماعي للدين نظريًا وعمليًا وتحييده سلوكيًا، انسجامًا مع الفردانية كما هو حال التدين في الحداثة الغربية. ولعل السؤال الجوهري الذي يفرض نفسه على الباحث في هذا المقام هو: ما الفرق بين الدين من جهة والتدين من جهة أخرى؟ أو بعبارة أخرى ما الفرق بين الدين المعياري والدين التطبيقي، وكيف يتم التمييز منهجيًا بين مكونات الدين بصيغة التعميم والتدين بصيغة التخصيص، خاصة أن التدين يتلون بلون الثقافة وسياقها الاجتماعي والتاريخي، مثلما يتلون الدين نفسه، ويختلف بين المجتمعات للاعتبارات والعوامل نفسها. وإذا كان من الضروري منهجيًا التمييز بين الدين



والتدين، فهل يصح التمييز بين الدين والألوهي، بحيث تكون كل ألوهية دينية، لكن ليست كل ديانة مؤلهة[2]، وقبل ذلك ما الدين؟

يعود التأسيس للفصل المنهجي بين مختلف مكونات الظاهرة الدينية والمقدس عمومًا إلى الربع الثاني من القرن التاسع عشر، إذ تحت تأثير فلسفة أوغست كونت (-1798 1857)، انبنت رؤية جديدة لعلاقة الإنسان بالمقدس ارتكزت على الإقرار بأهمية الوقائع الاجتماعية وقوتها الإكراهية على الفرد. إضافة إلى ذلك، عرفت عملية الوعي بالاجتماعي بدورها تحررًا تدريجيًا من الافتراضات الفلسفية. فكان مؤداه ميلاد علم اجتماع ديني»[3] ارتبط منذ نشأته بالمسيحية دينًا، وبالكنيسة مؤسسةً دينية، ما حرم هذا العلم الناشئ، وما يزال في طور تراكم نوعي وكمي في الوقت ذاته، في دراسته لباقي الأديان. خاصة الإسلام الذي اختزلته الدراسات الاستشراقية من جهة، والسوسيولوجية الغربية عمومًا، ومن جهة أخرى في أبعاده التدينية الشعبية أحيانًا، أو في أبعاده المعيارية في فصل تعسفي بينه وبين تجلياته الثقافية والاجتماعية أحيانًا أخرى، مع تقزيمه في ظواهر التطرف والغلو، وتعارضه مع الحداثة الغربية ضمن مركزية غربية فصلت الثقافي عن الديني ومنحت نفسها حق التقدم والحضارة، بعدما جعلت الثقافة الغربية مركز العالم، وجعلت نهاية الديني يتمثل في التراث اليهودي المسيحي. ما جعل علم الاجتماع نفسه يقلص الظاهرة الدينية في التدين، ويفصل التدين نفسه عن الألوهية، مختزلًا المقدس المتعالي في المقدس الديني بعيدًا عن الوحي من جهة، والإلهي من جهة أخرى.

في هذا السياق، وتأسيسًا على الدراسات السوسيولوجية الأولى للظاهرة الدينية باعتبار الفصل المنهجي الذي أقامته السوسيولوجيا منذ بداياتها مع إميل دوركهايم من خلال كتابه الكلاسيكي «الأشكال الأولية للحياة الدينية»، بين الدين والألوهية، واختزال الدين في بعده التديني المرتبط بتجليات الديني في الحياة اليومية، وقابليته للملاحظة والتحليل، يعرف دوركهايم الدين كما يلي: «إن الدين نظام متين من المعتقدات والممارسات المتعلقة بالأشياء المقدسة، أي المفارقة والمحظورة. وتضم هذه المعتقدات والممارسات كل أولئك الذين ينسبون إليها في جماعة أخلاقية واحدة تسمى كنيسة[4]». لكن الانتقال من دين إلى آخر يقتضي تعريفًا مختلفًا لاختلاف السياق الثقافي والتاريخي، وهو منحى منهجي تأسس منذ أوغست كونت. بيد أن علم الاجتماع في تطوره اللاحق سرعان ما سوف يهدر السياق الثقافي والتاريخي في دراسته للأديان، بعدما أصبحت المسيحية الكنسية مهد ومركز موضوعه، وأصبح « المقدس قبل كل شيء رمزًا، ذلك أن المسألة الوحيدة الجديرة بجذب اهتمام العالم ليس البحث عن أصل فكرة الله، ولكن دراسة الوقائع التي تكون الأمور الشعائرية رموزا لها بكل دقة وفرت الطوطمية الأسترالية لدوركهايم إمكانية البرهنة على أطروحته. والتحليل الذي قام به أظهر له جليا وجود علاقة دينية بين الفرد وعشيرته أو قبيلته أو وسطه الاجتماعي، فتلك العلاقة ذات الطابع القداسي أظهرت لدوركهايم، كما بدت وراء أصل كل دين، أن الطوطم هو الوجه الآخر للمقدس. فهو الانعكاس الرمزي

(2) André Comte Sponville, L'esprit de l'athéisme: Introduction à une spiritualité sans Dieu, Editions Albin Michel, (Paris, 2006), p. 15.

(3) ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، عز الدين عناية (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، بيروت، 2009)، ص 72

(4) Emile Durkheim, Les formes élémentaire de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, Livre I. Questions préliminaires, (Paris : PUF, 1968),

p. 52.

نقلاً عن: محمد جديدي، «أمريكا ومعضلة الدين عند ريتشارد رورتي»، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد 3-4، أكتوبر 2011م، ص120

على المستوى الديني للجماعة البشرية. وهكذا يخلص إلى أن الوقائع الاجتماعية تفسر الوقائع الدينية. وككل دين له أصل اجتماعي، وبهذا فإن سلطة الطقوس تفسر على أساس أنها ميراث اجتماعي[5].

وقد كانت دراسة الأشكال الأولية للظاهرة الدينية ما قبل الديانات التوحيدية أساس موضوع علم الاجتماع الديني في نشأته، بحيث أقصي البعد الوحياني مثلما أقصي المقدس المتعالي برمته من دائرة موضوع علم الاجتماع. بيد أن الدراسات الحديثة والمعاصرة والتي جاءت على أنقاض الوظيفية والبنيوية، سرعان ما سوف تتدارك هذا الغي المعرفي والمنهجي في دراسة الظاهرة الدينية عبر ربط الدين والتدين بكل ارتباطاتهما بالمقدس المتعالي، بالتركيز على البعد التأويلي للمتدين نفسه، إذ «يبدو من الأساسي التمييز بين حركتي الفعل الديني: فهم المقدس من طرف الإنسان وإدراكه كواقعة موضوعية متعالية، عبر تجربة عقلانية أو عاطفية، شعرية أو رمزية من ناحية، والتعبير الذي يعطيه لتلك الواقعة بجعله ملازما لها من ناحية أخرى. فذلك الفهم الذي يشكله الإنسان عبر اللغات المختلفة ليس مجرد عملية وصف للمقدس كأمر خارجي عنه، وإنما هو في ذات الوقت شهادة عن العلاقة بينه وبين شيء آخر، بحسب إدراك متميز يرمي من ورائه لتغيير حياته»[6]. من هنا، فإن توصيف ذلك بمصطلحات دقيقة، يفترض كل صنف مجرد في حالنا من الدين نمطًا مسبقًا، وظرفية واقعية ذات طابع نفسي وثقافي وتاريخي ينظر الفرد من خلالها، ويكون قد ولد ونشأ وعاش فيها. وقد يدفعنا هذا التوضيح الأولي من النوع المعرفي إلى استلهام عنصر مفاهيمي متداخل مع التجربة الواقعية حين نتحدث أو نبحث في موضوع نسميه الدين، أو المقدس[7].

من خلال رؤية عميقة للدين، يمكن القول: «إنه نظام متكامل لتنظيم الحاجات الأساسية للكائن البشري. ومن دون رغبة للخوض في التفاصيل التحليلية لهذه الحاجات في الوقت الحالي، يمكن القول إن الدين يمثل استراتيجية معرفية، شكلًا من الإفصاح عبر سلوكيات طقوسية، وضربًا منظمًا من العقائد. فهو من ثم تأويل محوري يلبي حاجة لاكتشاف العالم المفارق واختباره. وهو في النهاية آلية اجتماعية ثقافية لتحديد الهوية العرقية والسياسية وما شابهها»[8]. فإذا كان هناك شبه إجماع حول تعريف الدين، فإن مساحات الاختلاف والتباين تتعدد بتعدد المنظورات والتنظيرات والمقاربات، مثلما تختلف في ذلك الثقافات واللغات. ومن هنا، بحسب ميشال مسلان، فإن «التعريف العام للدين لا يكون بصفته إلا محاولة تقريبية وغير وافية بالغرض، حيث الكلمة حمالة أوجه، ولكن لأن أي غرض علمي للميتافيزيقي هو تشويه وزيغ لعملية البحث العلمي، إذ من الجلي أنه لا يتيسر لنا الإلمام بتجربة الإنسان الدينية إلا عبر ما يتجلى بواسطة منظومات تعبير نظرية، سواء كانت مفاهيمية أو طقوسية أو رمزية، باعتبارها تمظهرات للغات الإنسانية. فالعديد من التأويلات ضرورية لفهم مختلف تلك اللغات التي عبر الإنسان بواسطتها عن علاقاته بالمقدس، ساعيا من خلالها لدحض القلق العميق الذي يكتنف وجوده»[9].

---

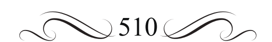
(5) ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ص، 75.

(6) ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ص، 14.

(7) أكوافيفا (سابينو)، باتشي (إنزو)، علم الاجتماع الديني، الإشكاليات والسياقات، عز الدين عناية (مترجمًا)، ط1، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، 2011)، ص69.

(8) المرجع السابق نفسه، ص70.

(9) ميشال مسلان، علم الأديان، مساهمة في التأسيس، ص، 14.



وبما أن البداهة الإبستيمولوجية في سياق الديانات السماوية التوحيدية (اليهودية، المسيحية، الإسلام) تقتضي أن يكون معنى الدين مختلفًا عن التدين، حيث إن الدين أصل إلهي، والتدين تنوع إنساني، الدين جوهر الاعتقاد، والتدين هو نتاج الاجتهاد[10]. فضلًا على أن استيعاب هذه الإشارات الجوهرية جعل جورج سيمل مثلًا، يقيم تقابلًا بين الدين والتدين، حيث يمثل الدين الدافع الحيوي والتدين الشكل الاجتماعي الذي يسعى إلى الاستحواذ والسيطرة على الأول. من هنا، يصبح التدين بارزًا والدين مختفيًا وراء حجب الطقوس والشعائر والمعتقدات. لذلك، يحضر الكائن البشري بالنسبة إلى جورج سيمل مجبولًا بطبيعته على صياغة رؤاه الدينية الخاصة عن العالم. فكل فرد ينجذب كما يجري بصورة عفوية إلى دائرة الفن أو الإيروس، وبالشكل نفسه، تفتنه بعفوية المعاني الرمزية التي تتيح له الدائرة الدينية التمتع بها. ومن ثم، فالتدين هو تجربة ذاتية عن علاقة بشيفرة غريبة للحياة نفسها. وفي هذه الشفرات التي تصوغها الأشكال الاجتماعية للديني - كما ندركه نحن تاريخيًا في مختلف التعبيرات، من المسيحية إلى البوذية - انطلاقًا من التجربة الذاتية، يجد التدين الذاتي إجابة في الحاجات الحيوية العميقة، مثل الحاجة إلى المطلق الذي يتجاوز حدود الخصوصية المميزة للوجود الإنساني، أو الحاجة إلى العشق بالشكل الصرف الذي يتجاوز الآثار الفعلية في المحبة[11].

لكن الدين هنا، لا ينفصل عن التدين إلا لكي يعيد تشكيله من جديد، مثلما هو الحال بالنسبة إلى المعتقد الديني في تحولاته، باعتبار الاعتقاد/المعتقد الديني أحد المكونات الخمسة للدين. ولذلك بالعودة إلى جوليان فروند الذي يعد من كبار المختصين في علم الاجتماع، نستخلص مثلما لاحظ ذلك، أنه لا مجال للتبخيس من قيمة الأشكال الدينية مقارنة بالتدين في نمط التفكير لدى سيمل. فهما مظهران متكاملان: يبلور الدين التدين، وهذا الأخير يشكل مبدأ التجديد الملازم للأول. وكيفما كان التدين فهو ليس بالضرورة متحجرًا في أشكال اجتماعية ثقافية، كما حدث تاريخيًا في البلدان ذات التراث الكاثوليكي أو الإسلامي. وهنا يمكن للتدين أن يمنح الأشكال غير الدينية حياة، كما قد ينتهي إلى شحذ معنى الهوية العرقية الوطنية لشعب بأسره، مثلما يحدث في الحروب العرقية[12].

إن الأهمية المنهجية الكبيرة التي أسسها التميز بين الدين من جهة والتدين من جهة ثانية، تشكل في الحقيقة أحد الابتكارات المفاهيمية والنظرية التي أسهمت في تطور علم الاجتماع الديني، مثلما أسهمت في الربط بينه وبين الأنثربولوجيا الدينية من جهة أخرى، خاصة بعد أن برهنت الأنثربولوجيا الثقافية الارتباطَ الجدلي بين الثقافي والديني. ذلك أن التدين نفسه يدمج بشكل عضوي عناصر ثقافية غير دينية في التدين، كما يدمج المقدس الاجتماعي في المقدس الديني ضمن وحدة يصعب تفكيكها. وهي وحدة لا تشكل ثابتًا، ما دامت الثقافة نفسها تخضع للتحول. ولذلك، مثلما يؤثر الديني في الاجتماعي والثقافي، فإن الاجتماعي والثقافي يؤثران في الدين. وهنا يجب التمييز أيضًا بين الدين المعياري والدين التاريخي، سواء تعلق الأمر بالمسيحية واليهودية أو تعلق الأمر بالإسلام فيما يخص الأديان الوحيانية «التوحيدية». بيد أن ما سقطت فيه الوظيفية سواء في علم الاجتماع أو الأنثربولوجيا هو اعتمادها على التوزان البنيوي الذي بموجبه اختُزلت الظاهرة الدينية في بنياتها الدالة ووظيفتها الاجتماعية، مثلما ذهب إلى ذلك جورج سيمل وتالكوت بارسونز وآخرون.

---

(10) يوسف زيدان، دوامات التدين، ط2، (القاهرة: دار الشروق، 2013)، ص7.

(11) سابينو أكوافيفا و إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكاليات والسياقات، ص63

(12) المرجع نفسه، ص63-64.



إن تصور جورج سيمل للعلاقة بين الدين والتدين قد طغى عليه التصور البرسونزي لحالة التوازن والتكامل الوظيفي. وبذلك لم يكن بوسعه تصور حالات الاغتراب التي قد تنشأ عن الدين وفيه. الأمر الذي تؤكده ظاهرة تغيير المعتقد الديني من دين إلى آخر أو من دين إلى الإلحاد. لقد شُرِح العبور من الدين إلى التدين من طرف سيمل عبر مفهوم الورع مقصودًا في معناه الجوهري نمطًا مثيرًا خاصًا بالروح. إنها إثارة تسمح للروح البشرية بحدس الروابط الاجتماعية مع الآخر: إنه اكتشاف قيمة الشبكات الجامعة، العاطفية والحيوية التي تشكل تلقائيًا مرجعية لدى كل منا، نقول: «إن الدين يمد هذه الشبكات العاطفية العميقة بنسيج مكثف من العلاقات، محولًا ما هو متدفق إلى شيء ثابت، ما هو في حالة حراك غير جلية إلى تأسيس منتظم، فيتحول التدين إلى ممارسة اجتماعية، حيث يجد المجتمع في الدين مجازًا قويًا للتلاحم، وتجاوزًا للانقسامات، وتخطيًا لمظاهر التنافس الفردي، ذلك أنه بالإمكان في الوحدة الدينية تصور وحدة أوسع للمجتمع وللبشرية جمعاء. و بهذا الشكل لا يعد الدين اغترابًا، بل فضاء ينتج فيه البشر، بشكل مستقل، قيمًا رمزية، لا تجد لها تطبيقًا في مكان آخر»[13].

بهذا الشكل، بحسب سيمل دائمًا، تكون العوالم الحيوية بمقام خزان للمعلومات يتلقاه كل فرد عبر شفرات بث فطرية واجتماعية، تشكل الأطر التي يتحرك في حضنها، مرتئيًا أن الآخرين يستندون إليها أيضًا بالشكل نفسه، فالمدخرات المعرفية الأساسية مكتسبة إذًا بوساطة الاحتضان الاجتماعي. ولذلك فالواقع كما يقول بيرغر ولوكمان «هو بناء اجتماعي، بمعنى أن المعلومات الأساسية المتلقاة تيسر التدفق، وتثمن العلاقات الثنائية بين الأفراد. ومن ثم، كل ذلك يقوي أواصر الوفاق بين الناس بشأن وجود دلالات ومعان جلية تبرر النشاط الجماعي»[14] الذي يبقى رهينًا بالبناء الاجتماعي والثقافي الذي بات يخضع لإكراهات ومستلزمات الفردانية في عالم بات يميل، أكثر فأكثر، نحو الهويات الفردية التي أضحت تبلور خطابًا صراعيًا تجاه الهويات الجماعية. وهو ما يمكن تسميته بالهوية الصراعية، ما يناقض تصور سيمل المتجاوز بفعل التطور التاريخي الحاصل على مستوى أشكال التدين في زمن العولمة. فـ«حقيقة اجتماعية الفرد البشري لا تنفي حقيقته الأخرى كائنًا ذي وجود مستقل، بل إن هذا الوجود الفردي المستقل هو الوحدة الأساسية التي يقوم عليها بناء المجتمع. وهذا ما ينطبق أيضًا على الدين الفردي والدين الجمعي، ذلك أن الدين ظاهرة اجتماعية، إنما يقوم انطلاقًا من ظاهرة فردية في أساسها»[15]. ولهذا، فكل فصل بين البعدين الفردي والجماعي في التدين مثلما هو الحال في الدين هو فصل تعسفي، حتى وإن كان بحجة المنهجية العلمية. وهو صدى لرجع الفصل الذي أقامته المقاربات الوظيفية والبنيوية ما بين الألوهي والمقدس المتعالي والديني والتديني.

إجرائيًا، فإن كل انتقال من الدين في بُعده الخام/اللاهوتي إلى بعده الفردي والجماعي من خلال تطبيقاته وممارساته، هو ولوج نحو مساحات الناسوت الشائكة، بما هو انتقال إلى التدين. فـ«من المعلوم أن الاشتغال السوسيولوجي على كل الموضوعات التي تم التطرق لها يتم، أساسًا، عبر استعمال مفاهيم نظرية تتجاوز التعابير المتداولة للحس المشترك، أو أحيانًا تحافظ على الألفاظ نفسها. ولكن بمعان جديدة وبدلالات مكثفة تقطع مع معاني المعرفة العامية.

---

(13) المرجع نفسه، ص64.

(14) المرجع نفسه، ص66.

(15) فراس السواح، دين الإنسان، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط1، (بيروت: دار علاء الدين، 1998)، ص39

وتسري هذه الحالة الأخيرة على المفهوم المركزي الذي استعملناه داخل هذه الدراسة، ونقصد به مفهوم التدين (Religiosity)، إذ إن المعنى المعتمد هنا، لهذا المفهوم يختلف جذريًا عن المعنى البسيط المتداول الذي يحيل على الالتزام بتطبيق التعاليم الدينية والتقيد بأحكامها. فالتدين، أساسًا، هو الكيفية التي يعيش بها الناس معتقداتهم الدينية في حياتهم اليومية»[16]. وتتجلى أهمية هذا المفهوم في عاملين: كونه يسمح بتجاوز المنظور التبسيطي والاختزالي لمعنى التدين في الحس المشترك. هذا المنظور الذي يقسم الناس إلى فئتين: متدينين وغير متدينين، أي إلى أناس يلفهم الدين ويلتفون حوله، وإلى أناس آخرين بعيدين عن المعتقدات الدينية والممارسات المرتبطة بها، بحيث لا تقوم هذه الأخيرة بأي دور في حياتهم. و«الواقع أن هذا المعنى التبسيطي والاختزالي لا يحتوي على أية قيمة إجرائية، إذ إن الواقع السوسيولوجي يكشف بوضوح عن وجود أشكال مختلفة ومتعددة للكيفية التي يتمثل بها الأفراد معتقداتهم، وممارساتهم الدينية»[17]. وهو ما ينطبق على الملل والنحل في كل الأديان، ذلك أن إغفال هذا البعد الاختزالي للدين في فهم الحس المشترك الذي يخضع بدوره إلى الاختلاف بتعدد وجهات النظر والانتماءات الثقافية والاجتماعية، والذي أسهم إسهامًا كبيرًا في الصراعات الدينية في المسيحية، مثلما هو الحال في الإسلام اليوم، انطلاقًا من ادعاء الفهم الكامل والكلي للدين المعياري، جعل التدين يخضع لمفهوم الفرقة الناجية. ولهذا، فكل منهجية يمكن اعتمادها في دراسة الدين لا تستقيم من وجهة نظر وظيفية وبنيوية مع تأويلية الظاهرة الدينية.

لكن قبل التطرق إلى هذه المشكلة، وجب أولًا تحديد تعريف للتدين، ذلك أننا لا يمكن أن نقيس ظاهرة ما من دون أن نعرفها، ولا أن ندرسها من دون أن نفهمها، بحيث يصبح الفهم يحظى بالأولوية على المنهج نفسه، و«دون الدخول في نقاشات طويلة أملاها تعدد الاتجاهات والمناهج في علم الاجتماع والأنثربولوجيا، يمكن الاكتفاء بالتعريف الذي يعتمده (C.Y. Glock)، إذ يقسم التدين إلى خمسة أبعاد تسمح بتعيينه: بُعد الاعتقاد، بُعد الممارسة، بُعد المعرفة، بُعد التجربة، بُعد الانتماء. إن هذه الأبعاد تترابط وتتضافر فيما بينها، لتنتج عند الفرد، كما عند الجماعة، التدين Glock: 1964 »[18]. وقد «قدم غلوك، منذ سنوات، تعريفًا للتدين. غير أن مسائل عديدة باتت قابلة للنقاش، وأخرى ما عادت مقنعة أبدًا، مقارنة بما كان شائعًا بين الدارسين إبان ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، ممن حاولوا ترجمة التحديد المفاهيمي لغلوك في أنماط تحليل تجريبية ذات طابع اجتماعي وديني مختلفة عما يسود في أمريكا، أو في البلدان الإسكندنافية. وعلى الرغم من التأملات النقدية التي أتاحتها الأبحاث التجريبية، ما يزال من المجدي وإلى اليوم الاستئناس بمقترح «غلوك» الذي يسمح بتحديد التدين من خلال خمسة مستويات، أو خمسة عوامل. وهي: الاعتقاد- الممارسة الشعائرية- المعرفة- التجربة- الانتماء. ضمن هذا السياق التصنيفي-العاملي يتم التعامل مع العناصر الخمسة بشكل مستقل نسبيًا في ما بينها. وهو ما جرت العادة به في التحليل العاملي (factor analysis)، مما يعني وجود شيئين في غاية الأهمية: ففي المستوى الأول، يمكن أن تتضافر بعض العوامل معًا، فتكون لها درجة الكثافة نفسها والتمازج الداخلي، لكن في مستوى ثان، يمكن أن توحي في بعض الحالات بحضور بُعد من أبعاد التجربة الدينية، قد لا تبدي دلالات على ارتباطه بأبعاد كلاسيكية أخرى من التدين»[19]. لكن التحليل النسقي التأويلي في الأديان

(16) عبد الغني منديب، الدين والمجتمع، دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2006م)، ص7.

(17) عبد الغني منديب، «التدين والمظهر الخارجي في الوسط الطلابي المغربي: مقاربة سوسيولوجية»، ص100.

(18) أكوافيفا، علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص69.

(19) المرجع السابق نفسه، ص69-70.

الوحيانية، وخاصة في الإسلام، لاعتبارات ثقافية واجتماعية، يحظى بالأولوية، ما دام يسمح باندماج كل أبعاد التدين في وحدة منهجية، عبر استحضار بعد النبوة والوحي. وهنا، «وجب أن نميز بين الدراسات الدينية النصية التي تعتمد على أصول الفقه والكتاب والسنة وبين دراسة الظواهر الدينية التي تعتمد على استخدام مناهج العلمية المتعارف عليها في العلوم الاجتماعية»[20]، وعلم اللاهوت ومرتكزه الأساس في الفلسفة ودراسة مختلف أشكال وتجليات التدين من طقوس وشعائر وعبادات.

من هنا، «تمتلك الأبحاث الدينية مناهج متنوعة للغاية، وذلك لسعة دائرة الموضوع ونطاق الإشكالات وتعقيد المسائل، إذ نلاحظ أن المفسرين مثلا، يستخدمون مناهج متنوعة في فهم النص القرآني، فيتجهون إلى التفسير بالمأثور تارة، ويلجؤون إلى التفسير اللغوي تارة أخرى، كما يستخدمون ثالثة مناهج تحليل بنية النص، يستعين إيزوتسو في تحليل المفاهيم الدينية في القرآن، بعلم السيمانطيقا ومناهجه، بينما يأخذ آخرون باتجاه الهرمنيوطيقا. ويتجه علماء الكلام المسلمون أحيانا إلى استخدام منهج البرهان في بعض مسائل الكلام. كما يستعينون حينا آخر بمنهج الجدل، بينما يعمدون إلى الأدوات والمبررات التاريخية في بعض المسائل ثالثة، إلى جانب أنهم يستخدمون في بعض الحالات النادرة بالطبع المناهج الدينية الجوانية»[21] من التفسير إلى التأويل، مرورًا بالتحميل بكل ما يرتبط بقناعات الباحث الذاتية، والتي تجعله بشكل من الأشكال يسقط قناعاته العلمية المسبقة على النص الذي يتم تحميله دلالات لا تخضع بالضرورة لأية نظرية. بيد أن نقطة ضعف هذا النوع من الدراسات الدينية، هو فصلها التعسفي عن التدين، باعتباره تجل سياقي للدين في ارتباط بالمتدين الحامل الأساسي للمعنى في هذا السياق، ذلك أن دراسة النصوص بعيدا عن تمثلات وآراء ووجهات نظر المتدينين هو تحميل للنص الديني ما لا يمكن احتماله، خاصة حينما يتم إهدار سياق الحاضر لصالح الماضي وأطره الإيديولوجية لإنتاج المعرفة الدينية بتعبير جورج غورفيتش. الأمر الذي يقتضي مقاربة نسقية لدراسة الظواهر الدينية تربط دراسة الدين بدراس ة ظواهر التدين.

2. الدين والتدين وتغيير المعتقد الديني من علم الاجتماع إلى الأنثربولوجيا

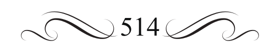
يقتضي اشتغال السؤال السوسيو-أنثربولوجي وفق بنية إبستيمية –معرفية تأطيرًا نظريًا يخضع بموجبه موضوع هذا السؤال لتجريب مفاهيمي، وتسييج نظري –تحليلي، يتم وفقه مَفْهَمَة الموضوع وبناؤه وفق نسق وظيفي يجعل الجواب في العمق مقاربة تحليلية وتأويلية في الوقت ذاته، خاصة إذا تعلق الأمر بموضوع متعدد الأبعاد والخلفيات، مثلما هو الحال بالنسبة إلى موضوع تغيير المعتقد الديني الذي بلا شك يقع على مستوى التمفصل المتوتر دومًا بين الدين مفهومًا مرجعيًا، والتدين مفهومًا تطبيقيًا تداوليًا. وبلغة «فيكتور تيرنر» بين الدين رمزًا تلخيصيًا والتدين رمزًا وسيليًا. ولذلك، فإن سؤال تغيير المعتقد الديني يقتضي ضمن هذا التجريب النظري محاولة تطويع سياق مفاهيمي ونظري يمكننا من بناء الموضوع على قاعدة إشكالية متنوعة الخلفيات

(20) أماني عبيد عبد الرحمن، المناهج العلمية ودراسة الظواهر الدينية، على الرابط:

http://www.sudanile.com تم التصفح يوم 2020/07/16

(21) أحد قراملكي، «مناهج واتجاهات البحث الديني»، موقع معهد الدراسات الدينية والفلسفية، انظر الرابط:

http://maarefhekmiya.org تم التصفح يوم 2020/07/17



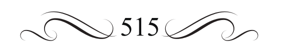
والأبعاد نظرًا للتماس الإشكالي الذي يشكله هذا الموضوع ما بين الثقافي من جهة، والاجتماعي من جهة أخرى، ما بين الجماعة في إطار المعتقد وفق بُعده التاريخي، والفرد وفق بُعد هذا المعتقد النفسي، حيث ينشأ توتر الديني والتديني. ولذلك، فبناء هذا النسق لن يتم نظريًا إلا من خلال تعالق المسعى السوسيولوجي بالمسعى الأنثربولوجي، من دون التضحية بأهمية البُعد السيكولوجي للاعتقاد الديني عمومًا.

إن تغيير المعتقد الديني شأن فردي ابتداء، لكن امتداداته الاجتماعية والثقافية يجعل منه شأنًا جماعيًا يخترق الفردي ليحيله إلى الخلف وفق منطق التستر والحجب والخفاء. من هنا، يتخذ مفهوم الردة بُعده الجماعي/الاجتماعي، لِيَقْتَضِي من ثم كل تغير في المعتقد الديني الفردي بمجرد خروجه من حيز الفردي-الخاص إلى حيز الجماعة العام. رد الفعل هذا الذي ترسمه دائرة السلطة الدينية التي ترسم وفق براديم اجتماعي وثقافي في تماس حاد مع السياسي حدود الفعل الديني المقبول والمرغوب اجتماعيًا. وكل انزياح هو انحراف يستوجب إقامة الحدود، كما هو الشأن في تغيير المعتقد الديني أو الردة/الكفر وفق السجل الديني الإسلامي في بلدان العالم العربي والإسلامي.

لكن السؤال الإشكالي الذي بمقتضاه نستدعي أساسات بناء هذا الموضوع، هو سؤال الجوهر والهوية في الوقت نفسه، جوهر تغيير المعتقد الديني، بما هو تحول الفرد من الاعتقاد والإيمان بمجموعة من الأفكار والمعتقدات ذات البُعد الديني إلى الإيمان بمعتقدات أخرى، أي التحول بين المذاهب الدينية التي استحالت إلى جزر متباعدة، تأسست على قاعدة الخطاب التنازعي بتعبير هابرماس، لينتقل هذا الخطاب من اللغة إلى الدم، كما هو الحال بالنسبة إلى التحول من المذهب المالكي، أو الحنبلي، أو الحنفي إلى المذهب الشيعي بمختلف تياراته وتلاوينه، أو من دين سماوي -توحيدي إلى آخر، كما هو الحال بالنسبة إلى التحول من الإسلام إلى المسيحية وفق تشعب وتباين كنائسها ومذاهبها، على أن المسيحية وفق منطوق التثليث تتعارض لاهوتيًا مع التوحيد. ومن ثم تقيم فصلًا بائنًا بين الخطاب الثيولوجي الإسلامي والخطاب الكريستولوجي المسيحي. فإذا كان «الخطاب اللاهوتي ينصب على دراسة الذات الإلهية، من خلال صفاتها، كما يدرس الخلق، الكون، والخلود... فإن ارتباط علم الكلام المسيحي بذات السيد المسيح، يعني بالنبي عيسى عليه السلام، جعل منه خطابًا يسوعيًا (Discours christologique). ولذلك، يعدّ بعض الباحثين أنه إذا كان الإسلام يتميز باللاهوت، فإن المسيحية لم تصل إلى هذا المستوى، نظرًا لارتباط خطابها بذات السيد المسيح باعتباره ابن الله وروح القدس»[22].

وعليه، يتأسس البعد البنائي الثاني من أبعاد هذا السؤال الاستشكالي، ألا وهو بُعد الهوية، فجوهر التحول يقتضي استدعاء بُعد الهوية بشكل تلازمي، باعتبار التحول هو إعادة بناء الهوية وترميم جروحها. فالانتقال هو في العمق رفض هوية وتبني أخرى. والتبني هنا، هو نتاج تمفصل الثقافي والاجتماعي وتماس الفردي بالجماعي، حيث الفعل الاجتماعي هو نسق وظيفي يتطلب عددًا من الإجراءات والمتطلبات النفسية والجماعية والثقافية والاجتماعية، وحين يكون هناك خلل في أداء الأنساق ذات الصلة، يصبح أداء نسق الفعل الاجتماعي خروجًا صريحًا وانحرافًا عن نسق القيم المصوغة اجتماعيًا وثقافيًا وفق مختلف مؤسسات التنشئة الاجتماعية التي تخترق التاريخ وفق قاعدة إعادة الإنتاج. وهو ما يحيلنا على الهوية الثابتة التي تتشكل داخل الثقافات المنغلقة والمتمركزة على ذاتها. إن تغيير المعتقد الديني بما هو تحول وترميم هوية، وإعادة بناء أخرى، هو في العمق

(22) انظر: يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ط6، (القاهرة: دار الشروق، 2009).

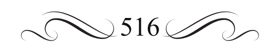


جواب عن أزمة في القيم، وأزمة في الرموز المؤسسة للثقافة الدينية لدى الشخص المتحول. ولذلك، يقتضي مسعانا النظري محاولة التوفيق بين مختلف المقاربات التي يمكنها فرضيًا أن تلبي رغبتنا المعرفية في تسييج مجال اشتغال هذا السؤال وتوضيح امتداداته، وفهم طبقاته ومستوياته التحليلية والتأويلية، على أن رؤيتنا النظرية هي في العمق خلاصة تصور نظري نأمل أن يمنحنا القدرة على فهم السؤال واستحضار كل خلفياته.

إن التحول الديني هو خلاصة انصهار توتر الفردي والجماعي من جهة، والتاريخي والاجتماعي والثقافي من جهة أخرى، حيث يحضر نسق الشخصية كأحد أهم أبعاد بناء الهوية الدينية والجماعية، فما بين النسق الاجتماعي، وما بين الفردي والجماعي تنتصب الثقافة مرجعًا ونسقًا رمزيًا تأويليًا قادرًا على مدنا بعدد من المفاهيم والإجراءات التحليلية، ولذلك اقتضت رحلتنا التنظيرية الربط بين رواد المدرسة الوظيفية البنائية: تالكوت بارسونز، دراندروف، ومرتون، وماكس فيبر باعتباره حلقة الوصل بين التراث الوظيفي والتأويلية التي يمكن اعتبار كليفورد غيرتز أحد الرواد الذين دشنوا هذا الورش النظري، في محاولة للربط والتوفيق بين المسعى التحليلي- التفسيري الذي ميز المدرسة السوسيولوجية، والمسعى التأويلي الذي ميز المدرسة الأنثربولوجية الأنجلوسكسونية، والأمريكية تحديدًا من خلال اعتمادها على الثقافة. وبما أن الوظيفية البنائية قد تأسست على قاعدة اعتبار الدين فعلا اجتماعيًا، مثله في ذلك مثال باقي الأفعال الاجتماعية الأخرى، فإن وحدة التحليل الجوهرية في هذه النظرية هو هذا الفعل منظورًا إليه من زاوية المعنى الذي يضفيه الفاعل عليه. ذلك أن كل فعل ديني يحتوي ضمنيًا على معنى الفاعل الديني الذي هو بالمحصلة فاعل اجتماعي. وهو ما صار عليه ماكس فيبر الذي يعتبر أحد رواد علم الاجتماع الديني. بيد أن تطوير نظرية الفعل الاجتماعي في السياق الوظيفي تعود إلى بارسونز الذي سجن النظرية في سياق مفاهيم التوازن، التكامل والتساند الوظيفي، مهدرًا البعد الرمزي الذي دشنه ماكس فيبر في دراساته، وإلا لكان بارسونز قد وضع أسس نظرية وظيفية تأويلية للدين. ولهذا، تأتي محاولتنا لربط الوظيفية بالتأويلية في سياق إعادة قراءة المتن النظري البارسونزي على قاعدة تجاوز وظيفية التوزان التي أغفلت دور الدين في التغيير الاجتماعي، مثلما أغفلت دور المجتمع في تحولاته المستمرة في التأثير في الدين والتدين، ومن ثم ربطها بالتأويلية الرمزية عند كليفورد غيرتز.

فإذا كان فيبر يرى «أن الفعل الاجتماعي له معنى عند الفاعل (كل فعل له قصد معين)، فإن الفعل الاجتماعي هو الموضوع الأساسي لعلم الاجتماعي عنده، وقد عرفه بأنه صورة السلوك الانساني الذي يشتمل على الاتجاه الداخلي أو الخارجي الذي يكون معبرًا عنه بواسطة الفعل أو الإحجام عنه. فوفقًا لمنظور فيبر وتعريفه للفعل الاجتماعي، لابد من فهم السلوك أو الظواهر الاجتماعية من خلال مستويين: أن نفهم الفعل الاجتماعي على مستوى معنى الأفراد أنفسهم، وأن نفهم هذا الفعل على المستوى الجمعي بين جماعات الأفراد. ولكي نفهم عمل الفرد وأفعاله أو سلوكه الاجتماعي على مستوى المعنى، لا بد من فهم الفعل الاجتماعي على المستوى الجمعي، ومن وجهة نظر الفرد كعضو في الجماعة»[23]. وهو ما يجعلنا نكتشف حجم تأثر بارسونز بماكس فيبر، خاصة على مستوى صياغته للمفاهيم المؤسسة لنظريته في الأنساق الوظيفية، وفي رأيه في الدين، باعتباره فعلا اجتماعيا، بالرغم من كونه لم يترك لنا تراكما يتعلق بموضوع الدين الذي «يأخذ دورا حاسما بمجرد ما يمنح للمنظومة موردا للشرعنة الفعالة التي لا ترقى أية منظومة أخلاقية أخرى لأن تمنحها. إنه يلعب وظيفة

(23) بين صيدلي، «ملخص نظرية الفعل الاجتماعي لماكس فيبر وتالكوت بارسونز»، على الموقع: https://groups.google.com/forum/#!topic/social-service20012/Th08Zi2Zp0w تم التصفح بتاريخ 2020/07/10

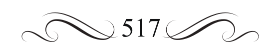


مهمة وعالية في ضبط المنظومة الاجتماعية. ولعل هذا ما يجعلنا نفهم، دفاع بارسونز في أواخر الستينيات، عن الدور الذي لعبته المسيحية في تطور السيرورة الديمقراطية، خاصة في المنظومة السياسية الأميركية. ثم قوله بأن الدين لن يعرف الزوال، وأن التحولات مهما وقعت، سوف لن تؤدي سوى إلى تغيير مضامينه الاجتماعية. إن الدين، في نظر بارسونز، إذا كان لا يعرف النهاية، فلأنه بنيويًا يقوم بإشباع حاجيات توازن المنظومة في جميع مظاهرها»[24].

إن تعالق مرجعيات وأواليات تحليل الظاهرة الدينية بين السوسيولوجي والأنثربولوجي والسيكولوجي، أو ما بين سؤال الاجتماعي والثقافي والشخصي، يقودنا حتمًا إلى تشبيك مقاربتنا النظرية لعقلنة ومفهمة موضوع الدراسة بشكل يجعل التأويل الأنثربولوجي الرمزي مندمجًا في مسعانا النظري، خاصة وأن الثقافة ضمن هذا التوجه النظري هي شبكة من الرموز، والاستعارات التي تهيكل الحقل الديني وتحيل عليه في الآن نفسه. والدين في تعالقه مع الاجتماعي وفق تمفصل الفردي والجماعي يمكننا من الانتقال مفهوميًا إلى التدين بشكل يستحضر من خلاله الباحث مشمول رموزه واستعاراته. ولذلك، يجب على النسق الاجتماعي ككل أن يشكل نطاق البعد السوسيولوجي كإطار تصوري لا ينفصل عن البعد الأنثربولوجي. لقد كان المجتمع هو الواقع الأمبريقي الذي يعنيه النسق الاجتماعي عند تالكوت بارسونز. فهو يؤكد أن المجتمع نسق إمبريقي ذو اكتفاء ذاتي له قدرة على الاستمرار والدوام إلى مدى يتجاوز الحياة الفردية. فإذا ما كان هناك نسق اجتماعي له قدرة الإشباع والمواجهة لكل متطلباته الوظيفية الرئيسية لمدة تتسم بالاستمرار من داخل مصادره الذاتية، فإن هذا النسق في تسانده الوظيفي مع باقي الأنساق الأخرى يشكل حالة التوزان. وهو ما يعني أن الدين يؤدي دوره بشكل جيد في التماسك والتساند الاجتماعي. بيد أن إغفال بارسونز للصراع والتحول الاجتماعي، بما في ذلك اللاتوزان الاجتماعي، جعله يحرم الوظيفية من آفاق تحليلية رحبة كانت لا محالة ستفيد الباحثين في مجالات علم الاجتماع عامة، وعلم اجتماع الدين بصفة خاصة. لقد باتت العلاقات الاجتماعية اليوم عابرة للقارات والثقافات لاستقلالية النسق الاجتماعي وتنافي حدوده المجتمعية في عصر العولمة، بحيث أصبح النسق الثقافي مفتوحا على أنساق ثقافية عدة، مثلما أصبح الدين نفسه عبارة عن سوق دينية مفتوحة على التعدد والاختلاف. وهو ما يجعل المتدينين يعيشون على إيقاع أبعاد صراعية ووظائف كامنة لم ينتبه إليها بارسونز. ولعلنا نجد في التحول الديني مثالًا على ذلك. ولربما يرجع قصور بارسونز إلى تصوره الصوري لنسق الفعل ضمن حدود الدولة الوطنية التي شكلت إطار اشتغاله النظري، مثلما يرجع لعدم اشتغاله على الظواهر الدينية بشكل حصري ومنهجي.

وكما هو الحال بالنسبة إلى ماكس فيبر، يتكون البناء الصوري للنسق البارسونزي من ثلاث وحدات رئيسة هي: الفعل أو السلوك وحدةً رئيسية في النسق، ثم الفاعل المشتغل ضمن النسق الاجتماعي، وأخيرًا المكانة البنائية والوظيفية للفاعل، والفاعلية التي يؤديها هذا الفاعل من موضعه في النسق، بحيث تخضع هذه الوحدات إلى مفاهيم الكلية والتكامل والتوازن البنائي، ثم التساند والإسهام الوظيفي المتبادل. فإذا ظل بارسونز سجينًا لحالة التوازن والتكامل الوظيفي، فإننا في سياق مختلف ظواهر التدين نستحضر حالات اللاتوازن التي قد تصيب المجتمع من خلال استعارة مفهوم الصراع من دراندروف. من هنا، تعدو وظيفية

(24) محسن لحسن خوخو، «موقف علم الاجتماع من الدين»، مجلة فكر ونقد، على الموقع: https://www.aljabriabed.net/n51_08khokho.htm تم التصفح يوم 2020/07/10



الدين كأحد أهم المكونات الرمزية للهوية الثقافية منفتحة على مختلف الأبعاد الداخلية والخارجية للفرد. ومن ثم، فباختلاف المسارات الفردية تختلف المسارات التأويلية. وهنا، نكون قد انتقلنا بالفعل من الدين في بُعده التفسيري إلى التدين، باعتباره شبكة من الرموز التي تخضع على مستوى الفهم لآليات تأويلية، خاصة وأن الانتقال من دين إلى آخر، أو من معتقد إلى آخر انتقال يقتضي بالضرورة استدعاء عدد من العوامل المتعددة ذات الامتداد في المعيش اليومي للفرد من جهة، وسجله التاريخي كأحد مكوناته الهوياتية، «مادامت وظيفة الدين ليست متضمنة بل تأويلية من جهة أخرى. وهو ما يعني أنها تمثل للأفراد معنى من المعاني تسمح بتصور موحد لما هو في الواقع مشتت بتصور مطلق لما هو نسبي، وتوفر تلك الوظيفة للأفراد علامات أفرزتها نظم فرعية أخرى من فضائها الخاص»[25]. وهنا، يبدو قصور الوظيفية في دراسة التدين، باعتباره سيرورة اعتقادية وطقوسية تخضع لشرطي الزمن والمكان وتحولات المتدين نفسه، نتيجة تأثير الاجتماعي في الدين، وتأثير هذا الأخير في الاجتماعي.

إن مقاربة بارسونز، وقد تم تخصيبها بالوظائف الكامنة بتعبير «ميرتون»، تجعلنا نصادق على بعد التغيير والتحول وهدم التوازن، وهو ما يقتضيه تغيير المعتقد الديني نفسه. «لقد رأينا كيف أن رؤية فيبر مغايرة بأوجه عدة للمقاربة الوظيفية، لأنه لا يحاول الإجابة عن سؤال قيام النظام الاجتماعي، بل عن سبل تغييره. لذلك، لا يأتي النظر للدين عامل لحمة اجتماعية فحسب، بل أيضًا وبالخصوص، عنصرًا قادرًا على خلق تجديد وتغيير اجتماعيين»[26]، بل على تغيير الدين نفسه على مستوى المعتقدات، مثلما هو الحال بالنسبة إلى بُعده التطبيقي. ومن ثم، يصبح التدين نفسه رهين هذه التغيرات. إن الدين والحالة هاته لا يؤثر في المجتمع والأفراد وفق بُعده الإكراهي والإلزامي بحسب دوركهايم فقط، بل يتأثر بقدرة الفرد و المجتمع على إحداث تحولات وتغيرات تمس أحيانًا جوهره. وهو ما برهن عليه الباحث الأنثربولوجي المغربي عبد الغني منديب»[27] في علاقة الدين بالتدين في المجتمع. وهو بذلك، يخالف النظريات الماركسية للدين، ويمزج من ثم الرؤية السوسيولوجية بالرؤية الأنثربولوجية من خلال تعالق وجهتي نظر ماكس فيبر وكليفورد غيرتز. فمن المعلوم «أن قراءة ماكس فيبر للدين تختلف عن النظريات التابعة لماركس وإنجلز اختلافًا جذريًا، وبشكل عام تتميز مقاربة الكاتبين الأخيرين بخاصيات فلسفية أكثر منها اجتماعية، محكومة بفكرة أن الدين ليست له استقلالية ضمن السياق الاجتماعي. فهو رهين شيء آخر. ومن ثم وانطلاقًا من ذلك الشيء الآخر، يتم شرحه وتفسيره. التصور نفسه، يقوم به فرويد ضمن مجال آخر، حين يختزن البعد الديني في أبعاد بنيوية أخرى تتلخص في اللاشعور البشري»[28]، خاصة أمام هشاشة الكائن البشري الذي كلما وجد صعوبات في التعاطي مع نمط معين من التدين يلجأ إلى التغيير.

فما دام «الدين هو ملجأ يسعى إليه الإنسان بحثًا عن الأمان. وهو الطرح الذي تنطلق منه التفاعلية الرمزية التي ارتبطت باسم جورج هيربارت ميد وبعمله الرئيس (1934م Mind, Self And Society) أساسًا. وتتمحور الافتراضات التي ينطلق منها ميد، من جانب في الاعتراف بهشاشة ومحدودية الكائن البشري التي

(25) سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكاليات والسياقات، ص 148.

(26) المرجع نفسه، ص56.

(27) انظر، عبد الغني منديب، الدين والمجتمع.

(28) المرجع نفسه، ص57.

تدفعه إلى البحث عن علاقات مع كائنات بشرية أخرى للعيش. ومن جانب آخر، في وجود اتجاه من قبل الأفراد لانتقاء أنواع من الفعل تيسر التعاون والتحول الاجتماعي، ولتنفيذ المخطط الفعلي الذي يسمح للفرد بالعيش في أوضاع اجتماعية، تبقي الكائنات البشرية في حاجة إلى صياغة جملة من التصورات الرمزية في أذهانها عن الواقع الاجتماعي»[29]. في تلك العملية يستعمل العقل الرموز لمراقبة الوسط الذي يجدد معه حساباته بشكل مستمر، «لذلك فثمة فعل وحركة مستديمان عبر التمثلات الرمزية. فالمجتمع هو مجموع التمثلات التي يصوغها كل عقل لترتيب أفضل في تدفق المعلومات المباشرة، وعقلنة أرقى للطاقات الخاصة، مقابل فضاء ينحو إلى خلق تشتت للطاقة. ضمن هذا المسعى الدائم، لا يتعلم كل كائن بشري تمثل الآخرين والمجتمع الذي يعيش فيه فحسب، بل أيضًا، وفي الوقت نفسه، بناء ذاته (الأنا، الهوية الذاتية كنتاج للتفاعل»[30].

إن مقاربة موضوع الدين والتدين من منظور وظيفي بنائي لا يسمح بتفهم مختلف القضايا والظواهر ذات الصلة، كما لا يسمح بتفهم ومفهمة التغييرات والصراع الاجتماعي الذي يكون سببه المباشر اختلاف المعتقدات الدينية حتى داخل المجتمع نفسه. ولذلك، وجب استحضار البعد الأنثربولوجي التأويلي الرمزي لأن بنية الصراع التي لم يستحضرها بارسونز - وباقي رواد الوظيفية البنائية- جعلته يتجاهل الوظائف الكامنة التي تهدد بنية التوازن لنسق الفعل الاجتماعي. وبالعودة إلى ذلك، نجد التاريخ الذي تقصيه الوظيفية البنائية، أن كل الديانات مرت بمثل هذا المسار. هكذا، «وعى النبي محمد (ص) مثلًا، في اللحظة التي كان يدعو فيها إلى التوحيد الخالص في مكة، قلب العالم العربي القديم، أن رسالته ستدخل حتمًا في صراع مع رؤية للعالم ومصالح مادية مرتبطة بذوي النفوذ من تجار مكة. وقد أنتج الصراع الديني، فضلًا عن السياسي والاقتصادي، إعادة تنظيم عميقة. كما فسح المجال لانطلاق المجتمع القبلي نحو نوع من الدولة - الأمة - الجماعة للمؤمنين بالغة التعقيد، وهو ما يتبين حتى اليوم في قدرتها على تحمل صدمات التحديث (...)، وبالشكل نفسه، يمثل المسيح صورة بارزة للمجدد الديني. فهو نبي خلقي كليًا، كان انطلاقه من أحضان التراث اليهودي، معيدًا تأويله حتى بلوغ تحويره العميق. وقد دخل في صراع مع النظام الديني السائد جراء ما اقترحه من نهج خلاص، كون لا يعني الشعب المختار فقط»[31]. من هنا، يتأسس مسعانا النظري الذي يرى في الصراع بنية مؤسسة للهوية الدينية صراع داخلي فردي، وصراع خارجي بين فردي. وبين الفردي والجماعي، تتأسس بنية الصراع على قاعدة رمزية، ذلك أن الدين كيفما كان هو بنية من الرموز ذات المعنى. وكلما فقد رمز من الرموز معناه الاجتماعي والثقافي، حصل خلل في بنية الأنساق المؤسسة للفعل الاجتماعي.

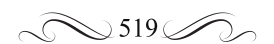
3. الدين والتدين وتغيير المعتقد الديني، من الوظيفية البنائية إلى التأويلية الرمزية

إذا كان النسق البنائي هو جوهر النظرية «البارسونزية»، فإن الأنساق المكونة للفعل هي النسق الاجتماعي ونسق الشخصية ونسق الثقافة. فالنسق الاجتماعي يتكون من مجموعة من الأدوار ذات العلاقة المتداخلة التي تُحدد أو تشخص بوساطة المعايير المشتركة، والتي تحكم وتسيطر عليها بوساطة مجموعة من القيم الأساسية.

(29) سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني، ص 64-65.

(30) السابق، ص65.

(31) نفسه.



ونسق الثقافة، فهو النسق المكون من العلاقات المتداخلة للقيم والمعتقدات والرموز المشتركة التي توجد في أي مجتمع. في حين أن نسق الشخصية هو النسق الذي يضم الدوافع والمؤثرات والإمكانيات والقابليات، وكل ما يتصل بالفرد بوصفه كائنًا عضويًا، وكذا الأفكار في حالة استيعابها واستدخالها داخل كل فرد. وتتشابك هذه الأنساق الثلاثة وتتفاعل في ظل نسق الفعل الاجتماعي، حيث تخضع علاقة التفاعل والتساند البنائي الوظيفي بين هذه الأنساق الثلاثة لخصيصتي التبادل والاستقلال الوظيفي المميزة للعلاقة الوظيفية الرابطة بين الوحدات المتفاعلة. فنحن نعرف أن أساس الوجود البنائي للنسق والاستمرار في هذا الوجود يتطلب إشباع أو مواجهة متطلبات وظيفية معينة لازمة وضرورية لهذا النسق. وبالنظر إلى علاقة النسق الاجتماعي بالنسقين الآخرين (الشخصية والثقافة)، نؤكد أن هذه العلاقة علاقة تبادل وتفاعل وظيفي. إلا أن تمامها، أي تمام هذا التفاعل والتبادل يتوقف على شرطين رئيسين يحكمان الوجود الأمثل لهذه العلاقة. ويؤكد الشرط الأول على أن «النسق الاجتماعي لا يمكن أن يكتمل بناؤه إذا كان على خلاف جذري وشروط الأداء الوظيفي لفاعلية الأفراد المكونين له ككائنات بيولوجية وكأشخاص، أو مع شروط الأداء الوظيفي للتكامل والاستقرار النسبي لنسق الثقافة. أما الشرط الثاني، فهو أن النسق الاجتماعي بدوره يعتمد على كل الجهتين على الحد الأدنى من الدعم أو المدد المطلوب من كلا النسقين الآخرين. ويعني ذلك، أن النسق الاجتماعي يجب أن يحتوي على عدد من الفاعلين المكونين له والمدفوعين بصورة ملائمة، لأن يتصرفوا وفقًا لمتطلبات نسق أدوارهم، إيجابيًا بإنجاز التوقعات أو ما هو متوقع منهم، وسلبيًا بالامتناع عن السلوك المتجه نحو التحطيم أعني السلوك المنحرف»[32]. مما يفيد أن صياغة الأدوار الدينية تتم عبر التدين في بعديه الفردي والجماعي، وفق تساند النسقين الاجتماعي والثقافي، وإلا حصل الانحراف عن البراديم الاجتماعي، خاصة في البلدان العربية والإسلامية، حيث الدين والدولة متلازمان، بخلاف الغرب الحديث والمعاصر الذي تأسس على الحداثة والعلمانية بكل تجلياتهما في حرية الدين والمعتقد.

ربطًا للوظيفية البنائية بالدين والتدين وتغيير المعتقد الديني تحديدًا، يعتبر السلوك الانحرافي/الأنومي بتعبير ميرتون ودراندروف كل أشكال الانزياح عن البراديم المقبول والمرغوب فيه اجتماعيًا. بمعنى أنه سلوك انحرافي من منظور المجتمع الذي لا يعترف بحرية التحول الديني. وبما أننا أصبحنا نعيش على إيقاع عروض دينية متعددة ومختلفة في سياق العولمة، حيث الدين أصبح أشبه بسوق تخضع لقانون العرض والطلب في سياق البحث عن المعنى. فإن على النسق الاجتماعي أن يتجنب الارتباط أو التمسك بالأنماط الثقافية التي إما أن تكون قد فشلت في تحديد حد أدنى من النظام والمعنى، أو تلك التي تفرض متطلبات مستحيلة على أفراد النسق. ومن ثم، تُقوي الميول نحو الانحراف والصراع إلى الدرجة التي تكون فيها متناقضة والحد الأدنى لشروط النمو المنظم والمستقر للنسق. وهنا، نستحضر التحول الديني (تغيير المعتقد الديني) شكلًا من أشكال البحث عن أنماط ثقافية جديدة كفيلة بتحقيق الإشباع للفاعل الديني الذي بات يعيش أزمة معنى بصدد هويته الدينية، وصراعًا مع المجتمع من جهة، والمؤسسة الدينية من جهة أخرى، على قاعدة تحديد سلطة المعتقد المقبول اجتماعيًا وسياسيًا. ضمن هذا السياق، ومع عالم الاجتماع الفرنسي الراحل بيير بورديو، جرت محاولات ربط وجهة نظر فيبر مع نظرة ماركس بشأن موضوع الدين، بحيث تتلخص الفكرة الرئيسة للمقاربة في الإقرار بأن الحقل الديني يستدعي العناصر المفاهيمية التالية: «إن الدين هو مجموع ثروات رمزية

(32) علي محمود أبو ليلة، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثربولوجيا: القضايا والمفاهيم، ط1، (القاهرة: دار المعارف، 1991)، ص 265. بتصرف



تتعلق بدائرة المقدس، واستنادًا إلى هذه الثروات تمارس سلطة ذات طابع إنتاجي وإعادة إنتاجي، من طرف مجموعة من الوكلاء على المقدس، حيث تفرز تلك السلطة داخل الحقل تراتبية متأسسة على سلطة معرفية تتولى تحديد المعتقد الصائب. وبالتالي، تكون النتيجة هي بروز اختلافات دائمة داخل الحقل بين المختصين وغير المختصين بالمقدس، أي الناس المدنيين»[33]. لذلك، تعتبر المؤسسات الدينية الرسمية، مثلها في ذلك جمهور الأئمة والمشايخ، أن الباحثين في العلوم الاجتماعية يعتدون على المقدس، بمجرد اقترابهم من المجال الديني، كونه محصورًا في دائرة ما يسمونها بالعلوم الشرعية. وهنا، يبدأ الصراع حول الشرعية بين الطرفين، خاصة وأن الأطر الإيديولوجية لإنتاج المعرفة الدينية يحرمون المتدين نفسه من حقه في التأويل والفهم. فما بالك بعلماء الاجتماع والأنثربولوجيا. وعلى هذا الأساس، تعيش هذه المجتمعات على قاعدة التوتر.

تأسيسًا على ما سبق، تنشأ بين الفردي من جهة، والجماعي من جهة أخرى، وبين الذات والآخر مسافة من التوتر، وتنتفي كل شفافية اجتماعية، ويقام التعارض بين التدين والدين لتغيب الحرية في المعتقد، ويصبح النسق الاجتماعي عاملًا من عوامل الإكراه باسم الدين. وتصاب من ثم العلاقة بين النسق الاجتماعي ونسق الشخصية بخلل وظيفي، ونحن نعرف أن الأخير يحتوي على جمع من المتطلبات الوظيفية التي قد تبدأ بالمتطلبات البيولوجية للحياة الفردية كالتغذية والأمان الفيزيقي، وتنتهي بمتطلبات استقرار الشخصية نسقًا. و«بين هذه المتطلبات وبين حالة النسق الاجتماعي، تقوم عملية التطبيع التي تتوسط بين الدعم المؤثر والإشباع. ويشكل الحد الأدنى لحاجات الفاعلين الأفراد مجموعة الشروط الرئيسية التي على النسق الاجتماعي أن يتكيف معها. وتصبح العلاقة على نحو أنه كلما توفر الإشباع على المستوى الفردي أو الشخصي، أدى ذلك إلى تمسك الفرد بالأنماط التي توفر له الإشباع. ومن ثَم، قلّ الاتجاه نحو الانحراف وأدى ذلك إلى توفير التكامل للنسق. أما إذا انتابت التغيرات هذا الأخير في اتجاه معين، فإن هذه التغيرات سوف تميل، لأن تكون لها ترددات على النسقين الآخرين، ومنها نسق الشخصية، حيث تميل هذه الترددات بدورها إلى إنتاج السلوك المنحرف عند الفاعلين في النسق. وهذا السلوك إما أن يكون منحرفًا بصورة إيجابية، بمعنى أن يكون محطمًا أو منتهكًا، أو يكون سلبيًا بأن ينسحب من المناشط أو الجهود المهمة وظيفيًا. وهذا يؤدي إلى انفجار النسق. ولمواجهة ذلك، فإن النسق الاجتماعي يطرح ميكانزمي التطبيع والضبط اللذين تكون وظيفتهما الأساسية توفير نوع من الملاءمة الحافزية بين الشخصية والنسق الاجتماعي، حيث تمكن إتاحة هذه الملاءمة في بناء الشخص وفي تكامل النسق عن طريق خاصيتين: هما المرونة والحساسية»[34]، وهاتان الخصيصتان منعدمتان في المجتمعات العربية الإسلامية لتأكل التسامح الديني والاجتماعي عمومًا.

على هذا الأساس، تكمن علاقة النسق الاجتماعي بنسق الثقافة في الإشباع الوظيفي. فالنسق الاجتماعي مستحيل وجوده دون وجود اللغة التي تعد جزءًا من الثقافة، والتي قد تؤدي إلى انهيار الثقافة وتكلسها. فاللغة قناة رمزية أساسية للدين تحظى بالأولوية. ولذلك، كل خلل قد يصيب وظيفة اللغة التعبيرية والتواصلية يهدد النسق الثقافي برمته. وهو ما يمكن أن نستدل عليه بعجمية تكلس اللغة الدينية وانحصارها في كتب ومراجع ظلت بعيدة عن فعل التاريخ والتحولات لتدخل دائرة المقدس نفسه. هكذا، ينشأ النفور الإيماني من تكلس الفكر الديني ولغته. وهذا لا يشتمل فقط على جمهور المسلمين، ولكن حتى بالنسبة إلى الباحثين والفقهاء

(33) سابينو أكوافيفا وإنزو باتشي، علم الاجتماع الديني، ص 58.

(34) علي محمود أبو ليلة، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثربولوجيا: القضايا والمفاهيم، ص280.



وطلاب الفقه، «لاسيما بعد ما اكتملت صناعة الفقه على أيدي بعض المتأخرين من العلماء، بل المعاصرين منهم. فقصور العبارة عن إفادة المعنى والاختزال المخل واستخدام الضمائر الموهم والتعقيد اللفظي سمة بارزة في كتب الفقه يعرفها الدارسون والمدَرسون. وكل من تعاطى قراءة هذا الفرع من العلوم الدينية. ويكفي أن يمر القارئ على كتب المتقدمين كالشيخ المفيد والشيخ الطوسي الفقهية، ويقارنها بكتب المتأخرين والمعاصرين سواء كانت كتبًا استدلالية أو فتوائية، فيكشف سلامة اللغة ونقاءها عند المتقدمين، وعجمتها وارتباكها عند المتأخرين. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على المسافة الشاسعة بين قدرة الصنف الأول على فهم أحكام الآيات ودلالتها ومغازيها ومقاصدها والمستتر وراء نصوصها، وعجز الصنف الثاني عن إدراك ذلك وهيبته وتهيبه من التحرش بالموروث، وكذلك ضغط العقلية الاستصحابية، وأحيانًا تعمد التعقيد مع سبق الإصرار لغاية في نفس يعقوب، حيث يقوم المؤلف أحيانًا بتلفيق الرؤى أو استعارتها وتمرير المتشابك فيها لمداراة الأمر الواقع بعبارة موهمة. وأمثال ذلك مما يختمه العلماء بعبارة (والله العالم) انسلالًا أو انسلاخًا من الخوانق والمزالق من جانب، وعدم اقتحام الموروث المقدس أو تخطئته من جانب آخر...ومداراة الدهماء والعوام، وما يسمى المشهور من جانب ثالث. الأمر الذي يربك الدارس أو المتعلم، ويتركه في حيرة لا يحسد عليها، وإحباط لا يجد فكاكًا منه» [35]، مما جعل لغة الخطاب الديني في بُعده الفقهي معقدة أشد ما يكون التعقيد. وهو ما يؤثر حتمًا على الثقافة الدينية للمسلمين في كل أرجاء العالم العربي والإسلامي.

بالمقابل استطاعت البروتستانتية تبسيط اللغة الإنجيلية، ومن ثم الخطاب الكريستولوجي من خلال تبسيط تعاليمه التي أصبحت أكثر مرونة بفضل الترجمة إلى كل اللغات، بما في ذلك العربية الفصحى والدارجة المغربية والجزائرية والمصرية وأخيرًا الأمازيغية. وكما يطرح السلوك المنحرف للفاعلين الأفراد مشكلات وظيفية للنسق الاجتماعي. وهو ما نجده في مفهوم الردة وإقامة الحد في الثقافة الدينية الإسلامية. تلك المشاكل التي يحلها النسق باللجوء إلى ميكانزمات الضبط، وإلا بدأت هذه المشكلات في إفراز خلل وظيفي في أداء النسق الاجتماعي، ولكن إذا اشتد الضبط حدة وغلوًا، فإنه يؤدي بدوره إلى السلوك الأنومي، من خلال تأثيره على تماسك الأنساق المغذية لنسق الشخصية. ومن ثم، قد يقع الخلل في النسق المجتمعي والحضاري ككل (ولنا في جماعات الإسلام السياسي المتطرفة خير مثال على ذلك). لكن علاقة النسق الاجتماعي بالثقافة، لا تتم فقط وفق منطق التطبيع والضبط، ما دام نسق الشخصية لم يحصل وفق هذه الآليات على الإشباع. وهو ما يعكس مدى تأثر الدين بالاجتماعي، ومنه الاقتصادي والسياسي، باعتبار السياسي معلم من معالم النسق الثقافي، بل تصبح من ثم كل قراءة لهذا الجانب أو ذاك من الدين لا تخلو من هذا التأثير.

خلاصة لكل ما سبق، نؤكد أن هناك «ثلاثة أنواع من المتطلبات المتعلقة بنسق الفعل الاجتماعي على مستويات الأنساق الثلاثة. وهي: المتطلبات الوظيفية بالنظر إلى الفرد، ونقصد بها إشباع الحد الأدنى لحاجات معظم الفاعلين الأعضاء في النسق. والمتطلبات الوظيفية بالنظر إلى المجتمع، ويقصد بها ضرورة توفر حد أدنى من الضبط أو السيطرة على السلوك المنحرف. والمتطلبات الوظيفية بالنظر إلى الثقافة، بمعنى أن النسق الاجتماعي يصبح ممكن الوجود إذا توفرت اللغة والثقافة. وعلى ذلك، يجب أن تتوفر مصادر ثقافية يتم استيعابها في الشخصية لكي توفر مستوى تتلاءم على أساسه والنسق الاجتماعي» [36]. وهو ما تمثله دعوات

(35) مختار الأسدي، أزمة العقل الشيعي، ط1، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2009)، ص، 142-143

(36) علي محمود أبو ليلة، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثربولوجيا: القضايا والمفاهيم، ص 259.



المفكرين التنويريين بضرورة تجديد الثقافة والخطاب الدينين، حتى تصبح هذه المصادر قادرة على تلبية متطلبات المتدينيين.

عطفًا على ما سبق، يصبح استحضارنا لثلاثية بارسونز الوظيفية شكلًا من أشكال استدعاء أساسات كيلفورد غيرتز التأويلية، حتى وإن كان هذا الأخير يتبرم من توظيف مصطلح نسق، من خلال تعويضه بمفهوم السبب والعامل في تأويليه للشبكة الدلالية للرموز الدينية. ولذلك، نرى أن الانتقال من دين إلى آخر يشي بأن بنية دين الانتماء الأول وقع في أزمة معنى. ومن هنا، فتلقيح الوظيفية في بُعدها السوسيولوجي (نظرية الفعل الاجتماعي/بارسونز) بالتأويلية الرمزية في بعدها الأنثربولوجي (الأنثربولوجيا التأويلية الرمزية/غيرتز) كفيل بمعرفة طبيعة هذه الأزمة وطبيعة الخلل الوظيفي ومكامنه. وهو ما يمكن أن نستعيره جزئيًا من مقاربة كارل يونغ للظاهرة الدينية عمومًا، وللرمز الديني خصوصًا، من خلال قصة أيوب التي أثمرت استنتاجات وتأويلات جديرة بالتأمل وقابلة لصور شتى من النقاش والنقد العلميين. وقد تأكد لدينا، بعد هذه المقارنة، أن «الرموز الدينية لا تدرك مقاصدها ومغزاها إلا عبر عملية تأويلية ينهض بها الباحث المتخصص والمسترشد بمنهج معين من مناهج المقاربة. ومن ثم، فإن التأويل الواحد هو في الحقيقة إمكان من جملة إمكانات أخرى في التأويل»[37]، خاصة إذا نظرنا إلى التدين بوصفه عملية فردية أكثر من كونها جماعية. من هنا، يجب رد بنية هذه الرموز إلى أساسها الثقافي، حيث تحضر الأسطورة المؤسسة لكل دين من الأديان، عبر مساره التاريخي الذي لا يقصي مفهوم الانبناء (البناء-الهدم-البناء) من مجال وظيفة الرموز الدينية.

«فعلى الرغم من أهمية البنية في فهم منطق الرمز الديني عبر الأسطورة، فإن الالتفات إلى السياق الثقافي الذي راج فيه ذلك الرمز والتعرف إلى الآثار النفسية والاجتماعية التي يمكن أن يحدثها في مستخدميه من القضايا المحورية، التي لم تلق من البنيوية أدنى اهتمام، بسبب اختيارات منهجية ثابتة داخل هذه المقاربة»[38]، بحيث أن رفض دين ما، وتغييره بآخر معناه أن أسطورته المركزية لم تعد تلبي رغبة المعنى التي تتملك المؤمن به، وتموت من ثم قواه الفاعلة بتعبير نيتشه، إذ حينما يتحول الدين إلى قوى ارتكاسية، ويصبح تجارة واقتصاد متعة باسم الجنة، يصبح مجرد إطار إيديولوجي لتكريس التخلف والجهل باسم الاجتهاد الفقهي، مما يجعل الجهل الديني يتأسس على قاعدة الإجماع الفقهي النقلي، ويغيب العقل لصالح الخرافة، مثلما هو حال واقع الدين في العالم العربي والإسلامي. الأمر الذي يؤدي إلى سقوط البنية الرمزية للإسلام في أزمة معنى، تجعل العلاقة بالواقع الاجتماعي صراعية ناتجة عن خلل وظيفي في أداء النسق الثقافي لمهمة الضبط والتطبيع، حيث يصبح الإلهي مجرد خلفية للتبرير والمصادقة. وحتى نفهم قضايا الدين، وتأسيسًا على إشكالية تغيير المعتقد الديني، وجب علينا عمليًا التمييز المنهجي بين الأنطولوجي والمتعالي، بين الإنساني والإلهي، والتركيز على كيفية إنتاج وإعادة إنتاج المعنى الديني، دون فصل تعسفي بين الإلهي والمتعالي من جهة، والديني والدنيوي من جهة ثانية.

هكذا، نلج دائرة الثقافي لنقيم داخل بنية الأنساق المشكلة للفعل الديني، باعتباره فعلًا اجتماعيًا مرتبطًا بالأرضي ومرتهنًا للسماوي، حيث الواقع الديني هو بناء رمزي بامتياز. إن ما نقترحه لدراسة ظاهرة تغيير المعتقد وعموم ظواهر التدين، هو تجاوز الوظيفية البنائية وفتحها على آفاق تأويلية رحبة، بموجبها تصبح

(37) بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، بحث في المعنى والمقاربات، ط1، (القاهرة: دار رؤية، 2011)، ص109.

(38) المرجع نفسه، ص 117.



المقاربة الأنثربولوجية للدين، وخصوصًا للإسلام التي قام ببسطها غيرتز في جانبيها المنهجي والنظري، في كتابيه (تأويل الثقافات) و(سوق اليهود)، من خلال إقامته للقطيعة مع الوظيفية البنيوية، وخلق بديل لها من خلال تأثره الكبير بماكس فيبر الذي يعد أحد أهم روافده. فالدين بحسب غيرتز «يعبر عن نفسه أولًا بواسطة الرموز، ويحدث أن لا يعود لهذه الرموز تأثير يذكر في الواقع، فقدرة هذه الرموز على التفسير لم تعد عملية وإجرائية، إذ يحدث طلاق بين الواقع والرموز الدينية التي لم تعد لها سلطة، حتى وإن ظلت تتمتع بسمعة ما» [39].

إن الانتقال من الإسلام إلى المسيحية معناه رمزيًا تغيير المسجد بالكنيسة، وتغيير عيد الأضحى وعيد الفطر بأعياد المسيح، واعتبار عيسى المسيح ابن الله، ومن ثم لم يعد هناك من رمز اسمه رسول الإسلام. وبذلك تصبح أسطورة نبي المسيحية مُؤَسِّسة للطقوس الدينية الجديدة بعد التحول من الإسلام، وبناء على أن «الرموز الدينية تتضمنها، أكثر ما تتضمنها، الطقوس أو الأساطير لأن التعبير عن المعاني يتم من خلال الرموز، ومنها الرموز الدينية التي تندرج فيها الرموز المقدسة. فهذه الرموز، في تقدير غيرتز، مكون أساسي من مكونات النظام الديني. وهي موجودة في جل الثقافات العالمية»[40]، فإن انقلابا رمزيا جذريًا يحدث على المستوى الديني والتديني على حد سواء. لقد خَلُصْنَا في مقاربتنا النظرية إلى ضرورة رد تغيير المعتقد الديني، كفعل اجتماعي «انحرافي» عن البراديم الديني إلى النسقين الاجتماعي والثقافي، لأن تغيير المعتقد الديني هو رد فعل نسق الشخصية على الواقع الاجتماعي، وسياق تفاعل الفرد في مجتمع الإيمان الديني، حيث « تقدم الرموز المقدسة صياغة معينة للعالم من خلال جملة من الصور، وتعبر عن السلوك ومنظومة من القيم التي يدين بها المجتمع. ولذلك، شدد غيرتز على أهمية العلاقة بين الرموز المقدسة والسياق الاجتماعي الذي تتداول فيه » [41].

ضمن هذا السياق المنهجي، رصد غيرتز أسباب التعامل مع الرموز الدينية المستفادة من الطقوس، وأرجعها إلى ثلاثة أسباب متعاضدة تذكرنا بثلاثية بارسونز النسقية، وهي: « سبب نفسي له علاقة بحاجات الفرد النفسية، مثل الحاجة إلى سلطة خارجية، أو الحاجة إلى الشعور بالثقة النفسية، ثم سبب اجتماعي يتمثل في كون الحاجة إلى الدين تكون أشد في المجتمعات غير الصناعية خاصة، ففيها يكون للدين أثر بالغ في النسيج الاجتماعي (وهذا ما تأكد للمؤلف حينما درس وضع الدين في إندونيسيا والمغرب). ففي مثل هذه المجتمعات يؤدي القبول الظاهري بالدين، في غالب الحالات إلى التدين الراسخ. بالإضافة إلى سبب ثقافي، حيث يرد التعامل مع الرموز الدينية إلى ما ينتاب الفرد من إحساس بأن الأفكار والآراء والمقولات –وهي في عين المجتمع معقولة وشائعة– ليست لها جدوى في حياته، وتفتقر إلى الفعالية والصلاحية، خاصة متى كانت تلك الأفكار خلاصة تجارب معقدة، ولا تدرك مراميها بيسر. وهذا الوضع هو ما يسميه ماكس فيبر مشكلة المعنى. فهناك عدة أسئلة يطرحها الإنسان ولا يجد لها جوابًا شافيًا، مثل حقيقة الشر والعدل، حيث يتدخل الدين ويوفر الإجابات المنتظرة من خلال رموز دينية مجسدة في الطقوس»[42]. وحول هذا المعطى تتمسك كل الشعوب

(39) محمد إبراهيم صالحي، «الدين بوصفه شبكة دلالية»، مصطفى مرضي (مترجمًا)، موقع مؤمنون بلا حدود على الرابط: https://insaniyat.revues.org/5064

(40) بسام الجمل، من الرمز إلى الرمز الديني، مرجع سبق ذكره، ص 152.

(41) المرجع نفسه، ص153.

(42) المرجع نفسه، ص154.

بالديني والمقدس المتعالي باختلاف السياقات الثقافية وطبيعة التدين، بما في ذلك الغرب نفسه الذي بات ينحو نحو عروض دينية جديدة، بعدما فشلت المؤسسات الدينية التقليدية في منح المجتمعات ما بعد العلمانية بتعبير داستن بورد[43] معنى لوجودهم ولكينونتهم.

في هذا السياق، يجب ألا ننسى أن التعامل الإيماني مع الرموز الدينية ليس مرتبطًا بالسياق المحصور في رقعة المجتمع، بقدر ما هو منفتح ومفتوح على المجتمعات الأخرى، حيث تنشأ المقارنة بين مختلف الرموز المؤسّسة للسوق الدينية بتعبير أوليفييه روا. من هنا، فتفضيلنا للتقسيم الذي اشتغل به غيرتز، وأعطاه أبعادًا منهجية ونظرية يمكن اعتبارها مُؤَسِّسة للوظيفية التأويلية، والتي هي من صياغة بارسونز أساسًا بين المصادر الخارجية والمصادر الداخلية للتغيير. فتغيير الإسلام بالمسيحية مثلًا، هو نتاج عوامل داخلية وأخرى خارجية، ثم إن القابلية الاجتماعية لتغيير المعتقد الديني المرتبطة جوهريًا بنسق الشخصية تؤشر في العمق على أزمة في النسق الثقافي وفي نسق الشخصية على حد سواء، ذلك أن « تصور بارسونز للتغيير يتجلى في بنية ثنائية تتشكل أساسًا من مصادر خارجية ومصادر داخلية، إذ إن بناء النسق الاجتماعي هو الحد المميز بين نوعي هذه المصادر، لأن بناء النسق له طبيعته الخاصة، وخصائصه المميزة بصورة تختلف عن تصور دوركهايم أو مالينوفسكي، أو أي من الرواد الوظيفيين. فهو بناء صوري يتكون من مكانات تنطلق منها أدوار تؤدي وظائف. ومن هنا، فهو يستخرج من هذا الوجود البنائي الأشخاص مكونًا في بناء النسق على نحو ما يفعل دوركهايم، والمكونات الثقافية على نحو ما يفعل دوركهايم ومالينوفسكي أيضًا، بحيث تصبح مصادر التغير الخارجية تلك المتسببة بعوامل منطلقة أساسًا من أنساق الشخصية أو الأنساق الثقافية، ولو أنها تتوقف أساسًا على الميول النامية من الداخل نحو التغير»[44] .

فإذا كانت التغيرات في البيئة الثقافية تؤثر من خلال الأفراد على طريق الإدراك، فإنها تؤثر من خلال الجوانب الملائمة في النسق الثقافي على سبيل المثال على المعرفة التكنولوجية، إذ لا يخفى ما مدى تأثير العوالم الافتراضية في تشكيل وعي ديني جديد، وتنميط الفعل الاجتماعي وفق رؤية أداتية بتعبير أدورنو، بحيث يصبح التعامل الإيماني مع الدين مطبوعًا ببعد أداتي منفعي، بل إن التجاور المكاني بين مجتمعين قد يعد أحد المصادر المهمة للتغيير النامي من الخارج الذي ينبع من أنساق اجتماعية أخرى في إطار مختلف أشكال وصيغ التثاقف والاحتكاك الحضاري. «أما العوامل أو المصادر الداخلية في إحداث التغيير فتكمن في الضغوط أو التوترات المتزايدة بالتدريج في إحدى المناطق الاستراتيجية في بناء النسق، و التي تنتهي أو تنجلي في النهاية عن إعادة التنظيم البنائي لهذا النسق، ذلك أن التوتر بين أي وحدتين في النسق يشير إلى الضغط نحو تغير العلاقة بينهما بعلاقة أخرى تحقق التوازن بينهما والنسق، إلا أن هذا التوتر والضغط قد يتزايد إلى الدرجة التي تكون فيه كل ميكانزمات الضبط والسيطرة عاجزة عن الإبقاء على حالة التوافق والتوقعات المعيارية المختصة لتجنب انهيار التوازن»[45]، مثلما وقع في ثورات الربيع العربي ومستتبعاته الدينية والاجتماعية والثقافية، حيث يؤدي فشلها إلى انهيار هذا التوازن، في تفاعل الداخل والخارج، بين أي وحدتين من وحدات النسق، لكن الأمر

(43) انظر داستن بورد، الإسلام في المجتمعات العلمانية وما بعد العلمانية، محمد أعفيف (مترجمًا)، ط1، (بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، 2018).

(44) علي محمود أبو ليلة، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثربولوجيا: القضايا والمفاهيم، ص267.

(45) المرجع نفسه، ص 268.



ينبني على فرضية برهنت على جدواها العملية الأبحاث الجديدة، كما عرضها وليام جايمس على الأقل. وكل هذا يعني من منظور نفسي اجتماعي أن «الدين هو واقعة قابلة للتبدل، لأن هذه الخاصيات المميزة التي تدفع بالأفراد لاستكشاف الخارج تسوقهم كذلك نحو تأمل باطني نفسي، يفضي إلى تطور متواصل. تطور يتولد طبيعيًا بموجب التفاعل بين هذه التجربة الداخلية والواقع الخارجي»[46]. وهو ما يمكن أن نستشفه من خلال المعاينة الأنثربولوجية لواقع تغيير المعتقد الديني بالنسبة إلى الديانات كلها، مثلما هو الحال من المسيحية إلى باقي الديانات، وخصوصًا الإسلام والبوذية في أوروبا وأميركا.

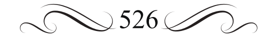
استخلاصًا، يتعرض الدين بدوره للتغير والتبدل والتحول، كما سبق وأشرنا إلى ذلك، مثلما هو الحال بالنسبة إلى التدين في مفهومه العام. ولذلك، «كل فشل للنسق الثقافي في ضمان تلبية حاجات الفرد الرمزية التي تخلق له الأمن والأمان، وتمنحه فرصة التعاطي الإيجابي مع الواقع الاجتماعي ومع العالم والأشياء والناس يجعل نسق الشخصية نفسه يتعرض لخلل وظيفي في أداء دوره المنوط به اجتماعيًا، ليبدأ في البحث عن مصادر لإشباع متطلباته الرمزية، وعن أشكال تطبيع اجتماعي ذات معنى لا تنفصل عن شعوره بالحرية والأمان. وبذلك، تصبح القضية الأساسية للتطبيع الاجتماعي هي إقامة نوع من الحافزية في الشخصية تميل لإنجاز توقعات الدور، ما دام الإنجاز الحافزي لهذه التوقعات هو أساس تكامل وتوازن النسق، وتصبح عملية التطبيع الاجتماعي في أساسها عملية تعليم وتدريب اجتماعي تستخدم في إنجاز غايتها وسائل عدة كالتبديل والتقليد وتأكيد الذات، وإعادة تقوية التوسيع أو الاستيعاب القيمي»[47]. ومنه، فإن النسق الاجتماعي الذي يعمل على التحطيم الثوري لثقافته، من خلال سد قنوات اكتسابها مثلًا، وهو ما يمكن الاستدلال عليه من خلال نخبوية التعليم، ونسب الأمية المتفشية في بلدان العالم العربي، واحتكار معنى الخطاب الديني من قبل المؤسسات الرسمية، وتوجيه الإعلام وتأميمه بما يخدم المؤسسة الدينية والسياسية الرسمية، سوف يتعرض لعدم التكامل الثقافي والاجتماعي. فإذا تم التواجد الثقافي المتكامل والمندمج من خلال قدرة الفاعلين على الاستدخال والاستبطان، فإنه يبدأ في أداء دوره بشكل إيجابي. وبالنسبة إلى النسق الثقافي، فإنه يبدأ في أداء دوره المتساند وظيفيًا في النسق الاجتماعي، وأول ما يدعم به النسق الاجتماعي هو أن الثقافة توفر التواصل الفعال بين أعضاء النسق، وتبدو أهمية هذا التواصل من أن غيابه أو اضطراب نسق التواصل في المجتمع له نفس خطورة اضطراب نظام المجتمع ذاته. بيد أن طبيعة النسق الثقافي نفسه تقتضي منا معرفة مفهوم الثقافة وتشريح دلالاته الأنثربولوجية، حتى نتبين نظريًا طبيعة التأثير الذي يمكن لهذا المفهوم أن يمارسه في مفهمة إشكالية تغيير المعتقد الديني.

إن الثقافة أنثربولوجيًا، هي بناء وتجريد أكثر مما هي واقع عياني ملموس، حتى وإن بدت مادية من خلال بعض عناصرها الملموسة كالتقنيات والأدوات والبنايات والعمران، وما إلى ذلك من التقنيات والأشكال المعمارية والطقوس والشعائر القابلة للملاحظة العيانية، لأن الثقافة هي كلٌّ لا يقبل التجزيء، بقدر ما هي تعريف مبني بناء انتقائيًا يخضع حسب الضرورة العلمية إلى توجهات الأنثربولوجي من جهة، ومن جهة أخرى إلى إرغامات تحتفظ بعناصر على حساب أخرى يتم الاستغناء عنها. وعلى الرغم من أن « التعريفات تتطور تبعًا لتطور الاتجاهات والمناهج والمقاربات المختلفة، فإنه يمكننا رصد اتجاهين تندرج في إطارهما مختلف هذه

---

(46) أكوافيفا علم الاجتماع الديني، ص10.

(47) أحمد القصير، منهجية علم الاجتماع بين الوظيفية والماركسية والبنيوية، ط3، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012)، ص 129.



التعريفات. فالأول: اتجاه واقعي يرى أن الثقافة كلٌّ يتكون من أشكال السلوك المكتسب الخاص بمجتمع أو بجماعة معينة من البشر، والثاني: اتجاه تجريدي يرى أن الثقافة مجموعة أفكار يجردها العالم من ملاحظته للواقع المحسوس الذي يشتمل على أشكال السلوك المكتسب الخاص بمجتمع أو بجماعة معينة. وبما أن العلم سواء كان اجتماعيًّا أو طبيعيًّا لا بُدَّ له أن يدرس أمرًا محسوسًا واقعيًّا يمكن ملاحظته وقياسه والتعبير عنه كميًّا كلما أمكن ذلك، من خلال التحليل والمقارنة واستخدام طرق البحث العلمي، فإن الاتجاه التجريدي يبعد الثقافة عن نطاق العلوم، ومع ذلك يدافع (كروبر) بالقول: «إن مصطلح «الثقافة تجريد» ليس مطروحًا بالمعنى الميتافيزيقي لهذه الكلمة، لأن التجريد هنا يعني أنها نمط (Patern). والنمط هو الصورة العامة أو السلوك الذي يتكرر حدوثه في الحالات الفردية للأشياء والأفعال الإنسانية، أي أنه يمثل أحد أكثر الأشياء تكرارًا في الحالات الفردية»[48].

الأمر الذي يقودنا نحو تفكيك منهجي يطال علاقة الثقافة بالنسق الاجتماعي، بكل ما يقتضيه التفكيك في المعجم الفلسفي لجاك دريدا، حيث يصبح التفكيك هدمًا وبناءً في الوقت نفسه. «إن إحدى الطرق النافعة- ولكنها ليست بالتأكيد الطريقة الوحيدة- للتمييز بين الثقافة والنظام الاجتماعي هي في النظر إلى الأولى باعتبارها نظامًا مرتبًا من المعاني والرموز، يتم بوساطتها التفاعل الاجتماعي، والنظر إلى الثاني بوصفه نمط هذا التفاعل الاجتماعي ذاته. فعلى المستوى الأول هناك إطار العقائد والرموز المعبرة والقيم التي يحدد الأفراد بوساطتها معالم العالم الذي يعيشون فيه، ويعبرون عن مشاعرهم، ويطلقون أحكامهم. وعلى المستوى الثاني هناك العملية المستمرة للسلوك التفاعلي التي نطلق على شكلها الثابت اسم البنية الاجتماعية. إن الثقافة هي نسيج المعنى الذي بوساطته يؤول البشر تجاربهم، ويسددون أفعالهم. أما البنية الاجتماعية، فهي الشكل الذي يتخذه هذا الفعل، أي هو شبكة العلاقات الاجتماعية القائمة فعليًا. وهكذا تكون الثقافة والبنية الاجتماعية ليستا إلا تجريدين للظاهرة ذاتها، فينظر أحدهما إلى الفعل الاجتماعي من زاوية مغزى العمل بالنسبة إلى الذين يقومون به، بينما ينظر إليه الآخر من خلال ما يقدمه إلى عمل نظام اجتماعي معين»[49] .

من هذا المنطلق، يصبح التدين نتاج التفاعل الرمزي والتأويلي لمختلف أنساق المعنى المُشَكلة للفعل الاجتماعي في صيرورته التاريخية، بكل ما يقتضي ذلك من استحضار البعد النفسي والثقافي الذي يعمل على إعادة إنتاج المعنى وفق صيرورة التحول والتغيير التي تطال أنساق المعنى المضمرة في المسافة الفاصلة بين النصوص المقدسة (القرآن والإنجيل والتوراة) والنصوص اللاحقة، أو الحافة بتعبير تركي علي الربيعو (السنة و تاريخ السير الدينية و سيرة الرسول (ص) وسيرة الصحابة...في الإسلام. وهي نصوص شفهية دونت في القرن الثاني للهجرة...ورسائل الرسل، واعترافات الرهبان والقساوسة في المسيحية). ولذلك، فإن التدين هو انصهار آفاق التأويل بين مختلف تقاطعات هذه النصوص جميعها.

---

(48) انظر: المرجع نفسه.

(49) كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، محمد بدوي (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص، 322



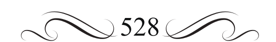
4. مناهج دراسة التدين وتغيير المعتقد الديني من الوصف المكثف إلى دراسة السيرة البيوغرافية

تشكل سيرة المتحول الديني، بما هي اعتراف وبوح سردي في نهاية المطاف، نصًا ثقافيًا بتعبير غيرتز، ذلك أن الأجوبة الشفهية أو الكتابية عن المقابلات أو الاستمارات التي يجريها الباحث مع أفراد عينته، وبغض النظر عن إكراهات وإرغامات الكتابة بوصفها وسيطًا أساسيًا للتخييل، تُشكل القناة الرئيسة للمرور من نص السيرة الدينية إلى سيرة النص، أي خطابه. وبهذا، فإن البحث في طبيعة وكيمياء تغيير المعتقد الديني ظاهرة سوسيو أنثربولوجية، يقتضي قراءة خطاب الظاهرة وتسييج معانيها وطبيعتها، طالما أن التحول من مذهب إلى آخر، أو من دين إلى آخر يقتضي حتمًا المرور بعدد من التجارب والمراحل التي لا تستقيم إلا بالسرد. وبتعبير بول ريكور «إننا نحيا بالسرد»، ونعيش من ثم التجربة الدينية بالسرد، والدين نفسه على مستوى المعتقد هو صيرورة حكي يختلط فيها السرد بالوصف والتقرير، حيث يعتلي الرمز قمة الطقس باعتباره حاضنًا للفعل الديني. ولذلك، فمعرفة الرموز المؤسِّسة للفعل الديني، أيًا كان هذا الفعل، يمر حتمًا عبر استنطاق رموز نصوصه المؤسسة والمؤولة والمفسرة. ومعرفة تغيير المعتقد تتم حتمًا عبر تأويل رمزيته من خلال فعل السرد نفسه، سرد تغيير المعتقد الديني بما هو مشمول سرد الذات المتحولة التي تخضع دومًا لاشتراط السياق الثقافي والاجتماعي، ما دام التحول ذاته فعلًا ثقافيًا.

إن الأنساق الرمزية للتفكير والممارسة ليست هي نفسها تأويليًا عند كل الشعوب والمجتمعات، ورؤية الناس للعالم والأشياء تختلف بحسب السياق الثقافي. لذلك، كان النداء إلى نسبية الثقافات وارتباطها بسياقها الخاص مبكرًا من طرف العديد من الكتاب والأنثربولوجيين والأدباء، نداءً استراتيجيًا تبتغيه القراءة الأنثربولوجية التأويلية الرمزية التي نقترحها هنا. فهي منهجية قرائية لسير المتحولين السردية، باعتبارها نصًا شفهيًا ومكتوبًا طالما أن وظيفة الباحث، هنا، هي وظيفة الترجمة بما هي تحرير ونقل موضوعي لا ذاتي. إنها نصوص أدبية (من قبيل أدبيات الحكي البيوغرافي، السير الذاتية.....). ولذلك، سوف نسعى لقراءتها قراءة أنثربولوجية، بما يعني ذلك من فهم المعنى والقبض عليه، والنقد بما يعني من ربط سياق النص ذاته بسياق المجتمع، من خلال سعينا إلى تشبيك مختلف المقاربات النقدية التي عرفها تاريخ الأدب، وتخصيصًا مقاربات تحليل المضمون»[50]. ففي إطار منهج قرائي، يركز تساتلي على المقاطع الرمزية الدالة، وعلى الرموز المؤسسة للنسق الداخلي للنص في ارتباطه أنثربولوجيًا بسياقه خارج النصي. لهذا، فكل مستويات قراءة هذا النص سوف يتم إرجاعها إلى أسسها وأصولها الأنثربولوجية، مما يعني أننا لا نبحث في شعرية نص السيرة، من خلال البحث في أسلوبه، ومستويات تذوقه الجمالي واللغوي، وهذه مستويات من اختصاص الناقد الأدبي، وإن كان الأنثربولوجي والكتابة الأنثربولوجية لا يعدمان هذه المستويات.

إننا نعني بالقراءة الأنثربولوجية لسير التحول، بما هي سير اعترافات تشكّل في العمق نصوصًا أدبية وسوسيو أنثربولوجية في الوقت نفسه، المقاربة الدائرية(circulaire) التي تنطلق من النسق الداخلي للنص إلى النسق خارج النصي، مرورًا بمختلف مستويات تشكُّل نص السيرة، حيث يعتبر تأصيل مختلف المقاربات

(50) انظر بهذا الخصوص، نورمان فاركلوف، تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي، طلال وهبة (مترجمان)، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009م).



النقدية السابقة وردها إلى أصولها الأنثربولوجية، من أولويات المسعى المنهجي لهذا النوع من القراءات. فالنص سيصبح منذ الآن بمقام ميدان الأنثربولوجي، حيث تتشكل المعطيات من عدد من الرموز والعلامات التي تندرج ضمن المدخل الأساسي لممارسة القراءة الأنثربولوجية الرمزية في أفق تشييد نصٍّ موازٍ لهذا النص السردي. فالقارئ نفسه باحث أنثربولوجي سوف يستخلص معطيات ميدانه من هذه النصوص التي تتماثل تناظريًا مع نصوص الإثنوغرافي الوصفية والسردية، تمامًا كما هي الحال بالنسبة إلى قارئ الرواية الإثنولوجية، حيث يجد نفسه ملزمًا بالخروج من السياق النصي الذي تشكله الرواية موضوع القراءة إلى السياق خارج النصي الذي يشكل ميدان الدراسة الإثنولوجية، مرورًا بمختلف مستويات بناء النص. وهذا الأمر يقتضي معه إعادة إنتاج وصياغة الرموز الموظفة في الكتابة، وإدماجها في الكل الذي لن يكون سوى المجتمع، ميدان الدراسة. وبهذا، يكون القارئ/الباحث قد وقف على الكيفية والاستراتيجية الرمزية التأويلية التي صاغ من خلالها المستجوب/المستجوبون (أفراد العينة) الواقع الكائن الذي يجسد واقع الانتماء الديني الأول، والواقع الممكن والمستحب باعتباره واقع الانتماء الديني الجديد. وما بين الواقعين تتأسس الهوية الدينية للمتحول، وتجربته الدينية بما هي سرد لا يخلو من استعارات وانزياحات ومجازات تشكل في النهاية المقاطع الدالة التي تشتغل عليها المقاربة التأويلية الرمزية.

إن التماهي الحاصل بين الخطابين الأدبي السردي (سير ذاتية، رواية، اعترافات....)، والخطاب الأنثربولوجي كما أشار إلى ذلك كليفورد غيرتز في الكثير من المناسبات، يقتضي اعتبار النص السيري الديني بمرتبة الميدان الذي من خلاله يجمع القارئ/الأنثربولوجي معطياته الأولية التي تتشكل أساسًا من شبكة من العلامات والرموز المكونة لمختلف تيمات وقضايا النص الأنثربوثقافية، ومثلما هي الحال بالنسبة إلى انتقائية الوصف الإثنوغرافي المكثف والقراءة التأويلية الرمزية المهيمنة منهجيًا على الكتابة الأنثربولوجية، يصبح الباحث في ظاهرة تغيير المعتقد الديني، تأسيسًا على هذا المسعى المنهجي، مزودًا بعُدة منهجية تمكنه من انتقاء الرموز الدالة في النص، في إطار مختلف تعالقاتها، ومستويات الدلالة من النسق الداخلي إلى السياق خارج النصي، مرورًا بطبيعة الحال بتفكيك الشفرات المتحكمة في الاستراتيجية السيميائية للنص موضوع القراءة، من خلال تحديد الرموز الوسيلية المهيمنة والتلخيصية لهذا النسق. ذلك أن موضعة الأنثربولوجي في موقف القارئ، هي إذًا، عملية تُقدِّم عددًا من الفوائد. فهي لا تصادق على الخطوات الكلاسيكية في القراءة فحسب، بل تسمح بأن تمارس بعض الوقائع التي تمّ إدراكها، والتي ننقلها كذلك، تأثيرًا وحساسية. إنها تعلن بأن المستجوب نفسه يعبر عن وجهة نظره تجاه العالم والأشياء، وأن سرده في النهاية هو قراءة لنص المجتمع، وتأليف لسيرته الدينية التي سينطلق منها الأنثربولوجي، القارئ لمعرفة واستنطاق المعنى والدلالة من سيرته التي لن تتحدد إلا بفضل النقد الإثنولوجي. فهو من سوف يُسمح له فحسب، بأن يأخذ المقياس الواقعي للمعلومة المتوصل بها، (الشكل والمضمون المزوجين»[51].

هكذا يتمكن الأنثربولوجي في هذا المستوى الثاني من العمل (ينقسم عمله إلى مستويين: المستوى الميداني، حيث يجمع المعطيات، والمستوى التحليلي والتأويلي الذي يحول قراءة المعطيات نفسها إلى كتابة موازية) انطلاقًا من النظرية التي تتوسط المؤلف والوضعية التي يصفها، بما يمكن من الانتقال من النص إلى سياقه الخارجي الذي يشكّل ميدان التحقيق الأنثربولوجي، ومن ثَم الثقافة والمجتمع موضوع الدراسة. وما دام

(51) Mondher Kilani, L’invention de l’autre, essais sur le discours anthropologique, (éditions Payot Lausanne 1994), p. 42.



المتحوِّل (مؤلف السيرة الذاتية الدينية) يريد نقل حساسية الوضعيات، فإن إرغامات وإكراهات الكتابة تميز سؤال الأسلوب بشكل نهائي، حيث يجب الأخذ بعين الاعتبار خصوصية كل متحوِّل في التعبير عن معطيات الواقع الكائن، وبنائه التخييلي لسيرته الدينية التي بقدر ما تنتمي إلى الثقافة التي يندرج فيها بقدر ما يحاول تغييرها بتغير الواقع الاجتماعي الذي يصبح بالنسبة إليه عالمًا ممكنًا مفتوحًا على اليوتوبيا، ويشترع أسئلة مستقبل هذه الثقافة ذاتها، وهذا المجتمع الذي إليه ينتمي المتحوِّل الديني.

إن لكل متحول ديني أسلوبه الخاص في التعبير عن تجربته الدينية، مثلما هو حال كل متدين حسب طبيعة تجربته الدينية. ولهذا، يجب أن نعرف هل الأسلوب الذي نتوفر عليه يتماشى مع الفعل الثقافي المعالَج والشكل المختار أم لا؟ وهل إمكانية المرور إلى التخييل الكامل (Lorat-Jacob) أم الجزئي (Labruthe-Tolra) متوافرة أم لا؟ ووفق أية استراتيجية نصية؟ وهي على العموم ليست ممنوحة للجميع(52). إن وجهة نظرنا القاضية بموقعة الأنثربولوجي في موقع أفراد العينة يعني إذًا، بتعبير منذر كيلاني أن نمنحه وَهْمَ كونه في وضعية يمكنه من خلالها أن يستخلص من تلقاء نفسه، الأحداث المبينة لتجربتهم الدينية في مختلف تجلياتها الثقافية والاجتماعية، ولو أن التحليل التأويلي يجعله يدرك أننا لا يمكن أن نمنحه سوى الحدث الخام. وهذه الأخيرة هي تخييل، لأن المتحول الديني لا يقدم سوى الحدث الذي أوَّله، وتأويله هو السكة التي سوف ينتقل عبرها تأويل الأنثربولوجي.

بعد كل هذا يبقى سؤالا الشرعية والكفاية المنهجية منتصبين أمام مسعانا التأطيري لهذه المقاربة الجديدة. فهل من الشرعي أن نموضع الأنثربولوجي باعتباره قارئًا في وضعية المتحول الديني؟ وإذا كنا قد استعرنا السؤال من منذر كيلاني، فإننا سوف ننحو منحاه لتأطير الإجابة بكثير من الدقة والتفصيل. فالمشكل الحقيقي هو معرفة هل الأسلوب والتنظيم «السيري - السردي» (من السيرة) يقدم انحرافات أكثر بالعلاقة مع جوهر المنطق وحقيقة الأحداث مثل المونوغرافيا مثلًا؟ وهنا، يجب أن نميز ما ينتمي إلى الوصفي ومطابق للواقع المدرك والملاحظ، مما ينتمي إلى السردي، حيث قد تكون العناصر صحيحة أو خاطئة، «خاطئة» لأنها مبنية ومرغمة من طرف اللغة. وباعتبار السرد الجنس الأكثر استعمالًا من طرف الأنثربولوجيين [كلود ليفي ستروس، وبيرنارد لا كومب، ودافيد لوبروتون(53) ، فإن ملخص سيرة كل متحول هو بالنهاية حكاية تجربته الدينية، أي رواية واقعية لمساره الديني الذي لا ينفصل عن مساره الاجتماعي والثقافي. إننا بتفحصنا لكل تجربة تغيير المعتقد الديني، نجد أن كل حكاية هي تحويل للواقع من أجل غايات استدلالية في إطار الخضوع لإكراهات الخطاب السردي، بما هو جنس أدبي بشكل أو بآخر.

بصفة عامة، «يعدّ شاذًا الاعتقاد أن أجوبة المستجوبين التي تشكل بوحًا سرديًا، سواء كان شفهيًا أم كتابيًا هي تصوير للواقع الاجتماعي والثقافي أكثر منه صورة إيحائية تقريبية من أجل بعض الغايات والمقاصد»(54)، عبر وسيط التمثل الرمزي للثقافة والمجتمع، لأن رفض الإسلام، مثلًا، دينًا للانتماء الأولي، أي الانتماء بالوراثة، واعتناق المسيحية أو الكفر بهما ليس في النهاية سوى رفض للرموز المؤسسة للدينين معًا. وهنا، يصبح نص الأجوبة نصًا رمزيًا في العمق. هكذا، فالنصوص الرمزية مثل الكتابة، تضع بشكل ما أشياء العالم تحت أعيننا،

(52) Bernard Lacombe, Le lecteur comme anthropologue, Harmattan, (Paris , 2011), p. 42.

(53) Davide lebreton, Mort sur la route, Roman, (éditions Métaillé, 2009).

(54) Bernard Lacombe, op.cite, p. 39.



ولكن بشكل مجازي، بمعنى ضمن مجال موضوعات التفكير. إنها تسمح لنا بالاشتغال عليها على مستوى النص بوساطة نماذج متداخلة. لهذا، تشكل القراءة الأنثربولوجية التأويلية الرمزية، على الرغم من فرادتها على المستوى المنهجي وَجِدَّتِها على مستوى المقاربة النقدية، تشبيكًا لمختلف مستويات التحليل التي سبق للمقاربات النقدية الأدبية أن اشتغلت عليها تنظيرًا وتطبيقًا، حيث تصبح كل المقاربات وحدة منهجية متناسقة ضمن دائرة المنهج الأنثربولوجي التأويلي الرمزي الواصل بشكل منهجي بين النسق الداخلي للنص وسياقه الخارجي اجتماعيًا وثقافيًا وسياسيًا وتاريخيًا.

تأسيسًا على ما سبق، وشرحًا لمنهجيتنا الأنثربولوجية لقراءة نصوص سِيَر التحول الديني، وهي منهجية «دائرية»، ومن خلال المفهوم الذي استعرناه من «فلوران غوديز» فقد عملنا على تكييفه مع مختلف الخلاصات المنهجية والنظرية لتحليل الخطاب. فإذا كان الباحث الأنثربولوجي فلوران غودريز يقترح في قراءته للميدان وفق منهجيته الدائرية مسلكًا يسمح له بالمرور من السياق الاجتماعي الخارجي إلى السياق البِنيَوِي الداخلي للظاهرة، أو الفعل المراد دراسته، من خلال بناء وصفي لهذين السياقين، ولكل السياقات التي يقتضيها العمل التأويلي حسب المعايير المنسجمة، فإن منهجيتنا «الدائرية» تقتضي توضيح تشابهات وتماثلات البنيات في ما بين السياقين من خلال تأويلها رمزيًّا بغض النظر عن العلاقات السببية، وذلك بالمرور من النسق الداخلي للنص إلى السياق خارج النصي، ومنه إلى الكون الداخلي لنص سيرة تغيير المعتقد، موضوع القراءة، مرورًا بمختلف مستويات تَشكُّل النص .

إن النسق الداخلي للنص المقروء يتشكل في الحقيقة من مجموعة من أنساق الدلالة، حيث لكل نسق نمط خاص به في الفهم والتفسير والتحليل، إذا جاز لنا أن نقارب كل نسق من هذه الأنساق الدلالية وفق إحدى المقاربات النقدية. لكن التركيز على التقاطعات، أو بعبارة بسيطة على التمفصل الرمزي لأنساق الدلالة، يجعلنا في قلب القراءة التأويلية الرمزية كما صاغها نظريًّا وتطبيقيًّا كليفورد غيرتز، وهو ما يشير إليه كل من «جان بيير جيرفو، وجان بيير طوريل» بكون كل مجموع أو نسق دال له نمطه الخاص به في التفسير. وعلى الرغم من ذلك، يمكننا أن نلاحظ إلى هذا الحد أو ذاك تقاطعات أكيدة تمكننا من استخلاص أسباب وعلل تغيير المعتقد الديني بعد مقارنة ومماثلة سير كل أفراد العينة. إن النص المعتبر في ذاته و خاصيته المحايثة، أو في علاقته بمرجع خارجي، سواء تعلق الأمر بكون متخيل أو رمزي شخصي (شعوري أو لاشعوري)، أو بكون جماعي (اجتماعي وثقافي) يُكَوِّنُ وَيُنْتِجُ معنى عبر التمثلات المبنينة حول حكاية ما أو سرد ما. هذه الأكوان والعوالم مختلفة الدلالة في كل حقل من الحقول الأنثربولوجية المعاينة، تظهر مستويات أو امتدادات متغيرة كيفما كانت الهوية الإنسانية الخاصة التي تشكل مبدأ إنتاج المعنى في كون خاص...»[55].

إن المقاربات المختلفة المستعملة أو الموظفة بشكل منفصل لا تفضي إلا إلى معرفة جزئية بالموضوع. ويعود ذلك إلى توظيف منهجية ثقيلة أحيانًا، وأحيانًا أخرى إلى الادعاء الذي تدعيه بعض المقاربات للنص بطريقة شمولية واستقصائية من خلال العمل على تحديد دقيق لمستويات الفهم. فمن أجل تلطيف الخاصية المختزلة لكل مقاربة، ومن أجل تحليل النص في تعقده الذي يميزه، هل يكفي مضاعفة المقاربات؟ وهل يمكننا أن نذهب بعيدًا في جرد الحقول الأنثربولوجية؟ وهل يوجد هناك فضاء مشترك يخترق ويعبر هذه الحقول قادر على

(55) Ibid, p. 19.

أن يكون محددًا، وأن يكون معينًا كمبدأ لها أو نسقها التكويني؟ تبدو مجموع القراءات المنجزة في مقام أول من خلال تجاوز مجموعة من نقط الالتقاء قابلة للتحديد على مختلف مستويات هذه المقاربات، وهذا على صعيدين متمايزين: صعيد المدلول أو الدلالة، وصعيد الدال أو العلامات. إن واقعية هذا الازدواج، وحضور بنيات مماثلة ومجانسة لمختلف مستويات العمل تقودنا إلى طرح وجود نسق داخلي مبدأ تفسيريًا للعمل ولقراءته المعمقة، وهذا النسق هو في الآن نفسه أسطورة أو خرافة ومفارقة. فهو أسطورة، إذا اعتبرنا أن لهذه الحكاية -وهي مثل كل أسطورة- ملمحًا مبنينًا. وهو مفارقة، إذا اعتبرنا أن هذه الحكاية لها خاصية برهانية ذات حدين. ومفارقة هذا النسق الداخلي الذي هو في الآن نفسه أسطورة يولد وينتج سردًا مركبًا من عناصر هي نفسها منظمة عند مختلف مستويات الفهم والتأويل حسب النموذج البِنيَوِي نفسه للتناقض أو المفارقة. إنه في هذه النقطة الجوهرية والممتدة ينبثق مثلما هو الحال بالنسبة إلى الأسطورة المؤسسة مبدًا للنص، ويمثل المرتكز الذي يُبَنْيِنُ الهوية الثقافية للمتحول الديني بما هو مؤلف نص سيرته الدينية.

في الواقع « إن الهويات المختلفة الخاصة، والتي تسمح نخبة من المقاربات بصياغتها وحصرها، ليس متعذرًا تبسيطها، واختزال بعضها في بعض، فالتعالقات تسمح باكتشاف العمل منتوجًا متماسكًا للعلاقات التي تكونه. فبالنسبة إلى المتحول/المؤلف ذاته، فمختلف هذه الهويات الخاصة، وهذه التعالقات الدالة على هذه الهويات نفسها مرتبطة بالأسطورة المؤسسة التي تُبَنْيِنها»[56]. لذلك، فالقراءة الأنثربولوجية لنصوص تغيير المعتقد الديني، بما هي نصوص سير ذاتية، هي ممارسة ذهنية يجب فهمها في إطار ارتباطها بالسياق الثقافي والاجتماعي الذي تنتمي إليه، ومثلما هي الحال بالنسبة إلى الأنثربولوجي المتورط علائقيًا، ولفترة طويلة في ميدانه، سيكون عند هذا المستوى من التحليل، جزءًا من شبكات القراءة، متورطًا بالضرورة في هذا السياق، حيث النص المقروء يتخذ شكل الميدان، وحيث نسقه الداخلي يشكل انزياحًا تخييليًا لثقافة المجتمع الذي ينتمي إليه هذا المتحول/ المؤلف أو ذاك. وهنا، تشكل الرموز (الوسيلية، المهيمنة، التلخيصية) الوساطة الرمزية بين القارئ/ الباحث، والكاتب/المتحول الديني والسياق خارج النصي.

إن بناء المعنى الذي يشكل الوساطة الرمزية بين العالم المعطى والعالم المبني يتشكل وفق اشتغال وظيفي تساتلي بين الرموز المؤسسة لهذا البناء. «فإذا كان تيرنر قد انطلق في صياغته لهذه الرموز من خلال دراسته لنظام القَرابة والزواج في عدد من المجتمعات، حيث يشكل المُقدَّس خلفية هذا النظام ومرجعيته التطبيقية، إذ تجربة الألوهية أو المُقدَّس بشكل عام، ليست في نهاية الأمر سوى الوسيلة التي ينظم بها الإنسان علاقته بالعالم»[57]. إنها علاقة تستحيل خارج الرموز المؤسسة لبنائه الدلالي. فالرموز الوسيلية التي تشكل جوهر الطقوس والشعائر هي الرموز المؤسسة للمعيش اليومي في بُعده التفاعلي، ما دامت علاقة الإنسان بالطبيعة أو بالآخر علاقة تتأسس على عدد من الوسائل التي تبتغي تحقيق المنفعة والمبتغى بشكل عام. وبهذا، تتحول هذه الرموز بفضل الإجماع والاتفاق على معناها، وبفضل التكرار والتكثيف والوحدة، وهي خصائص تمكنها من الهيمنة رمزيًا على مجمل الطقس، سواء كان هذا الطقس دينيًا أو ثقافيًا أو اجتماعيًا إلى رموز مهيمنة. ومن هنا، لا تمثل الرموز الوسيلية بحسب تيرنر أهمية في حد ذاتها، بل تكتسب أهميتها من خلال استخدامها وسائل لتحقيق الأهداف الأساسية، سواء أكانت الأهداف مرتبطة بأداء شعيرة معينة، أم بنمط معين من

(56) Ibid, p. 21.

(57) Régis Boyer: Anthropologie du sacré, (éditions Mentha,1992), p. 9.

أنماط التفاعل الاجتماعي. ويضرب هذا الباحث مثالًا يوضح به الفرق بين الرموز المهيمنة والرموز الوسيلية، والذي يتعلق بشعيرة تخصيب النساء التي تعد رمزًا مهيمنًا وهدفًا في حد ذاته. ففي مجتمع (ديمبو) تستخدم النساء أجزاءً من أشجار مثمرة وسيلة لتحقيق هدف التخصيب، إذ ترمز الثمار إلى الأطفال، والتي لها تأثير إيجابي على عملية التخصيب. ومن ثم، فهي تعد رموزًا وسيلية تستخدم لتحقيق الهدف الأساسي للشعيرة المتمثل في جعل النساء أكثر خصوبة» [58]. إن التمييز بين الرموز الوسيلية والمهيمنة يتم على مستوى نص السيرة الذاتية الدينية عبر تمييز طبيعة هذا الحضور (وظيفته، وتكراره، وكثافته... إلخ)، وهي طبيعة لا تتشكل فقط على مستوى النص بقدر ما تتشكل في ارتباط النص بالسياق الاجتماعي والثقافي خارج النصي. ولذلك، فتمثل طبيعة هذا الحضور كفيل بالتمييز بين هذه الرموز. وبالعودة إلى تيرنر نجد أن خصائص الرموز المهيمنة تتلخص في:»

أ. تعدد المعاني Mutiple meanings: لا يعبر الرمز المهيمن عن موضوع أو معنى واحد، بل يشتمل على عدة موضوعات أساسية أو معان في وقت واحد، دون أن يكون هناك تناقض في ذلك، إذ يضرب تيرنر مثالًا على ذلك من (مجتمع ديمبو Dembu) بزامبيا حيث توجد شجرة تسمى شجرة اللبن (Milk tree)، والتي تستخدم رمزًا مهيمنًا يتضمن عددًا من المعاني المختلفة مثل صدر المرأة (بسبب وجود مادة بيضاء في الشجرة مثلما هي الحال بالنسبة إلى لبن الأم)، وتعني أيضًا الأمومة ومبدأ الانتساب إلى الأم، إذ إن المجتمع مجتمع أمومي.

ب. التكثيف: تمثل خاصية التكثيف Condensation الوجه الآخر من الخاصية السابقة، وهو تعدد المعنى، إذ إن الرمز المهيمن يتصف بتكثيف عدد من الأفكار والتصورات والانفعالات أو الأفعال المصاحبة لها في صياغة رمزية واحدة.

ج. الوحدة: Unification: إذا كانت خاصية تعدد المعاني التي تتسم بها الرموز المهيمنة تعتمد على مبدأ تعدد المعنى للرمز الواحد، فإن خاصية الوحدة تعني أن هناك معنى واحدًا جوهريًّا يحتوي المعاني المتنوعة والمختلفة ظاهريًّا.

د. قطبية المعنى Polarization of meaning: بالإضافة إلى الخصائص السابقة للرموز المهيمنة، والتي تدور حول تعدد المعاني وتكثيفها ووحدتها، فإن تيرنر يشير إلى خاصية مهمة، وهي قطبية المعنى التي تشير إلى أن كل رمز من الرموز المهيمنة يحتوي على بُعدين أو قطبين متباعدين ومتقابلين: أحدهما القطب المادي أو الفسيولوجي أو الحسي (Sensory)، والآخر القطب المعرفي أو المعياري أو الإيديولوجي (Ideological). وإذا كان القطب الحسي أو المادي يرتبط بالشكل الخارجي للرمز، وكذلك بالرغبات والمشاعر نحوه، فإن القطب الإيديولوجي يتعلق بالتصورات، والأفكار، والمعايير، والقيم التي تؤثر في سلوك الأفراد في تفاعلهم اليومي» [59]

من هذا المنطلق، تصبح الرموز المهيمنة رموزًا تتمتع بخصوصيات الرموز الوسيلية من جهة، وخاصية الهيمنة التي يشرحها تيرنر من خلال النقط الأربع سالفة الذكر، وهي الخصوصيات التي يمكن استخلاصها من طبيعة حضورها في الطقوس والشعائر والظواهر الاجتماعية والثقافية، ومن خلال تجلياتها في النص. الشيء الذي يجعلها، كما يؤكد الباحث ذاته، رموزًا دينامية وجب رصدها في إطار دينامية الزمن الثقافي والاجتماعي.

(58) السيد حافظ الأسود، الأنثربولوجيا التأويلية الرمزية، ط1، (القاهرة: منشأة المعارف، 2002)، ص 126-127

(59) المرجع السابق نفسه، ص127.



أما بخصوص الرموز التلخيصية، فهي تتصف بالتكثيف والاختصار، وتكون موضع الاحترام والتقدير من طرف أعضاء المجتمع، لكونها تكون مشبعة بالانفعالات لارتباطها بقيم دينية واجتماعية. ومن الأمثلة على هذه الرموز نجد العلم الوطني، والصومعة وقبة الضريح والصليب... إنها رموز تلخص هوية ثقافية، وتحيل عليها من خلال أحد أهم أجزائها الرمزية.

خاتمة

تأسيسًا على ما سبق، تصبح الوظيفية التأويلية الرمزية التي صغناها في ما سبق إطارًا نظريًا تجريبيًا قادرًا على تحليل ظواهر التدين وتغيير المعتقد الديني، مثلما هو الحال بالنسبة إلى كل عموم الظواهر الدينية، أيًا كانت طبيعتها. وهذا هو الإطار الذي يجعل من التحول والتغيير في النهاية نتاج نسق الشخصية، وأحد خصوصياتها النسقية، وهي التحولات والتغيرات التي تنتج بالضرورة التحليلية عن أي خلل قد يصيب باقي الأنساق المغذية للشخصية في متطلباتها المادية والرمزية. من هنا، يصبح التحول الديني أحد ممكنات التغيرات التي قد تصيب نسق شخصية الفرد، كيفما كانت بيئته الثقافية والاجتماعية، ومهما كانت ديانته، أو خصوصياته السيكولوجية، وعلى منوال دراسة ظواهر التحول الديني وتغيير المعتقد، تخضع كل الظواهر الدينية إلى أبعاد تأويلية.

ولهذا، فإن المنهج الأنثربولوجي التأويلي الرمزي كفيل بتقديم فهم أعمق للدين في تناغم بين بعديه الكتابي والشفهي، مثلما هو الحال في الإسلام. بيد أن « الإكليروس» الديني يضع حاجزًا بين المتدين وحقه في الفهم والتأويل، ويؤمم سلطة النص لصالح الأطر الإيديولوجية لإنتاج المعرفة الدينية في تلاحم تام مع السلطة السياسية. «إن الأدوات والمناهج التي نستخدمها لمعرفة القرآن وفهم معانيه هي أدوات ومناهج لمعرفة ثقافة مدوّنة. في حين أنّ فهم الثقافة الشفوية تتطلب أدوات ومناهج متفاوتة، بمعنى أنّ كيفية المشاركة في ثقافة شفوية تختلف تمامًا عن كيفية الرجوع إلى ثقافة مدوّنة. والحوار الحضوري الذي وقع بين طرفين، بين النبي الأكرم من جهة، وبين الناس من جهة أخرى، وعلى مدى ثلاث وعشرين سنة من الحركة النبوية لنبي الإسلام، وما اكتنفته تلك المدة من متغيرات اجتماعية شكلت بمجموعها الثقافة الشفوية، ونحن الآن لا طريق لدينا للتواصل مع تلك الثقافة الشفوية، فما نملكه الآن هو عبارة عن مجموعة من الرموز والعلامات تتضمن معنى في باطنها «النص القرآني» الذي يحكي بشكل من الأشكال عن تلك الثقافة الشفوية»[60]. ولذلك، يجب أن يحضر الاشتغال الأنثربولوجي التأويلي الرمزي في الإسلام، مثلما هو الحال في المسيحية بكل تياراتهما ومذاهبهما حضورًا جوهريًا، بكل ما يعني ذلك من ضرورة استحضار البعد النفسي -السيكولوجي والاجتماعي- الثقافي، والتاريخي من دون فصل تعسفي بين المتعالي والدنيوي.

باختصار، إن الكتابات الأنثربولوجية هي نفسها تأويلات، وهي تأويلات من الدرجة الثانية، أو الثالثة على أحسن تقدير. وبحسب تعريف التأويل الأنثربولوجي لدى غيرتز، فليس هناك إلا تأويل واحد يأتي في الدرجة الأولى، وهو الذي يقدمه ابن الثقافة نفسه، فهو بذلك يقدم تأويلًا لثقافته نفسها، ولدينه وتدينه نفسيهما. وكل وساطة بين هذا التأويل الحامل للمعنى والمجتمع في تحولاته المستمرة، ستؤول حتمًا إلى انفجار النسق

(60) محمد مجتهد الشبستري، قراءة بشرية للدين، أحمد القابنجي (مترجمًا)، ط1، (ألمانيا: منشورات الجمل، 2009)، ص150.



الاجتماعي والثقافي والديني على حد سواء، ما دام التدين كما الدين هو شأن فردي انتهاء، حتى وإن كان ينبع من صلب الجماعي.

المصادروالمراجع

باللغة العربية

1. أبلال. عياد، الجهل المركب: الدين والتدين وإشكالية تغيير المعتقد الديني في العالم العربي، ط1، (الرباط/ بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث والنشر، 2018).
2. أبو ليلة. علي محمود، البنائية الوظيفية في علم الاجتماع والأنثربولوجيا: القضايا والمفاهيم، ط2، (القاهرة: دار المعارف، 1991).
3. الأسدي. مختار، أزمة العقل الشيعي، ط1، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2009).
4. الأسود. السيد حافظ، الأنثربولوجيا التأويلية الرمزية، ط1، (القاهرة: منشأة المعارف، 2002).
5. أكوافيفا. سابينو، و إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكاليات والسياقات، عز الدين عناية (مترجمًا)، ط1، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، (كلمة)، 2011).
6. بورد. داستن، الإسلام في المجتمعات العلمانية وما بعد العلمانية، محمد أعفيف (مترجمًا)، ط1، (بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، 2018).
7. الجمل. بسام، من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والمقاربات، ط1، (القاهرة: دار رؤية، 2011).
8. زيدان. يوسف، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، ط6، (القاهرة: دار الشروق، 2009).
9. ـــــــــــ، دوامات التدين، ط2، (القاهرة: دار الشروق، 2013).
10. السواح. فراس، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ط1، (بيروت: دار علاء الدين، 1998).
11. الشبستري. محمد مجتهد، قراءة بشرية للدين، أحمد القابنجي (مترجمًا ومحققًا)، ط1، (ألمانيا: منشورات الجمل، 2009).
12. غيرتز. كليفورد، تأويل الثقافات، محمد بدوي (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).
13. فاركلوف. نورمان، تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي، طلال وهبة

(مترجمًا)، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).

14. القصير. أحمد، منهجية علم الاجتماع بين الوظيفية والماركسية والبنيوية، ط1، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012).

15. منديب. عبد الغني، الدين والمجتمع: دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب، (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2006).

16. مسلان. ميشال، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، عز الدين عناية (مترجمًا)، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009).

بلغة أجنبية

1. Boyer. Régis, Anthropologie du sacré, (éditions Mentha,1992).

2. Comte Sponville. André, L'esprit de l'athéisme: Introduction à une spiritualité sans Dieu,)Paris :Editions Albin Michel, 2006(.

3. Durkheim. Emile, Les formes élémentaire de la vie religieuse, Le système totémique en Australie, Livre I,)Paris :Questions préliminaires, PUF,1968.(

4. Kilani. Mondher, L'invention de l'autre, essais sur le discours anthropologique, (éditions Payot Lausanne 1994).

5. Lacombe. Bernard, Le lecteur comme anthropologue,)Paris: Harmattan, 2011(.

6. le breton. Davide, Mort sur la route, (Roman, éditions Métailié, 2009).

كيف يتحول «النموذج الثقافي» إلى سلطة؟

محمد علاء الدين عبد المولى[1]

قد يفيد أن نحاول وضع يدنا على المعنى المراد من كلمة «نموذج» قبل أن نبحث في سلطته في الفكر العربيّ. وأول ما يتبادر للذهن أن من الوجاهة المعرفية النظر إلى معنى النّموذج من خلال اندراج هذه الكلمة في سياق العبارة نفسها «سلطة النّموذج في الفكر العربيّ» حتى لا ننداح في تشقيق معانٍ ودلالاتٍ قد يحتاجُ التّوسّع فيها إلى عدد كبير من الصّفحات. لذلك فإنّ وجهة النّظر هنا ستقارب معنى النّموذج من داخل علاقة المفردة بما يجاورها من قبل ومن بعد من المفردات، ولا سيما أنّ العبارة تعطي من تلقاء ذاتها فضاء ممكنًا لترسيم المعنى وفهمه على نحو محدّد.

لهذا السبب نغضّ الطرف في هذه المناقشة، عن وظائف النموذج في حقول بحثيّة مختلفة مثل نظرية التعلم بالنمذجة learning by modelingأو نظرية التعلم الاجتماعي social learning theory أو النمذجة الفيزيائية والرياضية... إلخ. لأن النموذج في هذه الوظائف يحمل معاني ليس من شأننا الغوص فيها وليست في حسباننا. خاصة أن للنموذج هنا أدوارًا على النقيض مما نرمي إليه من تفكيك سلطة النموذج في مناقشتنا هذه. علما أن البحث والتفكير النقدي لا حدود لهما، فحين يرى المرء أن التعليم مثلا عن طريق النمذجة قد تحول إلى مجرد تقليد واجترار ولا إبداع فيه، فسوف يوجه النقد أدواته إلى تلك الطريقة من التعلم.

وقد يفيد التذكير بأن كلمة نموذج تستخدم أحيانًا بصورة أدبية غير اصطلاحية على وجه الدقة العلمية، فيقال مثلًا النموذج الشعري العباسي، أو نموذج الشعر الحديث، أو نموذج كافكا القصصي أو نموذج عبد الرحمن منيف الروائي... وهكذا. في مثل هذه الحالات أيضًا لا يهمنا الأمر إلا حين يتخذ الأديب من تلك (النماذج) متّكأً يسهل تقليده والاعتماد عليه من دون انشغال بإبداع الجديد المختلف.

مشكلة البحث هنا تتلخص في أننا نعاني في ميدان الفكر والمعرفة عطالة شبه كاملة، تراكمت عبر مراحل تاريخنا وتراثنا. بحيث صار للفكر العربيّ (نموذج)، يقع تحت سلطته، ودلالةُ السّلطة هنا تعطي معنى التّسلّط والاستبداد والقمع، بطبيعة الحال. سواء أكانت سلطة سياسيّة أم فكرية أم رمزيّة... إلخ. وحتى لو كانت السّلطة متساهلةً أو متسامحةً فما ذلك إلا لتأكيد سلطويتها في نهاية المطاف، بدليل أنها هي من يزعم امتلاك التسامح متى تشاء، وترفضه متى تشاء. وبذلك امتلأ الفكرُ العربيّ بحشدٍ منَ الأزمات (الموضوعيّة أو المصطنعة) والانسدادات. هذا ما تفصح عنه حركيّة هذا الفكر في مدوّناته وآليّات عمله والسّجالات التي انتشرت هنا وهناك، مما لم يعد بحاجة إلى ذكاءٍ لاكتشافه و للبرهنة عليه. ومن جهة أخرى فإن أبرز وجوه أزمات هذا الفكر وقوعُه - بوعيٍ منه أو بلا وعي – ضحيّةَ النّموذج، ولأنّ الفكر فاعليّةٌ عقليّة ونشاطٌ معرفيّ وعمليات إدراك وتحليل وتركيب واستدلال واستنتاج وخلق مفاهيم... أيْ إنّه (ومع أنه يتجسّد ويتجلّى في النّهاية عبر أشخاص ووقائع) ليس شخصًا ولا واقعًا

(1) شاعر وناقد سوري يعيش في ألمانيا.



متعيّنًا، لذلك فإنّ النّموذج الذي سيحتكم إليه الفكرُ سيكونُ من جنسِهِ، أيْ فكرًا، ولكنّه فكرٌ وقدْ تحوّل إلى نموذج يُحتذى ويُطلب. ولكنّ الفكر هو من شغلِ العقلِ البشريّ في النّهاية، صحيحٌ أنّه ليسَ سلوكًا ماديًا، ولكنْ بالضّرورة هو نتاجُ بشرٍ يعيشون في لحظة تاريخيّة ما، أو لحظاتٍ تاريخيّةٍ متجاورةٍ، متسلسلةٍ أو متقطّعة. إذًا ما السّرُّ وراء تحوّلِ هذا النّتاج البشريّ المشغول على يد البشر في التّاريخ إلى نموذجٍ ذي سلطة تتمتع بقوّة التّأثير والهيمنة؟ إنّ كلّ فكرة ينتجها عقل، كلّ مفهوم يصل إليه إنسانٌ في لحظةٍ من التّاريخ، كلّ تأويل وتفسير ونتيجة، لا يمكن لكل ذلك، أن يكتسب صفة النّموذج المسيطر المتسلط إلا إذا وُضعَ قسرًا في سياقٍ غيرِ تاريخيّ مفارقٍ لشرط اللّحظة التي نشأ فيها. عندها سينأى الفكر عن ديار البشر، ليسكن في أعلى علّيّين ويصبح متعاليًا، مغادرا انتماءَهُ للتاريخيّ خائنًا بُعده البشريّ، متحولًا إلى نموذج. وبطبيعة الحال فإنّ كلّ ما هو فوق تاريخيّ متفلّت من الحدود البشريّة قافز فوق احتمالات الواقع وتقلّباته؛ سيكون نموذجًا مقدّسًا. وعندها تكتمل للفكر أدوات السّلطة: لقد تنمذجَ الفكرُ وتقدّسَ فلماذا لا يتسلّط؟ لكن على ماذا يمارسُ سلطتَه؟ إنّه يمارسُ سلطتَه من بابِ المقدّس، في مجالِ الفكرِ أيضًا. أيْ ينبغي أن يجدَ الحقلَ المناسبَ ليمارس فيه صلاحيّاته. وهي صلاحيّات مطلقة، وإلاّ فلا معنى لقداستهِ ولا لسلطتِه. بل إنه بمجرّد أن أصبح النّموذج ذا منشأ ما فوق تاريخيّ فقد اكتسب صفة الإطلاق. وما هو مطلقٌ لن يسمحَ بالاختلاف معه، ولا بالشكّ فيه، وسيقاوم ولادةَ أيّ وعيٍ فكريّ يلبّي تطوّر الواقع وحِراكَ التّاريخ، لأنّ ذلك يتناقضُ مع تعاليه على البشر وتاريخهم ووعيهم بواقعهم.

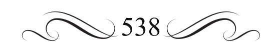
يمارس النموذج الثقافي سلطته بآلياتٍ مضمرة غالبًا، يعيد صياغة الوعي (الزائف) بشكل سحريّ لا يقاوم. مسخّرًا ما فيه من مرتكزات القوة الرمزية. ولأنه (سلطة) فلا بد له من ممارسة العنف، ولكنْ العنف الرمزي الذي اشتغل على تحليله وبلورته عالم الاجتماع بيير بورديو Pierre Bourdieu لا سيما أن بورديو من موقعه كعالم اجتماع، ركز كثيرا على كيفية تعيّن هذا العنف في حقل الثقافة الاجتماعية والتربية، بمثابتهما تربة خصيبة مستدامة لبروز كيفيّاتٍ مختلفة من العنف. ويمكن الاستئناس هنا بكتابه الشهير (العنف الرمزي) الذي يعرض في مواضع كثيرة منه، طريقة استعمال النموذج الثقافي للتعسف، بل يصفه بالتعسف الثقافي.

"في تشكيلة اجتماعية معينة، لا يكون النشاط التربوي الشرعي أي المجهّز بالشرعية الغالبة، شيئا مختلفا عن الفرض التعسفي للنموذج التعسفي الثقافي الغالب وذلك بوصفه نشاطًا مجهولًا من حيث حقيقته الموضوعية، أي نشاطًا تربويًا مهيمنًا وفرضا للتعسف الثقافي الغالب"[(2)]

والحقيقة أن كتابه ذاك موجز نظريّ باهرٌ لنظرية فرض النموذج بعد تحويله إلى قوّةٍ ثقافية تفرض بالتعسف. وعلى مدار الكتاب يستعمل هذه المفهومات والاصطلاحات لبناء قوام فكري فلسفي للعنف الرمزي وميادينه التربوية والاجتماعية. ومما هو لافتٌ بعمق أنه يرى ثمة مسؤولية للمجتمع نفسه في تغليب نموذج ثقافي ما وهيمنته. من خلال قيام فعاليات هذا المجتمع بـ (تفويض) المؤسسات بفرض نموذج غالب على الجماعات، يقول – وهذا ما سنراه مؤكدا عليه في كتاب آخر كما سنرى بعد قليل –:

"لا تتمتّع أية مرجعية (عميل أو مؤسسة)، تقوم بنشاط ثقافي، بالسلطة الثقافية إلا بصفتها مفوضة من قبل الجماعات أو الطبقات التي توكل إليها فرض نموذجها الثقافي التعسفي وفق نمط من الفرض يحدده هذا

(2) بيير بورديو، العنف الرمزي، نظير جاهل (مترجمًا)، ط1، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 1994)، ص 31



النموذج، أي بصفتها تمتلكُ بالتفويضِ حقَّ ممارسةِ العنف الرمزي" [3]

إذًا هو عنف يتحقق بوسائل مختلفة من حيث هو يشغّلُ إمكانيات النموذج المسيطر بمثابته علاماتٍ وقيمًا تدّعي امتلاك الحقائق الثابتة. فكأنه الدولة الشمولية، لكن بطريقة ثقافية رمزية، وهذا لا يقلّ خطورة عن العنف المادي والسياسي الذي تجد الدولة المستبدة نفسها فاقدة لنفسها من غير ممارسته على طول الوقت. بل هي تعتمد على العنف الرمزي لتكريس عنفها المادي، في علاقة متبادلة ومستمرة. لا يمكن تعميم فكر الدولة الشمولية الاستبدادية من دون مرتكزات نظرية منمذجة تشرعن لها وجودها.

إن العنف الرمزي الذي يقوم عليه النموذج الثقافي، يسعى إلى خلق (المعنى) المحدد المسبق الصنع. المعنى الذي تجد فيه دولة الاستبداد متنفسا لها وسندًا. فلا معنى خارج متطلبات هذا النموذج، هو وحده يمتلك المعنى، ويتحكّم في إنتاجه، وهو وحده يحق له إشاعته وتوطيده في المجتمع والمؤسسات والأفكار. وهو المعنى الذي ينتجُ أشخاصا بلا معنى! بالضبط كما تفعل الدولة الشمولية حين تترك أفراد الجماعة المحكومة أفرادا بلا (ذواتٍ)، وتدفعهم من خلال استراتيجية النفي والعزلة داخل أنفسهم إلى اضطرار قبول أي معنى تحت وطأة القهر والاستلاب. ولا تفعل الدولة ذلك بالعنف المادي - الفيزيائي فقط، بل على ما أشرنا إليه قبل قليل من نموذج ثقافي يتسلل في الأذهان بقوة العنف الرمزيّ السحريّ المسيطر. يقول بيير بورديو:

„السلطة الرمزية هي سلطة لا مرئية ولا يمكن أن تمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم خاضعون لها بل ويمارسونها" [4] «إن السلطة الرمزية، من حيث هي قدرة على تكوين المعطى عن طريق العبارات اللفظية، ومن حيث هي قدرة على الإبانة والإقناع، وإقرار رؤية عن العالم أو تحويلها، ومن ثمة قدرة على تحويل التأثير في العالم، وبالتالي تحويل العالم ذاته، قدرة شبه سحرية تمكن من بلوغ ما يعادل ما تمكن منه القوة (الطبيعية أو الاقتصادية) بفضل قدرتها على التعبئة» [5]

يوازي بورديو كما أسلفنا بين سلطة العنف الرمزي وسلطة العنف المادي، فالدولة تتعالى على حيثيات الواقع ومقتضيات التاريخ، بفضل ما يهيئه لها النموذج الثقافي المهيمن من قدرات على امتلاك حِجاجٍ بالإكراه والقوة! وبهذا فهي لا تخلق فقط أفرادا مستعدين للانصياع قسرًا، بل هم ينتظرون منها الحضور الكلي ليعلنوا انصياعهم لأن ذلك يوفّر لهم حماية نفسية كجموع مستلبة، متماهية مع من يستبد بها متلذذة بعسل العبودية.

من أكثر الفعاليات تأثيرا في مثل هذه الحالة من استلاب الجموع وخدرها، واستعدادها للانصياع، يحضر الدين بكامل نشاطاته وإرثه وقوته وسلطته. ربما كان الباحث الإسلامي محمد عمارة أفضل مثال يمكن استحضاره في حديثٍ عن امتثال كامل ولا غبار عليه للنموذج الثقافي الإسلامي. فبعد أن يعرّف (النموذج) بأنه: «هو التصور والمثال، الذي يتحول إلى معيار فارق ومميز – في النسق الفكري – لمنظومة فكرية أو عقدية أو حضارية أو ثقافية عن غيرها من المنظومات المتميزة في «النموذج» و«التصور» و«المثال» [6] يذهب ليوضح كيف أن نموذجه الثقافي المثالي الذي كان الرحم الأساس الذي ولدت منه كل الأفكار والمفاهيم، إنما هو «الإسلام

(3) بيير بورديو، العنف الرمزي، ص 34

(4) بيير بورديو، الرمز والسلطة، عبد السلام بنعبد العالي (مترجمًا)، ط3 (المغرب: دار توبقال 2007) ص 48

(5) بيير بورديو، المز والسلطة، ص 56

(6) محمد عمارة، النموذج الثقافي، ط1، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،1998)، ص 10

– كمنظومة عقدية تكوّن من حولها نسق فكري –» [7] وأنه الأقدر على «صياغة النموذج الثقافي وصبغه بصبغته أكثر من المنظومات العقدية والفكرية الأخرى» [8]

نرى أن أي انحياز مطلق لأي نموذج ثقافي والتبشير به على أنه صالح لكل ظرف ومجتمع، إنما هو شكل واضح من الانغلاق وانسداد الأفق المعرفي. وفي هذا فعلٌ قصديّ لتحويل أي نموذج – حتى لو كنا نتحدث عن نموذج حداثة – إلى سلطةٍ تمنع التفكير والتغيير. مما يقف على طرف نقيض مع قوانين التاريخ وجدله وانقلاباته المستمرة. نحن لا نضمر موقفا إلغائيا من أي نموذج ثقافي، ومن حق الجماعات البشرية تمثّل نموذج ما تستعين به على حياتها وتوليد أفكارها وبناء علاقاتها، لكن يجدر بهذه الجماعات الانتباه إلى أن حركة الحقائق المتغيرة أقوى بما لا يقاس من أي ثبات وركود. ولا يمكن لهذه الجماعات حتى أن تغني مخيالها الجماعي والجمالي والديني... إلا بترك النموذج الثقافي الذي تتمثّله، ينفلت نفسه من قيوده هو ليكسرها ويجترح نمطا آخر يواكب قوانين الزمن التي تطيح بفكرة ثبات الحقائق وجمودها. يمكننا هنا الوقوف كثيرا عند ما يمكن وصفه بمانشيت مركزي لنقد الحقيقة، مع ما يرى الفكر الفلسفي الغربي – معبّرا عنه هنا بمقولة باسكال Blaise Pascal – أن «الحقيقة ما قبل جبال البيرينيه Pyrenees تعد خطأ فيما بعدها» فكيف نسلّم بثبات حقيقة ما إذا كانت تجتاز جبالا وجبالا وحدودا لا حصر لها؟ لا شكّ عندها أن ادعاء ثبات الحقيقة هو نوع من الاستعلاء والعصاب المرضيّ. يفيدنا غوستاف لوبون Gustave Le Bon أكثر فأكثر هنا حين قدم أجمل تعبير عن عدم ثبات الحقائق وعن سرعة تغيرها، حين شبّه الحقائق بأنها مثل صور فوتوغرافية يلتقطها المصور بشكل متتالٍ، وهو ما يدعى في فن التصوير الحديث بالتقاط الصور في وضع التتابع **Burst mode** حيث لا يمكن أن تبقى الصورة هي هي نفسها حتى ولو كان زمنها ثوانيَ متلاحقة. يقول لوبون في كتابه الشهير (حياة الحقائق): «وتدل الصورة التي تلتقط، هكذا، على وجه واحد من حركات الحقيقة المطلقة الزائلة معًا، فهي مطلقة طرفةَ عين، غيرُ صادقة بعد هذه الطرفة، فيجب أن تستبدل بها صورة أخرى ذات قيمة مطلقة زائلة معًا أيضًا، شأن الصور المتحركة» (9)

إن الحقيقة (المطلقة – الزائلة) معًا في طرفة عين، هي نفسها الحقيقة ما قبل جبال البيرينيه خطأ ما بعدها. مع اعتبار الخطأ هنا دلالة على أن هناك حقيقة أخرى مختلفة. واعتمادا على هاتين الفكرتين نصل إلى قناعة قوية بأنه لا فرصة تاريخية أبدا لثبات أي حقيقة على أنها نموذج ما. نقول (لا فرصة تاريخية) مما يعني أن من يؤمنون بثبات النموذج إنما هم يفكرون خارج التاريخ، ويشيعون ثقافة لا تاريخية من خلال تحويل حقائقهم إلى سلطة.

ثمّةَ وجهٌ آخر لسلطة النّموذج، فطبيعةُ النّموذج تتيح له أنْ يتحوّل إلى (أسطورةٍ) من نوع ثانٍ، تتملّكُ عقولَ البشرِ وتوحي لهم بدلالات استيهاميّةٍ ذاتِ طابعٍ ميثولوجيّ حول ظاهرة مقدّسة ما. وبهذا المعنى فالنّبيّ نموذجٌ مؤسطَرٌ، والإمامُ نموذج مؤسطرٌ، وتفاسير النصوص المقدسة وشروحها نموذج مؤسطرٌ. والأمثلة عديدة في هذا المضمار. (أصحاب المقامات والأوّلياء والشعراء والقديسون... إلخ) وهي نماذج منحتها الأسطورة قوّة الرّمز ودشّنتْ لها رؤيا ميثولوجيّة تمعن في إحداث شرخٍ بين وعيِ الإنسان وواقعه التّاريخيّ، حيث يتحوّل هذا الوعي إلى

(7) محمد عمارة، المرجع السابق، ص 10

(8) محمد عمارة، المرجع السابق، ص 11.

(9) غوستاف لوبون، حياة الحقائق، عادل زعيتر (مترجما)، ط1، (القاهرة: دار العالم العربي، 2013)، ص 14

متلقّ لما تلهمه هذه القوّة الرّمزيّة ذات الطبيعة الكلّيّانية...

يحتاجُ النّموذج ليتحوَّلَ إلى سلطةٍ مهيمنةٍ إلى قوّة رمزيّة، وأن يكونَ (أصلًا) يفرضُ على اللاحق ان يتبعه بحذافيره ويمشي على هداه مقلّدًا إيّاه. تتبدى خطورته حين نضع ذلك على محكّ معضلة الحداثة وتجلياتها في خطابنا الفكري والأدبي والسياسي. فهي حداثة مستعصية على التكوّن والنموّ نموّا طبيعيا بحكم وطأة تلك السلطة على العقل والتداول. فالحداثة تتناقض جذريا مع أي نموذج يأخذ صفة السلطة، لأنها هي في أسها الفلسفي مضادة للنموذج الثابت. ولا تحيل الحداثة في حركتها إلى ثبوت معيارٍ ما بعينه، أو نسقٍ ثقافيّ يترسّخ في الذهنية الاجتماعية مما ينعكس على أي نشاط ينطلق من هذه الذهنية. ومسألة الانفكاك عن السلطات الثقافية الممنهجة باتت أمرا من ركائز الحداثة، ذلك لأن الحداثة قائمة على النقد والنقض، على الهدم والتجاوز، لا سيما إذا وضعنا هذا الكلام الفلسفي في سياق الحالة الأوربية التي لم تتضح فيها علامات الحداثة إلا حين تم نقض ونقد وهدم تلك الإيحاءات المعيارية للماضي. وهي إيحاءات معيارية ما زالت تتحكم بنا – نحن العرب - في خطابنا بكل أشكاله ومستوياته. وإذا قيل على أي (أساس) سوف (تبني) الحداثة بعد أن قامت بفعل الهدم؟ يجيبنا الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas بأن هذا الأساس هو «الواقع الذي يضطر الحداثةَ، ونظرا لافتقار النماذج، أن تجد توازنها انطلاقًا من الانشقاقات التي أحدثتها هي نفسها» [10]

أي إن الحداثة وهي في هدمها لسلطة النموذج والمعيار، تغدو واقفة أمام ضرورة الخلق والابتكار وجها لوجه من غير نموذج مسبق! بل تتشكل نماذجها من داخلها، من بنيتها المشيّدة على جدل الهدم والبناء، حتى إن روح الحداثة تتجلى في أنها قادرة، وهذا لا مهرب منه، على أن تنقد ذاتها وتهدمها باستمرار كلما وجدت أن خطابها قد تحول إلى نموذج يتسلّط. فكيف إذا عرضنا ها الكلام على حالتنا العربية العاجزة عن تأسيس أي خطاب متكامل متّسقٍ متناسق عن الحداثة؟

هذا لا يعني أن نموذج الحداثة في أوروبا وعبر تحولاتها ومراحلها وأزمنتها المختلفة، كان هو الحل السحري، وأنه منزّه! فهذا مجافٍ لمفهوم الحداثة نفسه. بل إن الحداثة بعد أن أنجزت دورتها التاريخية الكبرى، وبعد أن صارت (عادةً) أوربية، تمخّض عنها أمراض جعلتها تستدعي العقل النقدي مرة ثانية وبإلحاح من أجل الاعتراض عليها. وهذا مما بات يعرف بما بعد الحداثة التي ما هي إلا نقد مستمر وسجال فعال مع الحداثة، إنها تمارس الكونترول على ذاتها من ذاتها. ففي عصرنا الراهن نصادف أداءً متسارعًا وبتدهورٍ يوميّ لعددٍ من التقاليد والمظاهر التي باتت تتحكم بحياة الكائن الحديث نفسه. وقد ساعدت التكنولوجيا المتفوقة في كل ساعة على تثبيت عدد من الحالات المهيمنة على وقائع الإنسان وتفاصيله أينما تحرك. قد تفسر (الموضة) ومتطلباتها مثل هذه الحالات، خاصة حين ندرك أن العقل الأوربي غير مستريح لما يجري باسم الحداثة وما بعدها. فهذا الفيلسوف زيجمونت باومان Zygmunt Bauman يقف بالمرصاد للمآل الذي وجدت الحداثة نفسها فيه، موجها إليها ضربات انتقادية في الصميم. فبعد أن حققت الحداثة مبناها الصلب، راحت تتشظى وتسيل عبر مظاهر مائعة يومية، فانتقلت بذلك من (حداثة صلبة) إلى (حداثة سائلة). ونجد تطابقا بين مفهومه هذا ومفهوم (ما بعد الحداثة). وهي الحداثة نفسها، وقد تفككت وتبعثرت، وفقدت نموذجها، لتتجلى عبر نماذج تتخلّق من رحم التدمير والتشظي، وسوف نرى في هذا السياق أن ابتكار النماذج صار له أدوات مختلفة تناسب ثورة العصر

(10) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، فاطمة الجيوشي (مترجمةً)، ط1، (دمشق: وزارة الثقافة، 1995)، ص 29

الالكترونية والتقنية. فوجدنا أنفسنا أمام أبطال مشاهير نجوم في كل مجال تغزوه الميديا Social Media على مدار الوقت. لتوهم الإنسان الحديث بأنه عثر على ضالته في هذه النماذج ليسير وراءها ويعتبرها خريطة طريق. يقول في كتابه (الحداثة السائلة):

"المهم أن النموذج هو ما يتصدر المشهد، ويقبل عليه الناس في الغالب الأعمّ. والمشاهير الذين لهم رأس مال كافٍ من السلطة يجعل ما يقولون يستحق الاهتمام حتى قبل أن يتفوهوا به" ويتابع: "إن سلطة الشخص الذي يشارك الناس قصة حياته، ربما تلفت انتباه المشاهدين إلى النموذج" (11)

يعطينا باومان فضاء جديدا في نقد (سلطة النموذج) و(المعيار) من خلال فضحه لأمراض الحداثة المصاحبة لها في أزمتها. لكن نحن في حالتنا العربية بحاجة إلى تراكم هائل جدا حتى نصل إلى المعاناة من (أمراض الحداثة وما بعدها). فلا يكفي أن نرى في حياتنا أزمات ومشاكل لنحكم على حداثتنا بأنها مأزومة! بل العكس صحيح، أي إننا في أزمة كبرى لانعدام الحداثة حتى في أزمتها! وقد يكون مرض التقليد واستعارة حداثة المجتمع وموديلاته وأنماطه اليومية، جزءًا من أزمة انعدام الحداثة لدينا. لأن هذه «الموديلات» تسبب المزيد من التشقق الداخلي في الروح، وتصيب الكائن بدوارٍ لا يعرف أين يقف. بصورة أوضح لنا أن نقول: استعباد النموذج لنا حرمنا من التمتّع بأمراض الحداثة الحقيقية القائمة على سياقات متبادلة بين الهدم والبناء.

في مثل هذه الحالة، نجد أنفسنا وكأننا نتحرك ونعوم (فوق) التاريخ لا (فيه)! نحمل في منطقنا تصورًا ثابتًا حول كل شيء، متخذين من هذا الثبات محورًا ندور حوله، ونتوهّم أننا ندور في حركة وتقدم. فالنّموذج يطرح نفسَه على أنَّهُ نموذجٌ دائريٌّ منغلقٌ مستعصٍ على الانفتاح، يتأبّى على المساءلة ويحتقر السؤال، الأسئلة بالنّسبةِ له صيغت وطُرحت وأجيبَ عنها هكذا دفعةً واحدةً ومرّة واحدةً وإلى الأبد. إنّه إيديولوجيا مطمئنّةٌ راضيةٌ مَرضِيّةٌ مكتفيةٌ بذاتِها لا ينالُها مللٌ ولا يصيبُها قلق، لأنّها مُحصّنةٌ داخلَ منظومتِها المَحْمِيّة منَ التأثّرِ بأيّ عاملٍ من عواملِ البشرِ وصفاتِهم، حيث هي تتحرّكُ في مسارٍ لا يلتقي مع طبيعتهم، مع أنّها تُعطي لذاتها كامل الأحقّيّة والشّرعية في التّدخّلِ في طبيعتهم، ساعية إلى صياغتِها من فوق...

معَ سلطةِ النّموذج ستسودُ مفرداتُ العصيان والانشقاق والمروق والزندقة والإلحاد والكفر، في توصيف أي وعي خارج عن سلطة النّموذج. لأنّ هذا النّموذج يتطلّب موافقة، موالاةً، رضا، قناعةً يقينًا، إيمانًا، توافقًا، خضوعًا... وهذه هي المفردات المطلوبُ توفّرُها لتدعمَ شرطَ العلاقة مع النّموذج المتسلّط المطلق. ومع ازدياد المارقين والزنادقة والملاحدة (بالمعنى المعطى من خارج التّاريخ، أي من طرف السّلطة) سيزداد النّموذج استبدادًا وتحكّما للدّفاع عن نفسِه ضدّ أيّ تحوّلات ممكنة. ولكنّ التّاريخ مهما انتابته الغفلة والكسل والاتكال والتسليم والخضوع، فإنه ذو مسار تراكميّ بالضّرورة، إيجابا وسلبًا، ولا بد أن يخلق التّراكم وعيًا آخرَ، يعصى وينشقّ، يزحزحُ أركانَ النّموذج، ضائقًا به وباحتمالاته النهائية المكتملة. هذا الوعيُ الآخرُ سيقوم برفضِ النّموذج عبر مجموعةِ أدواتٍ تستطيعُ القيامَ بفعل الحفر والتنقيب في بنية هذا النّموذج، واصلًا إلى شهوةِ تفكيكه وتهشيمِ مواقعه حتّى يستلّ منه اعترافًا بالضّعفِ والتّسليم، وإعادة ترتيب اللّعبة ليأخذَ النّموذج موقعه المفضي إلى تركِ فسحة للتاريخ ليمارسَ هو الآخر صلاحيّاته المُرجَأَة.

في الأزمنة الحديثة انفجرَ السّؤال المعرفيّ عربيّا بتأثيراتٍ ووسائل وأشكال شتّى، وبدأت العلاقة بين النّموذج

(11) زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، حجاج أبو جبر، (مترجمًا)، ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 120



المطلق (السّيّد)، والوعي البشري (العبد)، بالتصدع، متمظهرة في حالات صراعٍ وتجاذب فكريّ ومشاريع ثقافيّة متنوعة تهدف كلها إلى مساءلةِ التّراث العربيّ الفكريّ منه والسّياسيّ والدينيّ والفلسفيّ، وكان الهدف الأكبر من وراء كل ذلك بلورة طريقة أو صيغة لينخرط المجتمع العربيّ والثّقافة العربيّة في الدخول في العصر الحديث وتحقيق نهضة أو حداثة أو ثورة... كيف يدخلُ المجتمع في عصر حديث وكيف يحقّقُ نهضتَه وثورته، وهو وريث النّماذج المتسلّطة؟ إنّ المتتبّع المدقّق في معوّقاتِ هذا الفكر الدّاعي للنّهضة والثّورة والحداثةِ سيجد أنه جُوبهَ بأنماطٍ من سلطات نماذج فكرية في التّراث لا عدّ لها، حيث وجد هذا الفكر نفسه في مجابهةٍ معها ما زالت قائمةً بصورةٍ أو بأخرى، وسيجد المدقّق المحايد الموضوعيّ، أنّ من أبرز هذه النّماذج المهيمنة المتسلّطة المتغلغلةِ في البنيات العميقة للإنسان العربيّ هو نموذج النصّ المقدس وقد انقلب إلى نسق ثقافيّ متعال مفارقٍ للتّاريخ ملحقٍ بما فوق، مع أنه كان يأتي كنصّوص وشذرات متفرّقةٍ ليواكبَ ما يجري تحت وليس فوق، أي أنّه كان تعبيرًا عن حاجات بشرٍ على أرضِ الواقع، بتقلّباتِ مصالحهم وتغيّرِ أمكنتهم ووقائعهم، شارحًا مفسّرا موجّها منظمًا. فكيف أصبح نموذجًا ذا سلطة مطلقة ومغلقة؟ إنّ هذا النّموذج أصبح ثقافةً فاعلةً في غير مواضعها متغلغلًا في حقولٍ ليسَ له علاقةٌ بها، وحُكّم في وقائع ليست من طبيعة اختصاصِه، وارتبط هذا النّموذج بأشخاصٍ من أرض الواقع هم أيضا ولكنهم اكتسبوا صفة القداسة لاحتمائهم بضرورات الانسياق وراء النّموذج المقدّس الأوّل، وأصبح ما يقولونه مقدّسًا كتحصيل حاصل، كما خلّف هذا النّموذج المقدّس حركاتٍ وتيارات تحترف اغتيال العقل والبشر والحجر، مطمئنة إلى أنّ ظهرها مسنودٌ بنموذج لا أبهى ولا أقدس. هذا النّموذج من وجهة النّظر المطروحة هنا يشكّل العائق الأوّل للفكر العربيّ شئنا أم أبينا. لأنه كفّ عن أن يكون نصّا دينيّا للتعبّد وتلبية حاجات الرّوح والإيمان، الأمر الذي لا يعترض عليه أحد، ولكن يجب الاعتراض بشدّة لا هوادة فيها على الكيفيّة الّتي تحوّل فيها هذا النّصّ إلى منتج للثقافة والمعرفة، يصوغ التاريخ والمستقبلَ ويحدّد معالم الحاضر بدءًا من حدوده هو، ويجبُ الاعتراض بقوّة على تمفصلِ هذا النصّ في حياة الإنسانِ ووعيِه.

يصيب الفكر منظومته بشروخٍ استراتيجيةٍ حين لا يرفض الرّبط بين دساتير جمهوريّاتٍ حديثةٍ، وتعتبر، في لحظة تقنّعِها بالحداثةِ والعلمانيّة، أنّ الدّينَ هو مصدر التشريع، يكذبُ الفكر العربي ويمعنُ في الكذب حين لا يرفض ذلك رفضا مطلقًا لا لبس فيه ولا شبهة، لأنّه أمامَ حالةٍ نموذجيّة ساطعة، لمحاولةٍ هزليّة كوميدية سوداءَ للمواءمةِ بين مفهوم حديث بحت ومحض، «علمانيّة»، وبين نسق غير تاريخيّ يقف على النّقيض تمامًا من مفهوم العلمانيّة، المفهوم الذي جاء ليخلّصَ الفكر من مرجعيّته الدينيّة. ويعيدَ النموذج الديني إلى مكانه الطبيعيّ، عازلًا إياه عن عرش العالم.

لا تريدُ وجهةُ نظرنا أنْ تتعاملَ مع موضوعها الذي تتأمل فيه، من قبيل المجاملة ومراعاة المشاعر، ففي الفكر والمعرفة لا مراعاة للمشاعر بالطريقة المائعة التي يقتنع بها مثقفون عرب كثيرون، لأنّ الفكرَ الذي يريد أن يتصدّى لإنجاز مشروعِه الحديثِ والعقلانيّ والتنويري والنهضويّ، عليه أن يبادر إلى الانقلاب المعرفيّ نهائيًا على سلطة النّموذج الثّقافيّ الديني المقدس، وخاصة أنّ هذا النّموذج خلّف حوله عبر التّاريخ، نظريّاتٍ تسخَرُ من البشر وإرادتهم محوّلًا إياهم إلى عبادٍ بل عبيدٍ وقطعانِ غنم لها راعٍ، وأراد أن يقنعهم بمتعة العبوديّة ولذة الخضوع عبر تثبيت الإيمان داخلهم بأنّ الله له مندوبون من طبيعته على الأرض، تكونُ طاعتهم من طاعته، والعبوديّة لهم تسليمًا بمشيئته. إنّ هذا النّموذج الثّقافيّ فرّخ نماذجَ فكريّة وثقافيّة موازية له في شتّى المجالات من السّياسة حتى الاقتصاد والإبداع والنّقد والسياسة. وأصبح انتقادُ هذه النّماذج من قبلِ وعيٍ مختلفٍ معها،

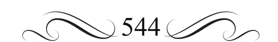
عملًا منْ رِجسِ الشّيطانِ يجبُ اجتنابُه واجتثاثُه، لأنّهُ يشكل خطرًا لا على النّموذج الثّقافيّ الدينيّ، بل وبالّدرجة الأوّلى خطرًا على من يتقنَّعُ به ويختفي أو يتخفّى وراء كرسيّه وصولجانِه المقدّسين. والأخطر من هذا أنه تمّ ترحيل هذا المقدس من النصّ إلى الشخص السياسي الحاكم، فبات نقده والاعتراض عليه نوعا من المروق على إجماع الجماعة الدينية! فحلّ الشخص المقدس محلّ النصّ المقدس. وقد لعبت الأنظمة الاستبدادية على هذه النقطة واستثمرتها بكل ما فيها.

إنّ واقعَ المجتمع العربيّ لم يعد يتحمَّلُ في أيّ حالٍ منَ الأحوال المزيدَ من الرّموز المقدّسة، فهو مجتمعٌ ممزّق مشروخٌ منقسمٌ على نفسه بطريقةٍ عشوائيّة غير قابلة لإعادة البناء بمنطقٍ سليمٍ، لأنّ انقساماتِه تتمّ نتيجةَ استبداد قوّة الرّمز والنّموذج المؤسطر الذي دحرجَ المجتمعَ خارج السّياق الطّبيعيّ للتّطوّر والبناء. وتركَه ممتثلًا للضّياع والانشطار والقلق، يتحرّك بتثاقل بما يشبهُ حركةَ كائنٍ مُعاقٍ. فلا مشروعُ نهضة اكتمل، ولا مشروع حداثة أُنجز، ولا هويّةُ دولةٍ حديثةٍ تبلورتْ، ولا وعيٌ بالعالمِ تشكَّلَ، ولا أحلام صغيرة أو كبيرة تجسّدت. مجتمع مضعضعٌ مرضوضٌ مشوَّشُ الرّؤيا فاقد للذّاكرةِ التّاريخيّة، يرمّمُ شروخَه ويعالجُ رضوضَه باللّجوء إلى أنساقٍ ثقافيّة مطلقةٍ يعتبرها وصفاتٍ سحريّة تحقّقُ له الشّفاء والإيمان والاستقرار. ويتوهّم عبرَها أنه مجتمعٌ ديمقراطيّ علمانيّ حديثٌ، في الوقت الذي هو عاجز فيه عن التّفكير الحرّ، يتوسّل حلولَ مشاكله الكبرى من منظومات ميثولوجيّة معوّقة يعطيها شكلَ الواقع، يحيا في الماضي، يسبحُ في الرّحمِ السّحيقِ من الزّمن، يخشى الانفصالَ عن الرّحم ليدرأ عن نفسه مزيدًا من الضّياع والخذلان والشتات...

لقد طرحت خلال قرنٍ عربي من الزمان، (نماذج) مختلفة ومتتالية كمحاولة للثورة على سلطات نموذجات سابقة، يمكن إحالتها إلى المرجعيات الفكرية التي تستند إليها، من فكر إسلامي راديكالي، إلى فكر إسلامي تنويري، إلى فكر قوميّ، أو ليبراليّ... الخ. يقول فهمي جدعان: «ومن الضروري أن أوضح هنا بأن هذه النماذج جميعًا – سواء أتعلّق الأمر بالفضاءات العربية أم بالفضاءات الغربية – لا تملك تجانسا تامًّا في نطاق كل واحد منها. فحقيقة الأمر أن كل نموذج منها ينطوي في حدوده على أشكال مختلفة لا على شكل واحد. ليس ثمة نموذج واحد للإسلام، وإنما ثمة نماذج. وقد زعم بعضهم أنه ليس ثمة إسلام واحد، وإنما هناك «إسلامات»! والأمر نفسه يقال في شأن العلمانية، إذ هي لا تحتمل معنى واحدا، وإنما هي ذات معانٍ أو وجوه عديدة. وكذلك الحال في شأن الليبرالية، إذ ثمة ليبراليات لا ليبرالية واحدة»[12].

يطرح فهمي جدعان المشكلةَ هنا وهو في صدد نقد وتفكيك مفهوم (الخلاص) ذي المرجعية الدينية والميثولوجية، فيتوقف عند النماذج تلك التي دخلتْ ميدان النقاش والسجال العربي على أنها تمثل ذلك الخلاص وحدها. وكأنها تتشبّه بمقولة (الفرقة الناجية). يرفض فهمي جدعان سيادة نموذج بعينه، ويرفض بصورة قاطعة وهمَ امتلاك أحقية تمثيل الخلاص، معتبرا كل ذلك موقفا راديكاليا في أساسه. ويحيلنا على ما يُطرح في المشاريع الفكرية العربية من فرضيات تتجنب الوقوع في أحادية النموذج، فتقول بأن هناك إسلامات لا إسلاما واحدا، وليبراليات لا ليبرالية واحدة. وقد يفيد التأكيد هنا على أنه يقصد بـ (إسلامات لا إسلام واحد)؛ ما أنجزه عبد المجيد الشرفي في مشروع أطلق عليه عنوان (الإسلام واحدًا ومتعدّدًا)، وهو سلسلة كتب يمكن من استعراض عناوينها للوهلة الأولى معرفة المقاصد الفكرية التي يهدف إليها المشروع المهمّ. من هذه العناوين

(12) فهمي جدعان، في الخلاص النهائي، مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة، ط 2، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2012)، ص 23



مثلًا: (إسلام الفقهاء - إسلام الفلاسفة - إسلام المجددين - إسلام المتصوفة - إسلام المتكلمين - إسلام الساسة - الإسلام العربي - الإسلام الشعبي - إسلام عصور الانحطاط)[13]

أي إن هناك (نماذج) لإسلامٍ واحد مفترض، متعدد مع التاريخ. والتعددية هنا تحددها كيفية قراءة وتأويل الإسلام في كل مرحلة، وبحسب المكان والجماعة البشرية اللذين يقومان بفعل الفهم والقراءة، فيؤثران بالتالي على إخراج (الواحد) إلى المتعدد. ويمكن قول الشيء نفسه على مفهوم الليبرالية كما ورد عنده في المقتبس السابق. ففي فصل خاص بالليبرالية يقول: «بيد أن الذي يحتم الواقع فرض الإقرار به هو أن الليبرالية ليبراليات، وأنه لا يجوز إطلاق المصطلح من دون تحديد، لأن طبيعة المضمون الذي نحمله على المصطلح وحدود هذا المضمون توجه الآخذين به توجها حاسمًا في هذه الطريق أو تلك، وأت تكون هذه الطرق متباعدة، بل متنافرة، بعضها رحيم وبعضها غير رحيم. ذلك أن المصطلح «متشابه»، «حمال للوجوه»، ومن الضروري على كل من يستخدمه أو ينسب نفسه إليه أن يقول على الفور أي ليبرالية يعني وأي مضمون».[14]

هو إذًا يمتنع عن الخضوع لسلطة أحادية النموذج كيفما كان اسمه ومعناه، لأن هذا مستحيل معرفيا وتاريخيا. يسلّمنا فهمي جدعان هنا مفتاحا أساسيا في فهم (النموذج). وهو أن كل نموذج يحمل في داخله فشله في إثبات أنه منسجم بالكلية مع بنيته الداخلية، فهو متفرّع حكمًا إلى ما يشبه الدوائر أو الظلال حول مركزه ذاته. وبهذه الحالة تنتفي إمكانية أن ينقلب هذا النموذج إلى سلطة! فالسلطة تقتضي قبضة حديدية متكاملة بالخطاب حتى تتمكن من الهيمنة والبطش. وهي لا تعترف لا بهوامش ولا بدوائر، ولا تعترف إلا بمركز واحد. وهذا المفتاح ضروريّ لنسف دعاوى سيادة أي نموذج ثقافي وحيد بعينه في حياتنا. بل ثمة حلّ عقلانيّ عادل في رؤية جدعان هذه، حلّ جدير أن يرضي حتى أصحاب الوهم النموذجي السلطوي. حين يدعوهم للتفكير في أن ما يعتقدونه واحدًا، إنما هو متعدد متنوع، وهذا في حد ذاته غنى وإثمارٌ للنموذج ومددٌ له كي لا يفقد صلاحيته في الحياة. فكل نموذج يتوهم أنه سلطة، ستكثر طرقُ نهايته، في حين أنه لو اعترف بتعدديته الداخلية المحتملة، فسوف يتشظّى ويتحرر بنفسه من نفسه.

من هنا تسود الآن دعوات لإنشاء نموذج ثقافي عربيّ يكون بديلا ممكنًا وخلاصًا مفترضًا من الاختناقات التي غرقت فيها حياتنا على كل صعيد. ومن حسن الحظّ أن مجمل هذه الدعوات تملك مقاربةً معقولةً للمسألة حين تركز على ضرورة التخلي عن أحادية النموذج في أي مجال. وتعطي مقترحات حيوية تساعد على تلمّس انفراجات للأزمة في حال تمّ السعي الجادّ إلى الخروج منها. من ذلك على سبيل المثال ما جاء في كتاب مشترك في فصل كتبه الباحث سركيس أبو زيد بعنوان (نموذج ثقافي جديد للغد: علم تعدد أخلاق)، ختمه بقوله:

"النموذج الأحادي يؤدي إلى الإلغاء وهذا ما نراه في مدارس متناقضة من مذاهب التكفير إلى النموذج الغربي الأحادي وبالتالي هذه المدارس تُلغي كل ما هو مختلف عنها. العالم العربي بحاجة إلى نموذج يؤكد على هويته وتراثه وخصوصيته ويكون بالتالي معاصرًا. لا يستلهم الغرب الرأسمالي فقط كمركزية لمفاهيمه، بل يسعى إلى إبداع نموذج ثقافي يحاكي كل ثقافات وحضارات العالم ومنفتح بالتالي على الآخر في الداخل والخارج"... "لذلك النموذجُ الثقافي الجديد تعدّدي بذاته وطبيعته، وهو علمي يستوعب الفكرة الدينية وما تعنيه من قيم وأخلاق

(13) سلسلة (الإسلام واحدًا ومتعددًا) لعدد من المؤلفين والباحثين بعناوين مختلفة، صدر منها (في حدود اطلاعنا) 14 كتابًا، جميعها بإشراف رابطة العقلانيين العرب، (بيروت: دار الطليعة، بين عامي 2006 – 2008)

(14) فهمي جدعان، مرجع سابق، ص 230-231

بالإضافة إلى التزامه بمعطيات الحداثة والتطور على أنواعها"... "النموذج الثقافي الجديد يتجه نحو الغد وهو يتجاوز النموذج الثقافي الواحد الأحد الذي يؤدي تطبيقه إلى إلغاء الآخر المختلف مما يؤدي إلى منطق التكفير والإعدام كما يؤسس إلى ديكتاتورية تفرض منطقها بشكل تعسفي" [15]

في مشهدنا الثّقافيّ المتوتّر والموتور عربيّا وإسلاميًّا، يسودُ وعيٌ يتبنّى ثقافةَ الإلغاء، ببعديه الرّمزيّ والماديّ، بسببٍ من هيمنة سلطة ذلك النّموذج، فالجميع يغتالُ الجميعَ، معتمدًا على مبرّراتٍ ثقافيّة ورمزيّة وإيمانيّة مسحوبةٍ حرفيّا من نصّها المقدس. ولن تزول هذه الحال مالمْ يضع الفكرُ كلّ شيءٍ، كلَّ مفهوم، كلَّ نصّ مقدّس، كلَّ خليفةٍ وأميرٍ ورئيس، موضعَ السّؤالِ المعرفيّ المحض، موضعَ الفحصِ المنطقيّ المجرّد منْ كلّ هوىً وعقيدةٍ، مالمْ يصبحْ كلّ هؤلاء موضوعًا ملتصقًا بالتّراب لا بالسّماءِ، بعالم الشّهود لا عالمِ الغيب. مالم يصبحْ كلّ شيءٍ مادّةً لنقدٍ تاريخيّ بدءًا من المجردات المقدسة وانتهاءً بممثّليها على الأرضِ من أشخاص وثقافاتٍ ونظريّات وقوميّاتٍ وأحزاب. حتى يكفّ الغيب (كسلطة نموذجية) عن رسمِ سياسات البشرِ، ويكف عن التدخل في تكوين دولهم ودساتيرهم واقتصادهم، مكتفيًا برمزيّته المعنويّة والأخلاقيّةِ الرّوحيّة، جالسا في مملكته الخاصة، تاركًا شأن العالم للعالم، وأنْ يسحبَ الغطاءَ عمّنْ يحتجّ به وبمشيئته في قتلِ الفكرِ والإنسانِ. عندها سيتمكّن الفكرُ من تحديدِ ماهيّةِ المجتمعِ الحديث، مجتمعِ العلمانيّة والعقلانيّة والقانون. عندها سيمارس من شاء إيمانه وعباداته وطقوسه الشّعائرية والرّمزيّة دون أن يكون هذا عائقًا أمام طبيعة المفهومات التي لا تمتّ بأدنى صلةٍ لا لعبادة ولا لخالقِ العباد.

ممكنٌ عندَ تفكيكِ النّموذج أن تولدَ الأسئلةُ الوجوديّة الحقيقية، أن يقوم العقل بإنجاز حداثاته المتولّدة بعضها من بعض، متنبّهًا إلى ضرورة عدمِ الوقوع في فخّ ما تحرَّرَ منه. أي لا يجوز أنْ تصبحَ الحداثةُ هي الأخرى نموذجًا يحلّ مكان نموذج، لأن ذلك تقزيمٌ لطبيعةِ إنجاز الحداثة وتحويل لها إلى فعلٍ كيديّ، والتّاريخ لا يُبنى بكيديّاتٍ وأهواءَ انتقاميّة. ثم إن طبيعة مفهوم الحداثة في معناها الجوهريّ - وعلينا تكرار هذا دوما والتركيز عليه - قائمةٌ على النّقد المستمرّ لنفسها وهدم مفهوماتها وإعادة بنائها بما يتوافق ويتناغم مع سيرورة الزّمن والبشر، ولا يوجد حداثة في العالم إلاّ في الثّقافة العربيّة، تركن إلى منجزاتها ونتائجها، ذلك لأنّ هذا الفكر تعاطى مع الحداثة كمن يتعاطى مع النّموذج المقدّس، فانقلبت إلى وصفةٍ سحريّة لعلاج الأمراض الثقافيّة المزمنة، ولكنها وصفة نهائية ثابتة أي مقدّسة. وهذا في عمقه قراءة مشحونة بالروح الغيبية المتعالية لمفهوم الحداثة. لقد أراد الفكر العربيّ أن يتحرّر من سلطة نموذج قائمٍ في تاريخه، لا ليخلقَ بدائله من قلب مجتمعه وتغيُّره وتحوُّله، فاستقدم نماذجَ قدّسها هي الأخرى، وفُرّغت الحداثةُ بهذا من درسها الحقيقيّ وأصبحتْ تزييناتٍ وزخرفاتٍ على ثوبٍ هو بالأساس يتعارضُ مع طبيعة الحداثة. ذلك لأنّ الذّهن العربيّ في أعماقه المترسبة لم يتمكّن في مجالات كثيرة من التّحرّر من تقديس النّموذج، فنقلَ القداسة من نموذج وأسقطها على نموذج آخر، وبقي يدور في الدّوامة نفسها. إن الفكر عندما يبحث عن مرجعيات نموذجية خارج التّاريخ سيخونُ مهمته ويشوّش على نفسه. فالغربُ الذي كان الأجدرَ تاريخيًّا بتحقيق الحداثة، لم يسمحْ لها أن تصبح نموذجًا، بل من غير المفهوم غربيّا أنْ تكونَ الحداثة نموذجًا، لأنها ليست مرحلةً ينتهي إليها التّاريخ مستقرّا عليها، فالتّاريخ لا يستقرّ ولا ينتهي. بل على العكس من ذلك تمامًا، إنّ الحداثةَ حالةٌ مستديمة مستدامةٌ معًا، جاءت من خلال نقد التّاريخ بما فيه من معرفة

(15) سركيس أبو زيد، نموذج ثقافي جديد للغد: علم تعدد أخلاق، الكتاب السنوي: نحو نموذج ثقافي عربي جديد في عالم متحوّل، ط1، (بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2018) ص 186



وثقافة ولاهوت وإبداع، وبالتّالي تحتوي الحداثة في داخلها على جميع إمكانيات وظروفِ أن تولد منها حداثة ستحمل في داخلها هي الأخرى إمكانياتٍ لحداثةٍ تاليةٍ، هذا لا يتمّ إلا من خلال دوام مساءلتها لذاتها وتفكيكِها ونقدها بل ونقضها. فأين المجتمعُ العربيّ من ذلك؟ هذا المجتمع الذي تعامل مع الحداثة متوهّما أنها نهاية التّاريخ فعلًا، قبل أن تتبلور فكرة نهاية التّاريخ عند فوكوياما. (16)

الحداثة لا تُنهي تاريخًا، هي مضادّة للنّهاياتِ محتفيةٌ بالبدايات بشكلٍ مستمرّ. ولهذا قام العرب بتحويل الحداثة إلى نمط نهائي أرادوا له أن يتنمذجَ ويتأبّد، وليتهم استطاعوا حتى أن يكونوا على مستوى هذا النمط، بل ظلوا عالقين في اللّحظة الحرجة ممّا قبل الحداثة!

(الحداثة النّموذج) تحولت هي الأخرى إلى نمطٍ قائمٍ في الذّهن فقط، تجلّى في حداثات أدبية ونقدية نظرية، ليس لها على أرض الواقعِ رصيد لا اجتماعي ولا اقتصادي ولا سياسي. وكانَ يلزمُها نتاجٌ شعريّ يتحرك بمعزل عن حداثة غائبة عن الواقع أو المجتمع، شعر يضمر وعيًا دينيًا موروثًا بالعالَم وبالآخر وبالذات فكان شعرًا خارج التّاريخ لأنّ وعيه لا تاريخيّ بالأساس. في هذا السياق نستذكر ما يقال دائمًا من أن (قصيدة النثر) هي قصيدة المستقبل! وأنها هي الحلّ لمشكلات الشعر! بمَ يختلف هذا الطرح عن شعار الإسلام هو الحلّ؟ هذا يلخص الزمن والوعي في صيغة إسلامٍ، وذاك يلخص الشعر ووعيه بنموذج واحد ملغيا إمكانية تجاوره مع نماذج شعرية أخرى. وكأنها نهاية تاريخ بمعنى من المعاني هي الأخرى. كما كان يلزم هذه (الحداثةَ النّموذج) نقاد يضمرون الوحدانيّة والإطلاقيّة عثروا على ضالّتهم البديلة في مناهج نقديّة أحاديّة استمسك كلّ منهم بمنهج معتبرا إياه، كاعتبار الكثيرين لنموذج منهج نقدي ما، هو الوحيد الذي يمكنه فهم الظاهرة الأدبية، فلم يختلف بهذا عن طرح أي مسألة بصيغةِ راديكالية أصوليّةٍ، طريقةً تحتوي الحقائقَ كلَّها، مصمّما أن قراءته هي أنجح القراءات وأصوبها، وكل ما يخرج عن مسارها قراءة باطلةً غيرَ صحيحة، أيْ كافرة بتلك الصيغة الأصولية. معتقدا أنه امتلك النَّسقَ المتكامل والشمولي، وهو نسقٌ غيرُ موجود إلا في قرارةِ الوعي الدينيّ البحتِ، العائمِ خارجَ الواقعِ وتنوُّعِهِ واحتياجاتِهِ المتبدّلة. ولا يوجدُ نسق شموليّ إلا لدى من يخضعُ لسلطةٍ رمزيّة تتغلغلُ في آليات تفكيره بصورةٍ ماكرةٍ تنتجُ وعيًا زائفًا ماكرًا بالضّرورة. يقول الشاعر والناقد مصطفى خضر:

"وليستكملِ الشعر حداثته بعيدًا عن الفكر أو قريبًا منه إذ اختزل هذا الجيل أو ذاك مشروع حداثة عربية إلى محض حداثة شعرية، وليلعبْ هذا الجيل أو ذاك دور البطل، إن أعجبته اللعبة! ولكن! هل الحداثة هي حداثة شعر فحسب؟ ومتى يكون الشعر حديثًا إذا تجاهل الفكر، أو إذا كان الشعر محض لعبة لغوية. ألا يغدو اللعب باللغة لغوًا؟ وهل يؤدي اللغو إلى إنتاج المفهوم؟ وأي خطاب تقترحه لغة لا تفكر، ولا تنتج ما تفكر فيه، وتحوله إلى عمل. أليس الخطاب هو النظام الذي ينتجه فعل، فينتج الفعل أيضًا؟" (17)

يفيدنا كلام مصطفى خضر هذا في ضرورة دفع السؤال النقدي إلى أقصاه حول معنى الحداثة العربية، وهل لها (معنى) أصلا وهي قد تحولت إلى حداثة نصوص وحسب؟ لا شك في أننا أنتجنا شعرًا مهمًّا مثلًا، لكن هذا الشعر كان اجتهادًا فنيًا ثقافيًا جماليًا، منفصلًا عن واقع ما زال يعيش مرحلة ما قبل الحداثة. وهذه أزمة كبرى لا

(16) فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، نشر بنسخته الأصلية في أمريكا عام 1992 ثم صدر بالعربية في ترجمتين: الأولى ترجمة حسين أحمد أمين، ط1، (القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر 1993) والثانية ترجمة د. فؤاد شاهين، د. جميل قاسم، رضا الشايبي، (بيروت، مركز الإنماء العربي بيروت 1993)

(17) مصطفى خضر، النقد والخطاب، ط1، (دمشق، اتحاد الكتاب العرب، 2001)، ص 92

نعتقد أن هناك كثيرًا مما قاله النقد والفكر حولها. بل إن هناك هجمة فكرية على تداول وتبنّي مقولات (ما بعد الحداثة) عربيًا، وكأننا أنجزنا حداثتنا وما علينا الآن إلا أن نبحث ونحفر في مشكلات ما بعد حداثتنا!

نخلص من كل ذلك إلى أن النموذج الثقافي حين يصبح نسقا شموليًا، يتحول إلى داء عضال لادّعائه احتواءَ ما يستحيل احتواؤه حين يزعم أنّ «المعرفة» كلها داخله، متماهيًا بذلك مع نمط من الوعي المقدس المهيمن الممتلك للمعرفة كلها. وبهذا يتيح للسيطرة - التي تتطلب عنفا - أن تكون هي أداة العلاقة مع الفكر والإبداع. ولا حلّ أمام هذه الحالة، إلا المزيد من التركيز على هدم النماذج، وتفعيل البدائل من داخل التاريخ، من داخل احتياجات الواقع المشخّص، من رغبات الإنسان وطموحه في التغير واستمرار دورة الحياة بشكلها الطبيعي الحرّ.

المصادروالمراجع

1. أبو زيد. سركيس، نموذج ثقافي جديد للغد: علم تعدد أخلاق، الكتاب السنوي: نحو نموذج ثقافي عربي جديد في عالم متحوّل، ط1، (بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2018).
2. باومان. زيجمونت: الحداثة السائلة، حجاج أبو جبر (مترجمًا) ط1، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016).
3. بورديو. بيير، العنف الرمزي، نظير جاهل (مترجمًا)، ط 1، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 1994).
4. ــــــ، الرمز والسلطة، عبد السلام بنعبد العالي (مترجمًا) ط3، (المغرب: دار توبقال، 2007).
5. جدعان. فهمي، في الخلاص النهائي، مقال في وعود النظم الفكرية العربية المعاصرة، ط 2 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012).
6. خضر. مصطفى، النقد والخطاب، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001).
7. عمارة. محمد، النموذج الثقافي، ط1، (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،1998).
8. لوبون. غوستاف، حياة الحقائق، عادل زعيتر (مترجمًا)، (مصر: منشورات عصير الكتب، 2019).
9. هابرماس. يورغن، القول الفلسفي للحداثة، فاطمة الجيوشي (مترجمةً)، ط1، (دمشق: وزارة الثقافة، 1995).

ما وراء الحلم المُحْبَط

في الدولة وفي الأزمة

محمد حافظ يعقوب[1]

ما يأتي تأملات في ما أدعوه بالأزمة؛ والغرض منها المساءلة حول المفارقة الآتي بيانها: في الوقت الذي تبدو الأزمة الحالية كما لو كانت هي أزمة الدولة أو بالأصح عجز هذه المؤسسة عن مسايرة التحولات الاجتماعية العميقة الماثلة اليوم؛ فإن غياب الاهتمام بالدور الذي لعبته الدولة في إنتاج هذه الأزمة، و/أو محدودية هذا الاهتمام وفقره، في حال توافره وحصوله، هو ظاهرة تثير الفضول، وتستوجب السَبْر. لكن المفارقة تنفتح على حقل كامل من الأسئلة المتوالدة حالما توضع القضية في إطارها التاريخي، وهو السياق الذي اصطُلِحَ على تسميته بالحداثة. وأفترض أن الأسئلة تغدو ممكنة حالما يصار إلى النظر إلى الدولة من منظار لا يرى فيها كينونة ثابتة، ومعطى ناجزًا لا يقبل الحركة، ويجافيه التغير، بل يتعامل معها من حيث هي واحدة من السيرورات التاريخية الكبرى، أو المركزية، في العصر الحديث بصورة خاصة.

1. القول إن الدولةَ سيرورةٌ مركزيةٌ من سيرورات الحداثة يستجرُّ مجموعةً من الفرضيات، أو بالأصح من المفاهيم "بالمعنى الفيبري للمفهوم: أداة للبحث ووسيلة للعمل والتحليل[2]"، وكذلك منهجية في المقاربة تضع الدولة في نقطة هي إلى المحور أقرب. بحسب هذه المقاربة، الدولةُ هي شرط من شروط تعريف الجماعة الحديثة وحَدّها عما عداها، وربما الشرط المركزي الذي تتعرّف الجماعةُ على نفسها من خلاله. وليس أدلّ على ذلك من أن وجود الجماعة الحديثة غدا، مع الدولة القومية الحديثة، وربما لأول مرة في التاريخ، محكومًا بالدولة، ومتعذرًا من دونها: فعلى صفحة مرآة الدولة تتحدّد أسارير الجماعة وخصوصيتها في التاريخ، أي استراتيجيتها وهويتها، وربما وجودها من حيث هي كذلك.

يتطلّب النظر إلى الدّولة على أنها سيرورة تاريخية مقاربتها من حيث هي كينونة متحركة، فاعلة ومنفعلة في التاريخ، أي إنها ليست معطىً نهائيًا، وليست، من ثم، لا مستقرةً ولا مكتملة، وأنها على الأرجح لا تكتمل أبدًا، من ناحية، وواقعةٌ تاريخية، أي قابلة للتعديل والتكييف، وربما للتحول العميق، من ناحية ثانية[3].

(1) محمد حافظ يعقوب: باحث وكاتب فلسطيني.

(2) عرض ماكس فيبر لمفهوم النموذج المثالي idéaltypeفي أكثر من نص، خصوصًا في مقدمة نصه التأسيسي (الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية)؛

Max Weber ; L'éthique protestante et l'ésprit du capitalisme, (Plon. Paris : 1964), P.P. 7-25

وعرض بالتفصيل الضروري تحت عنوان (أسس منهجية) في الفصل الأول من كتابه (الاقتصاد والمجتمع) طرائق البحث في العلم الاجتماعي وأدواته، وخصوصًا مفهوم idealtype. الشهير

Max Weber ; Economie et société, Vol.1, (Paris: Plon, 1971), P-P(49-52)

(3) يتبنى مؤرخ مدرسة الحوليات الفرنسية فرناند بروديل (1902-1985) الرأي الذي يقول إن الدولة كينونة غير مكتملة Etat inachevé ولاتكتمل أبدًا، أي



لكن الدولة هي كذلك موطنٌ لمجموعة من المفارقات التاريخية، والأعطاب البنيوية التي تشكل ما يمكن لنا وصفه وصفًا تقريبيًا بأنه البطن الرخو وكعب آخيل فيها. فبما هي سيرورة، أي كينونة تنزع نحو الاكتمال وتجاوز النقص الماثل فيها أبدًا، فإن الجماعة التي تمارس الدولةُ سيادتها وسلطتها عليها، وتتحكم بها، وتنزع إلى التطابق الكلي معها، هي بدورها كذلك سيرورة، أي واقعة تاريخية معقدة، تخضع للتحول والتبدل والحركة، وإذن للتحقق المستمر. هكذا تبدو المفارقة على سعتها حين يصار إلى تناول المسألة من منظار الهُوّية السياسية للجماعة. فالدولة القومية تطمح وتسعى إلى التماهي الذي تريده مطلقًا، بينها وبين الجماعة التي يتشكّل جسمها السكاني منها. وهي، بحسب العلم الاجتماعي، كما بحسب الملاحظة التاريخية في المناطق التي نشأ نموذجها واستقر فيها، أي في غربي القارة العجوز على وجه الخصوص، الدولة أسبق على الجماعة القومية، وربما الشرط الأول (ولا نقول الضروري) لوجود الجماعة القومية نفسه.

لكن ما الذي يجعلُ الدولةَ، كلّ دولة، تحتاج من أجل تسويغ فكرتها وتبرير وجودها إلى توظيف فكرة هي بحد ذاتها بحاجة إلى التسويغ، أو ما الذي يجعلها تلجأ إلى ذلك؟

ليست السذاجة البادية في المساءلة السابقة (وهي متعمدة) إلا لأننا نسينا، لفرط الاستخدام، ولكثافة العادة كيلا نقول لكثافة البلادة التي تتولد عنها، أن الدولة، بما هي سيرورة، ليست معطىً ناجزًا يوجد مرة واحدة وإلى الأبد، ولا تكتسب مسوغَها من وجودها نفسه، كما هو الأمر في الواقع، بل من فكرة هي، بالضرورة، ليست سياسية ولا تتطابق بالتعريف مع محتواها.

قد يكشف اللبْس الكبير الذي أحاط بـ (أمير) ماكيافيلي أسّ، ويحيط به، ما نقول. فأميرُ ماكيافيلي هو تقني السلطة، ويطرح علينا إشكالية التسويغ السياسي للسلطة في الدولة؛ لكنه لا يثير مطلقًا إشكالية الدولة نفسها من حيث هي كذلك. بالنسبة إليه، الدولة موجودة لأنها لا يمكن إلا أن تكون موجودة. عالمه تحدّه الدولة، وترسم أفقه ومصائره. لا يطرح ماكيافيلي على نفسه الأسئلة المتعلقة بهذا الوجود، لا من حيث العلّة، ولا من حيث المسوّغُ والشرعية. تتركز أسئلته حول وظائف السلطة وبخصوص تعزيزها والمحافظة عليها. غير أن أمير ماكيافيلي هو المثال الخالص لإشكالية الأخلاق في السياسة؛ وأقصد بذلك قضية بحث الدولة عن مسوغٍ لها من خارجها ومما يجافيها[4].

فلئن كانت الدولة هي المؤسسة التي تثوي في داخلها سلطة تُمارَسُ باسمها من قبل الذين يمسكون بمفاتيحها، فإن مبدأ هذه الأخيرة، أي السلطة، وهو، بالتعريف الضروري الغلبة والردعُ والقهر، يُكذِّب من غير لبس التسويغ الأخلاقي الذي توظفه لصالحها.

تبدو الدولة كما لو كانت هي الواقعة الاجتماعية الأشد مكنة من بين الحقائق الاجتماعية الأخرى جميعها. ولا يظهر رسوخُها جليًا في دورها الذي لعبته في التاريخ الحديث فحسب، بل وخصوصًا في ما يمكن عده أنه

ناقصة وتنزع بالضرورة نحو الإكتمال.

Fernand Braudel ; Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV°-XVIII siècle, (Paris: Arman Colin, 1967), Tome 2. P. 489

(4) بتقديري يجسد الفصلان الخامس عشر (المخصص لسلوك الأمير) والثامن عشر (المخصص لالتزام أو لعدم التزام الأمير بوعوده) من كتاب مكيافيلي (الأمير) الإشكالية التي مازالت تطرحُ بخصوص السياسة والأخلاق، وبالأصح بخصوص السياسة من حيث هي حقل مكتف بذاته، أي مصدر لكل معيار ومسوّغ.

Nicolas Machiavel ; Le Prince. Ed. et Tr. : Yves Lévy, (Paris : Flammarion, 1980).



تكذيبها الدائم للأفكار المتداولة عنها وبخصوصها. تكذّب الدولةُ في التاريخ، أي في الممارسة الواقعية، صورتَها التي يريدها لها التراثُ الدينيُ والفلسفيُ والطوبيُّ، بل الفكرُ السياسيُ ونظرياتُه بخصوصها، وتدحض، بفظاظة لا تخلو من الإثارة، مزاعمَها هي ذاتُها عن ذاتِها.

ارتبطت الدولة الحديثة في أوروبا بظهور الرأسمالية. ويثير هذا الارتباط عددًا من الإشكاليات النظرية التي تجعل من دراسة الدولة الحديثة أمرًا كثيف اللّبْس. فحين يتصل الأمر بتحديد التخوم الفاصلة بين ما يتعلق بالحقل الخاص بالسياسة، بمفرداته ومصطلحاته وخصوصا بحقوله الدنيا التي يتكون منها (المؤسسات التمثيلية، الأحزاب السياسية، الدستور، السلطة والشرعية إلخ)، وبمصادر الشرعية السياسية (أي ما يجعل من ممارسة السلطة السياسية مقبولا من قبل الجماعة)، وبين الحقول الاجتماعية الأخرى التي ترتبط بالتنظيم الاقتصادي للحياة الجمعية وبتجديد إنتاجها على الخصوص، يبدو اللّبْس شديدًا ويثير بدوره مجموعةً من المشكلات المنهجية والمعرفية في آن؛ منها أنه يتكشف عن عجز كثيف عن الإحاطة بالإشكاليات التي تثيرها قضية الحاجة إلى التعيين؛ إذ كيف يمكن التمييز الدقيق بين ما هو اجتماعي وما هو سياسي في ظاهرة الدولة بصورة عامة، والدولة الحديثة بصورة خاصة؟ وكيف يمكن الركون إلى المفاهيم إن كنا نعرف سلفًا أنها جميعها، ومهما كان أصلها وطبيعتها ومصدرها، محدودة بالمشكلات التي تتعامل معها، ومشروطة بالبحث و/أو في أحسن الحالات، بالمدرسة الفكرية التي تنتمي إليها؟

ثم إننا نعرف، فوق ذلك، أن المفهومات لا تبدو صالحة إلا بمقدار قدرتها على الإجابة عن تطلعات الجيل الذي تنتمي إليه. ومن البيّن أن هذه الصلاحية تتناسب تناسبًا إيجابيًا مع الشحنة المعنوية التي تحتوي عليها بخصوص الإجابة على الأسئلة التي تحاصر الجماعة البشرية في لحظة معينة من تاريخها. ففي الأزمات، أي في الأوقات التي يتّضح فيها العجز عن سبر التحولات التي تكتنف الجماعة، وتتكشف محدودية المعرفة بها، ويرتفع صوت الشك والمساءلة، تتعبّد الطريق أمام المفهومات، وربما الإيديولوجيات الجديدة التي تُعبِّد بدورها طريقَ اليقين العلمي، وترفع راية (الحقيقة)، وبالأصح طمأنينةَ الاعتقاد بها.

2. لم تُجِبْ الملاحظات السابقة عن أيٍ من الأسئلة التي يطرحها البحث في سَبْر الأزمة اليوم؛ اكتفت باستعراض مبتسر لجانب واحد فقط من جوانبها، هو الجانب المتعلق بفكرة الدولة، بحسب ما أفصحت عن نفسها في الثقافة الحديثة، وكما ترسخت في وعي الأجيال المتلاحقة، وليس في النصوص فحسب. ولأعترف أن الغرض من هذه الملاحظات يتعدّى عرضَ روايةٍ لنشأة الدولة، أو اقتراح صياغة لنظرية «متماسكة» يسيجها اليقين بوضوح مخاتلٍ هو دائمًا عطب النظريات جميعها. فما أسعى إليه لا يتجاوز، في الحقيقة، وضعَ عدد من نقاط العلام، أو الإشارات التي قد تسهم في تسهيل البحث أو بالأصح في جعل الظاهرة التي ندرسها أقل كثافةً وغموضًا. وأرجح من جهتي أن القول الذائع إن أس السلطة في الدولة هو العنف يختزل السيرورة التاريخية الطويلة التي أدت إلى نشوء الدولة التقليدية، فضلًا على الفروق والتلوينات الكبيرة التي نلحظها في التشكيلات السياسية، إنْ في المناطق الأوروبية المختلفة، أو في الهند والصين، و/أو في الدولة السلطانية في عالمنا الإسلامي والعربي... إلخ، ويجعل كلَّ وضوح يوحي به هذا القول إلى الغشاوة أقرب.

ولا يخامرني شك في أن القارئ سيدرك من غير عناء أن الغرض الرئيس من الملاحظات ليس البحث في أصل الدولة ونشأتها، بل مقاربة الأزمة الحاضرة، من ناحية، والمساءلة بخصوص الدور الذي لعبته الدولة في

سيرورات الأزمة، من ناحية ثانية. فلم يعد ممكنًا النظر إلى الدولة من منظار لا يرى فيها أنها كينونة تاريخية، أي لا يتعامل معها من حيث هي سيرورةٌ تخضع، بما هي كذلك، لتفاعلات مجموعة متشابكة من السيرورات الإقتصادية والاجتماعية والاستراتيجية السياسية وغيرها، بالقدر الذي تشكل، بالمقابل، عنصرًا فاعلًا في هذه السيرورات كذلك. ثم إن الغرض من التحليل هو، كما أشرنا، وضع تحوّلات اليوم وتوتُّراتها تحت دائرة الضوء؛ وهو يعني هنا، من جملة ما يعني، توجيهُ الأنظار نحو الدولة، والحضّ على بذل الجهد النظري والمنهجي الضروري لسبْر دورها في التاريخ، أي في تشكيل المجتمعات والهُوِّيات والإستراتيجيات، وفي الأزمة الحاضرة وتوتراتها ومآلها أيضًا. كيف يمكن مقاربة الأزمة من غير النقد، الشامل والمنهجي، ومن غير الحذر، على وجه التخصيص، من مخاطر الفكر اليقيني الذي يملأ ساحتنا الثقافية والسياسية، وينخرها بالعموميات، أي بالجهل؟

ينبغي التأكيد على أن نقد العقل السياسي لا يُقصَدُ منه التعرُّف على محدوديات المشروعات السياسية ونواقصها، والأساطير التي تسندها، وتشكل ما يمكن تسميته بقاعدتها المعتقدية التي تمنحها صلابتها وجاذبيتها وقابليتها على الإغواء، فحسب، بل كذلك تشريح الإنتاج الرمزي للعالم الحي، أي لصورة الكون كما تقدمه الثقافة، وفي ما يخصنا هنا، كما اقترحته الحداثة على البشرية، ورسمت تفاصيله بألوانها الصاخبة، وكما روجت له الأجيال العربية المتلاحقة منذ ما اصطلح على تسميته لدينا باسم «عصر النهضة العربية». أليس نقد الحداثة هو كذلك نقد للسياسة في الحداثة، أي للأساطير التي تروج إنْ باسم السياسة، أو باسم التاريخ والطبيعة والمجتمع والحياة والإنسان، و/ أو الحقيقة؟ ثم كيف تستطيع الثقافة العربية اليوم تجاوز البحث في قضية الحداثة ما دامت هذه الأخيرة تطرح نفسها بقوة من خلال الأزمة العميقة التي تعيشها الجماعة العربية في هذه الأوقات الحاسمة، أو من خلال الانقسام الحاد الحاصل في المشاعر والأفكار بخصوص الجماعة العربية ومنزلتها في التاريخ، أو من خلال التحولات العميقة التي تشهدها البشرية الحديثة كلها في كل مكان في العالم اليوم؟

وحين نقول إنه تتعذّر مقاربة الأزمة الحاضرة من غير سَبْر الدولة؛ فلأن التحولات التي نعيش اليوم تمس وظائف الدولة في الصميم، وتمسّ بالضرورة بنيتها بما هي الإطار التنظيمي الذي وفّر آليات ضبط العمليات التحويلية التي أوقعتها الحداثةُ في الاجتماع، أولًا، وعبّر عن الرغبة في دخول «التاريخ الكلي» في المناطق التي عرفت طويلًا باسم العالم الثالث، ثانيًا. ألم تبيّن جائحةُ كورونا عمقَ أزمتنا، ووضعت عالمَنا القائمَ كلَّه، وحضارتَنا بأسرها موضعَ المساءلة، وهزّت بالضرورة قناعاتنا التي كانت راسخة بصلاحيتها؟ ربما كشف الطابع المفاجئ لفيروس كوفيد19- ما هو عميق في أزمة الحضارة الليبرالية المعاصرة؛ عجزها عن مواجهة التعقيد والطارئ المفاجئ في آن. ثمة معنى مضاعف للحدث (الجائحة) إذن، إن المعرفة نسبية ومحدودة، وإن الدولة الحديثة كفّت عن إنتاج التاريخ. وعلى الرغم من كل اللغط الكثيف بخصوص (ما بعد كورونا)، أُرجّح أن هذه الأزمة تّتسمُ بأُفقها المسدود: لا مُستقبلَ لها؛ مستقبلها في موتها و/أو في السيطرة عليها. بيد أن كشفها المركزي الذي سيبقيها عصيةً على الموت، هو وضعها تآكل شرعية الحداثة السياسية في وضح النهار[5].

ويستحسن التوضيح تحاشيًا لكلّ لَبْسٍ محتمل. لا أشاطر رأيَ أولئك الذين يتعاملون مع التاريخ والأحداث، ولنقل مع الحداثة، من منطق هو إلى الحتمية الميكانيكية أقرب. ويمكن تلخيص ما أرجحه في ما يأتي: ليست الحداثة سيرورة تاريخية، أي عملية معقدة ومتشعبة من التحولات العميقة المتراكمة التي انبثقت في داخلها

(5) محمد حافظ يعقوب، «ليس في ذم كورونا»، العربي الجديد. 2020/05/02 وأيضًا: محمد حافظ يعقوب، «في الدولة والدولة الاجتماعية وكورونا»، العربي الجديد2020/05/31

الكينونة التاريخية المسماة بـ (المجتمع الحديث)، فقط، بل هي فوق ذلك متعذرة أو غير ممكنة تاريخيًا من غير إيمان الناس بها، على قاعدة الضرورة، أي على أنه لا مندوحة منها ولا نجاة، من جهة، و/أو انطلاقًا من الإيمان بأنها هي سياق الحرية، وأنها هي التي وضعت الإنسان، لأول مرة في التاريخ، في قلب سيرورة تجعل منه قادرًا على التحكم بمصيره، وعلى تحقيق التوافق الضروري بين الإرادة والتاريخ، أي بين الإنسان والحرية، من جهة ثانية.

ففي منظار المقال الحداثي، وفي عرف المتفائلين بفضائل التغيرات العميقة الحادثة في سياق الأزمنة الجارية أو الحديثة، تبدو هذه الأزمنة الأخيرة كما لو كانت عملية تاريخية شاملة، واندفاعة لا رادَّ لها من الدمج والصهر والقولبة تتيح للبشرية، لأول مرة في التاريخ الطويل، أن تتّحد في إطار منظومة حضارية واحدة، وأن تتحرر بالتالي من الفواصل والتفاوتات والتناقضات التي طالما أضّرت بالبشرية عبر التاريخ. فلم تؤد التقنية الحديثة، بحسب هذا المقال، إلى ثورة في العمل وفي علاقات الإنتاج، وإلى تغيير في بنية المجتمعات، والانتقال من اقتصاد الكفاف إلى اقتصاد الاستهلاك الكثيف فحسب، بل إلى تقريب الجماعات التي كانت تفصل بينها المسافات والحواجز الطبيعية والاجتماعية والثقافية، وإعادة صهرها في هُوِّيات جديدة أو حديثة، في المدن وتجمعات العمل كما في التربية المدرسية، ولنقل، في وحدات سياسية جديدة هي الدول القومية الحديثة.

ولئن كان التاريخ الجاري للحداثة، أي تاريخُها من حيث هي سيرورة أو واقعة تاريخية، لا يتطابق مع الطموحات التي أطلقتها، وما تزال تطلقها بخصوصها، فذلك لأن تاريخ الحداثة هو كذلك تاريخ سلسلة من الاختزالات التي تراكبت في التاريخ. هي التي اختزلت مطمح الإنسان العتيق في الحرية إلى آلية من التفكيك المتواصل للجماعات وللمنظومات؛ في الوقت نفسه الذي يُصار إلى الإلحاح على تطابق الحرية مع الخضوع إلى القوانين الوضعية والاجتماعية التي اختزلت هي بدورها كذلك إلى قوانين السوق، وهذه الأخيرة إلى قوانين الربح والمنفعة البراغماتية. وهي الحداثة التي اختزلت الإنسان ذا الإرادة الحرة والواعية، بالتعريف وبالضرورة، إلى مفهوم الفرد الذي اختُزل، هو بدوره كذلك، إلى إرادة عاجزة عن التحقّق، أو بالأصح عن التوافق مع مقتضيات ثنائية المنفعة الخاصة والمنفعة العامة، اللتين يحكمهما معًا قانونُ السوق، وقاعدته التراكم الربحي. وهي الحداثة التي تتجسّد في سيرورة من الانقطاعات والانفصالات أبرزها «الانفصال المتنامي بين النسق والفاعلين، عالم التقانة والاقتصاد وعالم الذات[6]". وهي الحداثة، أخيرًا، التي تتمظهر في التاريخ على صورة سيرورة من التهديم المتواصل للبنى وللتعاضدات وللجماعات، في الوقت نفسه الذي تمتح شرعيتها من أفكار الحرية والتقدم والسعادة.

هكذا تبدو الحداثة السياسية والاجتماعية، أي التغييرات التي تولدت عنها على صعيد اللحمة الداخلية للجماعات، كما لو كانت هي التي وضعت «الجماعة المحلية » Gemeinschaft التي تحدث عنها فرديناند تونيس Țönnies في منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين، في سيرورة من التحلل المتواصل الذي لم يستقر بعد[7]. فمنذ ما سمي بالثورة الصناعية، تتمظهرُ الحداثة الاجتماعية على صورة نمطين متمايزين، ولكن متكاملين، من الحركيات (الديناميات) هما؛ أولًا، حركيات تهشيم النسيج الاجتماعي التقليدي للجماعة المحلية، أي لبنية

(6) Alain Touraine, Critique de la modernité, (Paris : Fayard, 1992), p. 15

(7) Ferdinand Țönnies, Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure. (1887), (Paris : Retz, 1977).

في استنتاجاته العامة لهذه الدراسة الهامة، يقرر تونيس، الذي عاصر الوحدة الألمانية والإيطالية ولنقل عصر القوميات، وجود حقبتين متعاقبتين «وأن حقبة المجتمع تتلو حقبة الجماعة المحلية». (ص 280 من الترجمة الفرنسية)



علاقاتها الداخلية، وثانيًا، حركيات الانتقال الكثيف اقتصاديًا واجتماعيًا من الريف إلى المدينة. هكذا عاشت «الجماعة المحلية» سيرورة تفكيك واختزال أو انتقال من المجتمع المحلي، ونواته الأسرة الواسعة، القائمة على الروابط والعصبيات العضوية، إلى الأسرة «الذرية»، ونواتها الفرد[8]. الأمر الذي يشرح أنها تؤدي إلى التمايز المتنامي بين القطاعات المختلفة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والروحية، بما في ذلك التمايز بين الحياة العامة والحياة الخاصة، وما يتصل بهذا من قيم ومعايير خلقية ليست كلها إيجابية بالضرورة. وتشرح في الوقت نفسه، ربما، ما نلحظه اليوم من نقد عنيف يوجه ضد الحداثة وبحقها يُصوّبُ عليها من طرفين قصويين أحدهما، ما يعرف باسم تيار «ما بعد الحداثة»، ويتمثل ثانيهما بـ«الانكفاءات» أو بالعودة إلى ما يمكن اعتباره بالقيم السابقة على الحداثة، ومسوغاتها العقلية والفكرية التي تؤسس لها.

3. يتصل بما تقدم القولُ إن ما أنتجته العصور الحديثة، من ناحية اجتماعية، أنها خلقت عمليًا القاعدة الموضوعية لما يُطلق عليه عدد مرموق من علماء الاجتماع اليوم اسم «المجتمع الجماهيري المفتوح»، وفي ما يخصنا هنا، قضية الهُوية الجمعية وإشكالياتها التي تواجهها البشرية المعاصرة اليوم. ومن البيّن أن إنسان العصر الحديث تتقاسمه نزعتان متعارضتان تلعبان دورًا مركزيًا في مشكلة الهُوِّية اليوم؛ أولاهما، تلك الرغبة القوية في التماثل القيمي والاندماج الاجتماعي، من حيث هما طريقه إلى الحصول على المكانة الاجتماعية والاعتراف؛ وثانيتهما نزعته العميقة إلى التمايز وتأكيد الاختلاف (والتفوق)، من حيث هما طريقه إلى الحرية وإلى امتلاء الكائن الإنساني الذي يقطن فيه، من ناحية، وإلى تجاوز شرط الاستلاب والرتابة والغفل، من ناحية ثانية. الأمر الذي قد يسهمُ في تفسير عدد من الظواهر الاجتماعية التي نلحظها في المجتمعات الحديثة، والتي تتعلق بمشكلة الهُوِّية، كمثل ظاهرات «الانتماء» التي تترافق مع الحفلات الغنائية ذات الجمهور الكبير، أو «طقوسيات» جمهور الفرق الرياضية، بما في ذلك الذوبان في شخصية أو هوية جماعية، إلخ.

ومهما يكن الأمر، فإن مشكلة الهُوِّية تطرح، بتقديري، نفسَها اليوم بقوة كبيرة على الباحث والسياسي والمثقف وصاحب الرأي. فمن الواضح أن سيرورات الحداثة وصلت في مستواها الراهن إلى النقطة التي بلغ فيها التفتيت الاجتماعي درجة من العمق يدفع الأفراد إلى البحث عن تضامنات وهويات جديدة موازية أو مواكبة للهويات السياسية العليا، وربما في حالات وشروط معينة منافسة ومهددة لها. هكذا يمكن أن نفهم انتشار «الطوائف» الدينية في المجتمعات الأوروبية اليوم، وانفجار المشكلات على قاعدة المطالب الانفصالية في عدد منها، وغير ذلك. بل ويمكن القول، أكثر من ذلك، أنه ليس ثمة ما لا يدفع إلى ترجيح الاحتمال الذي يقول بأن الأطر السياسية للحداثة غدت، من حيث هي كذلك، أطرًا معيقةً للاتجاه العام الذي تدفع إليه السيرورات الاجتماعية الراهنة، وأنها مرشحةٌ اليوم لمواجهة أزمة عميقة ستصيبها في الصميم. هكذا لم تعد الدولة الحديثة عبئًا على الجماعة فقط، بل كذلك مصدرًا من مصادر التوتر، ودافعًا من دوافع الجماعة إلى البحث عن مصادر جديدة للتماهي تجدها، على الأغلب، في مواضع أخرى خارج الدولة وخارج الهوية السياسية التي تمثلها الدولة القومية، وكانت شكلت، منذ ما عرف بعصر القوميات، أساسًا للمطالب الاجتماعية في التحرر على قاعدة الحرية في تقرير المصير.

ومن الجلي أن حركة التوسع في الحداثة، وهي حركة تغوُّلية، هي كذلك شكل جديد من أشكال السيطرة

(8) Jacques Zelberberg; Macroscopie et microscopie des masses. in Jacques Zelberberg (sous la direction de). Masses et postmodernité, (Paris : Méridiens Klincksieck, 1986), p. p. 32-34.



والهرمية بين القارات والمجتمعات والهُوّيات، بل الفئات الاجتماعية المختلفة، داخل المجتمع الواحد أو الكيان السياسي الواحد. ولما كانت الحداثة ترتبط بالوسط الاجتماعي الذي تحدث فيه، وتدخل معه في علاقة جدلية شاملة من التكييف المتبادل والدمج أو الإخضاع المتبادل، تغدو الحداثة إيقاعًا وزخمًا يقع في باطن التاريخ الذي هو، في جوهره، تاريخ الجماعات وطموحها ومطالبها، فضلًا على أوهامها وأساطيرها ومعتقداتها وخصوصياتها الثقافية والتاريخية.

4. أفترضُ أن تجديد طرح قضية الحداثة في السنوات الأخيرة والجدل الكثيف الذي يدور حولها وحول نقدها وتحليلها والموقف منها لا يعود سببه إلى أعمال مثقفي ما يعرف باسم "ما بعد الحداثة" والتيار الفلسفي الذي يحمل هذا الاسم، بل يرجع، على الأرجح، إلى الانكسارات والانقطاعات والتوترات التي تعرفها البشرية، وأزمتها العميقة الحاضرة التي وضعتها جائحة (كورونا) في دائرة الضوء. فالحداثة ليست بناء وتأكيدًا متزايدًا على التوافق بين الإنسان وأفعاله والتنظيم الاجتماعي والاقتصادي فقط؛ فوجهها الآخر وربما الأكثر بروزا فيها هو بالضرورة وجهها المتمثل في كونها سيرورة من التهديم المتواصل للأنساق التقليدية السابقة على الحداثة، وما يتصل بها من بنى وتعاضدات ومعايير خلقية وقيمية. أليست الحداثة ابتعادًا متناميًا عن الأشكال التنظيمية التقليدية للحياة العامة، من جهة، وإلغاء متزايدًا للأطر التنظيمية التي حققت عبر التاريخ الطويل وظيفةَ الضامنِ الضروري للجماعات الدنيا، وأفرادِها، في مواجهة السلطة السياسية وعسفها؟ ثم ألا تبدو الحداثة كما لو كانت سيرورةً تاريخيةً من التفتيت العام للجماعات الدنيا، وإعادة صهرها ودمجها وقولبتها في إطار الجماعة الوطنية والقومية السياسية العليا المتمثلة في الدولة الحديثة، الدولة القومية؟ أليست سيرورةُ الحداثة، بما هي شرط الاقتلاع الذي يزداد تجذرًا، بحسب توصيف بيتر بيرغر في بحثه الرائد (العقلُ الأفّاق) (1973)[9]، هي التي تنصبُ التعارضَ الجذريَ بين افتراض تحرر الإنسان في الحداثة، والحنين الثقافي والنفسي لوقف الاقتلاع والعودة إلى الأصل، المنزل والتراث و«الأصيل» و«الطبيعي»، بما يمثله هذا الحنين من بحث عن التوازن والأمن الذي يولده الاستقرار المفتقد.

ألا يمكن القول تأسيسًا على ذلك إن واحدة من المفارقات التي تتلبَّس العصورَ الحديثةَ هي المفارقة التي يمكن صياغتها كما يأتي: لئن كانت الأزمنة الحديثة تبدو، في عرف التقانيين والاقتصاديين، على أنها عصر الترشيد والتحكم بالطبيعة، فلماذا واكبها ثقافيًا، في مهده أي في الغرب، كما في كل مكان آخر، مقالٌ لا تخفى فيه شحنته النقدية الحادة ضدها؟ ألا تحضّ المفارقةُ المذكورة على البحث عن سر هذه الطاقة الكامنة في الجماعة البشرية، أو بالأصح قدرتها الثي لا تنضب على تكييف أوضاعها العامة التي تبدو كما لو كانت قاهرة، ويتعذر ضبطها والتحكم بها وتطويعها؟ ولا تخفى على المدقق ملاحظة أن الجماعات البشرية عاشت الحداثةَ، وتعيشها، على صيغة سجال لم يهدأ مع الماضي وما يقترحه على الناس من معايير تدعو إلى فضائل التماسك الاجتماعي، وإلى مقاومة التغييرات بالضرورة. ألا يبدو العمل السياسي والنقابي والتعاوني التطوعي، فضلًا على الإبداع الثقافي والفني، كما لو كان تعبيرًا قويًا عن الإرادة الجمعية بخصوص التماسك والتعاضد في مواجهة القطيعة التي تقترحها الحداثة، وضد تغوُّليتَها الجارفة؟ ألا يمكن القول، تأسيسًا على ذلك، أن إشكالية الحداثة لا تكمن في طوبا الحرية فقط، بل في الموقف من الماضي أو بالأصح إزاء صورته السلبية التي لونّت الحداثةُ تفاصيلَها بألوانها المتوترة الصاخبة؟ وبهذا الخصوص، من الملاحظ أن الثقافةَ الحديثة (الأدب، الفن، علوم الإنسان.... إلخ) عاشت

(9) Peter. L. Berger & Brigitte. Berger; The Homeless Mind. Modernization and Consciousness, (New York: Random Books, 1973), p. 138



تاريخها كله على هيأة سجال مع التراث، أي مع إشكالية القطيعة مع التراث، بما تحتوي عليه من مشكلات، ليس تعذُّر هذه القطيعة غير واحدة منها. إنه سجال تقوم فكرته المحورية على فرضية غياب النموذج في الحداثة. فبما هي تجدد (وتفوق) مستمر، فإن الحداثة تعيش توترًا بنيويًا يتجلى، في ما يخصنا هنا، بالتوتر الناجم عن البحث الدائم عن نموذج يُفترض فيه التحلي بخاصيتي الفرادة والصلاحية في آن. فلئن كان التكرار هو الراسخ، في الحياة والخبرة الإنسانيتين تجاه الوقائع التي تتواتر على مر الفصول والأجيال، وأن التجديد هو استثنائي، من جهة، ويجافي «الطبيعة» الإنسانية التي تركن إلى المألوف وتحابيه، من جهة ثانية، فإن الحداثة، بتجددها الذي لا يتوقف، كما يقول أستاذي الراحل بيير فوجيرولاس[10] في بحثه عن جاذبية المستقبل ودلالات الحاضر، تمثل، بالضرورة حدثًا في غاية الاستثناء.

ومهما كانت طبيعة الإشكاليات المنهجية والفكرية التي تثيرها قضية الدولة، والدولة الحديثة بالذات، فمن الواضح أن حريةَ الإنسان، من حيث هي مشروعٌ أي تاريخٌ مفتوحٌ، هي التي تجعل من الدولة مشروعًا ممكنًا في العصور الحديثة. فإذ تتراوح الانتقادات التي يمكن توجيهها للدولة الحديثة، كما لاحظنا في ما تقدّم، بين التأكيد على التناقض البنيوي الكامن في مهمتها، والمتمثل، كما يقول الألماني يورغن هابرماس، في أنها تتكشّف في لحظة اكتمال مهمتها عن محدوديتها، وعن الطريق المسدود التي هي فيه، وعن عجزها عن إتمام مهمتها، وهي تحريرُ حريَةِ الفرد ممّا يحد منها، وإطلاق طاقاته الإبداعية من جهة، وتنظيم الحياة الاجتماعية، وضبط التوترات أو امتصاصها من جهة أخرى؛ إلا أنه ينبغي الاعتراف مع ذلك أن مشروع الدولة الحديثة هو حتى الآن المشروع الوحيد الذي استوعب في داخله، من ناحية نظرية على الأقل، قسطًا من حلم الطوبى يُسوّغه، ما دام يترك الأفق مفتوحًا أمام المستقبل[11].

5. ربما كان صحيحًا ما يقوله بعضهم اليوم بخصوص أن أصل الأزمة الراهنة ينتسب إلى تناقض مركزي يقع في أساس التوترات في سيرورات العالم اليوم، وبيانه التناقض الظاهر بين النمو الرأسمالي، النازع بطبعه إلى العولمة، (أي إلى تخطي الأطر السياسية والتنظيمية المجتمعية وتجاوزها وكسرها)، من طرف، ومقاومة هذه الأطر ونزوعها الداخلي إلى تعزيز ميدان عملها المتمثل في الجماعة السياسية والدولة القومية، من طرف آخر.

قلت ربما، لأن سيرورة العولمة الرأسمالية ليست معزولة عن سيرورة أخرى من العولمة تتعالق معها وتعضدها هي العولمة السياسية. وأقصد بالعولمة السياسية هنا مجموع الظاهرات التي ترتبط، أولًا، بالانتشار التاريخي لمؤسسة الدولة القومية، الحديثة بالتعريف، في كل مكان في العالم، على حساب الأشكال السياسية «التقليدية»، وعلى أنقاضها جميعها، من غير استثناء، وثانيًا، بنظام الهيمنة السائد على الصعيد العالمي والقائم أساسًا على بنية من العلاقات الدولتية التي تجعل من وجود الدولة ذاتها ضرورة من ضرورات هذه الهيمنة

(10) Pierre Fougeyrollas, L'attractiondu futur. Essai sur la signification du présent, (Paris : Méridien Klinckseick, 1991), P. 24

(11) Jürgen Habermas, La crise de l'Etat-Providence et l'épuisement des énergies utopiques, En: Habermas, Ecrits politiques, (Paris: Flammarion, 1990), P.P. 139-167.

Jürgen Habermas, Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences, (Paris : Gallimard, 1988).

وللنص ترجمة عربية بعنوان: يورغن هابرماز، الخطاب الفلسفي في الحداثة، العرب والفكر العالمي، (العدد 9/ 1990) وعَرَضَه هاشم صالح عرضًا وافيًا في مجلة الكرمل بعنوان: الخطاب الفلسفي للحداثة؛ العدد 43/ 1992، في حين أنجزت فاطمة الجيوسي ترجمة عن الفرنسية للنص وللكتاب كله بعنوان: القول الفلسفي للحداثة، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995).



نفسها. ألم ينصب جهد «المجتمع الدولي» وما زال منذ نهايات القرن الماضي على إعادة بناء الدولة التي انهارت في الصومال مثلًا، وليس على إعادة اللحمة إلى الجماعة الوطنية الصومالية؟ ثم ألا تعني اتفاقات التجارة الدولية، من بين ما تعني، تقنين الهيمنة الاقتصادية بتوسط الهيمنة السياسية، وباتساقهما معاّ؟

ثم إنه لا تعسّف في القول إن الدول الكبرى لا تمارس هيمنتها على النظام العالمي عن طريق التفوق التقاني والتوظيف الكثيف للرساميل والتراكم الربحي فقط، بل بتوسّل الدولة في البلدان المستتبعة وبتوسّط دورها في ضبط التبادل التجاري وتقنينه، أي في جعله يخضع لمجموعة من الضوابط الضرورية التي تقوم الدولة بالالتزام بها وبفرض احترامها بقوة السلطة الثاوية فيها على الجماعة التي تقع في نطاق سيادتها.

ولو تجاوزنا المظاهر الخارجية للعلاقات السياسية الدولية، بأعرافها وبطقوسها الدبلوماسية، لما تعذر علينا اكتشاف مركزية دور الدولة في النظام العالمي السائد وضرورته لتوازنه وللمحافظة عليه. وهو دور يتمثل، كما يقترح فالرشتاين[12]، في نسق من التداخل المتبادل بين الدول يقوم أساسًا على ما يمكن وصفه بتقاسم العمل في داخل سيرورات الإنتاج السائدة. فالدولة تخضع لنظام العلاقات بين الدول (وهو نظام متداخل تخضع فيه الدول الضعيفة لضغوط ولتلاعبات الدول الكبرى) الذي يضبط إلى هذا المقدار أو ذاك معايير عمل السوق على الصعيد الكلي، في حين إن الدولة تلعب، بالمقابل، دورا مركزيا على صعيد السّوق الداخلية وعناصره الرئيسة، أي العمالة ورأس المال والسلع والأسعار والتضخم وصك العملة الوطنية وقيمتها التبادلية..إلخ.

هكذا يمكن القول إن الدولة القومية هي اليوم كيان عالمي باعتبار أن النظام الدولي السائد، منذ تأسيس عصبة الأمم عشية الحرب الكبرى الأولى، هو نظام يقوم على هرمية صارمة تتدرج فيه الدول من الأطراف والهوامش وصولًا إلى قمة آخذة في الضيق عند الراس وفي الانتفاخ عند الرقبة والبطن. وهي هرمية صارمة لأن نادي الدول الحديثة، المتمثل في مجلس الأمن الدولي على الخصوص، يقوم بما تقوم به الدولة الحديثة التدخلية بالنسبة إلى المجتمع الذي تمارس سيادتها عليه. فهو يضبط إيقاع العلاقات الدولية، ويصدر شهادة الميلاد للدول الناشئة، بما في ذلك شرط كونها «أمة»، وشرط أن ترى نفسها وتتصرف كدولة-أمة؛ ويوقع العقوبات بحق الدول «المارقة»/ الخارجة على القانون الذي يخطّ هو نفسه حدوده ويرسم تفاصيله؛ ويسمح لنفسه بالتدخل في الشؤون الداخلية للدول، كأن يراقب أداءها، مثل الانتخابات، ويحدد مدى «شرعية» حكوماتها، أو أن يعاقبها، وغير ذلك مما كان يقع، حتى وقت قريب، في صميم السيادة المتعارف عليها في القوانين.

وبعيدًا عن النظريات الفلسفية التي لا يؤمن بها، كما يبدو، غير جامعيي بلدان «العالم الثالث» بخصوص الدولة الليبرالية، فإن هذه الدولة الغربية التي عرفها التاريخ، وليست التعريفات المدرسية، هي دولة تدخلية، أي دولة إشراف على الأسواق وتوجيه الاقتصاد والتحكم بحركة رأس المال، بما في ذلك فتح الأسواق الخارجية، عبر ضبط جودة السلع واحتساب القدرة على التنافس، و/أو التدخل السياسي المباشر في ذلك.

6. تجتمع في ما سبق جملة من الملاحظات السريعة التي لا ريب في أنها بحاجة إلى التعميق. لكن إيرادها ليس هدفه السجال؛ بل السعي لوضع المبادئ الأولى للاجتماع الإنساني، أي السياسي، في دائرة الضوء، وخصوصًا في هذه الأوقات الساخنة التي تشحنها الأزمات والاستعصاءات، وتسيطر عليها التمزقات والتوترات، إبّان التحولات

(12) Immanuel Wallerstein, Les états dans le vortex institutional de l›économie-monde capitaliste,” in A. Kazancigil, dir., L’État au pluriel. (Paris : Economica, 1985167-176 ,).

الكبرى التي تعيشها البشرية اليوم. فالدولة، في اللحظة التي تولد فيها، تخلق مسوّغاتها وأوثانها ومعابدها وكهّانها، ولنقل كونها الذي هو، في الوقت نفسه، كون الجماعة التي قامت باسمهم ونتحت شرعيتها من هويتهم. ولأعترف أن مرادي مما سبق ذكره هو أساسًا الحض على تحاشي نموذج الدولة الاستبدادية التي عاشها ويعيشها العرب المعاصرون. وأغلب الظن أن عطبَ الدولة الحديثة التي عرفتها المنطقة العربية منذ الاستقلالات، وهشاشتها وفشلها وإخفاقها المتزايد، وفي الحقيقة أزمتها اليوم، يتمثل في جمعها بين نموذجين للدولة في إطار واحد وفي نظام واحد هما نموذج الدولة القهرية، دولة الغلبة السلطانية، من جهة، وتدخلية الدولة الحديثة وفي الاصح تغوليتها، من جهة ثانية. وهو جمع خلق مع الزمن نمطًا فريدًا من الدولة، هي حديثة بالتعريف، يقوم اكتمالها ليس على استلاب الحلم الطوباوي واختزاله، بل على إعلان الحرب على المجتمع، وتمزيق أواصره واستعباده واستبعاده عن ساحة السياسة والعمل المدني، بسلطة القهر والغلبة.

****

أختتم بالإشارة إلى أن القطيعةَ الكاملة التي نعيشها بين الحياة العامة والحياة الخاصة، تُنتجُ القاعدةَ الراسخة للتغييرات العميقة التي تعرفها المجتمعات اليوم بخصوص بنى العمل السياسي، والسلطة السياسية، والهيمنة المطلقة للدولة، وما يقابله من تعمق الاتجاه العام نحو الانسحاب من الحياة العامة، وانعكاسات ذلك على أشكال العمل الجمعي، الحزبي والنقابي والتعاوني، الذي عرفته المجتمعات الحديثة طوال الحقبة الماضية، فضلًا على الثقافات التي تتصل بها، هذا إن لم نتحدث عن الانهيارات البنيوية التي أصابت البنى المجتمعية التي عرفتها البشرية على امتداد تاريخها الطويل. هكذا تنفتح الأسئلة المتصلة بالدولة على العصر كله، بنظمه وبأساطيره وبثقافاته وإجماعاته، وبأزماته بالضرورة.

المراجع

بلغة أجنبية

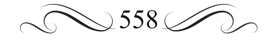
1. Berger. Peter. L & Berger & Brigitte, The Homeless Mind: Modernization and Consciousness, (New York. Random Books, 1973).

2. Braudel. Fernand, Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV°-XVIII siècle, (Paris : Arman Colin, 1967).

3. Fougeyrollas. Pierre, L'attractiondu futur. Essai sur la signification du présent, (Paris : Méridien Klinckseick, 1991).

4. Habermas. Jürgen, La crise de l'Etat-Providence et l'épuisement des énergies utopiques. En : Habermas ; Ecrits politiques, (Paris : Flammarion, 1990).

5. _________ Le discours philosophique de la modernité, Douze conférences,



(Paris: Gallimard, 1988).

6. Machiavel. Nicolas, Le Prince. Ed. et Tr. : Yves Lévy, (Paris, Flammarion, 1980).

7. Ţönnies. Ferdinand, Communauté et société, Catégories fondamentales de la sociologie pure, (1887), (Paris : Retz, 1977).

8. Touraine. Alain, Critique de la modernité, (Paris, Fayard, 1992).

9. Wallerstein. Immanuel, Les états dans le vortex institutional de l›économie-monde capitaliste," in Kazancigil, A. dir., L'État au pluriel, (Paris: Economica, 1985).

10. Weber. Max, Léthique protestante et l'ésprit du capitalisme, (Paris, Plon, 1964).

11. ____________ Economie et société, (Paris : Plon, 1971).

12. Zelberberg. Jacques, Macroscopie et microscopie des masses, in Zelberberg, Jacques (sous la direction de), Masses et postmodernité, (Paris: Méridiens Klincksieck, 1986).

بالعربية

هابرمازز يورغن، القول الفلسفي للحداثة، فاطمة الجيوسي (مترجمة)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995).



التاريخ المفاهيمي

مقاربة إبستيمولوجية

عبد الرحيم الحسناوي[1]

تمهيد إشكالي

تحاول هذه الورقة البحثية ومن زاوية إبستيمولوجية إثارة بعض القضايا أو الإشكاليات المتصلة بالمفهوم التاريخي، وذلك في ارتباط تام بالتطور والتجديد المستمرين اللذين عرفتهما صناعة المعرفة التاريخية، ولا سيما في بداية القرن العشرين، حينما أصبح التاريخ علمًا اجتماعيًا. واللافت للانتباه هنا هو أن المناظرة حول التاريخ ما زالت مستمرة، والمؤرخ يفتح باب حجرته ليشترك في العراك الصاخب حول معنى التاريخ، كما يحرص أن تكون صناعته علمية المنهج والمنزع، وهو مطالب بأن يقنع المتلقين بعمله وبصدقية ما يكتب من أبحاث ودراسات تاريخية. تبرز هنا فكرة التفكير النقدي الحديث، ويقصد بذلك القراءة الاستشكالية التي ترقى بالمعرفة التاريخية من مستوى المعطى الخام (التوثيق) إلى مستوى التحليل المفاهيمي أو الإشكالي الذي يظهر مجهود النقد والتفسير والاستنتاج. في تقديمنا لموضوع هذه الورقة تبرز أمامنا بعض التساؤلات، من قبيل: ماذا يقصد بالمفهوم التاريخي؟ ما الأهمية أو المنزلة التي يحتلها المفهوم في الخطاب التاريخي الجديد (النقدي/الإشكالي)؟ ما تصورات المؤرخين وممارساتهم بخصوص المفاهيم التاريخية؟ ما الأنماط التي يدل عليها التاريخ المفاهيمي؟ كيف يتداول المؤرخون المفاهيم التاريخية؟ ماهي بعض الصعوبات أو الإشكاليات الإبستيمولوجية التي يطرحها المفهوم أو المفهمة في حقل الدراسات التاريخية؟

المفهوم التاريخي: المعنى والدلالة

المفهوم بصورة عامة هو كل تعبير تجريدي ومختصر يشير إلى مجموعة من الحقائق و الأفكار المتجاورة من حيث المعنى و الدلالة، وهو من ثم صورة ذهنية ترتسم في ذهن الفرد عن موضوع معين، على الرغم من عدم اتصاله مباشرة بالموضوع المدروس. وإذا انتقلنا إلى مجال التاريخ، فإننا سنجد بأن المفهوم التاريخي هو الآخر يتسم بقدر كبير من التجريد، غير أن المؤرخ وبواسطته أي المفهوم يستطيع أن يستخلص منه عددًا من الخصائص المشتركة للوقائع والأحداث التاريخية المدروسة، إذ من صفات المفهوم التاريخي التعميم والرمزية والتطور[2].

(1) عبد الرحيم الحسناوي: أكاديمي وباحث مغربي.

(2) خيري علي إبراهيم، «تطور مناهج التاريخ على ضوء مدخل المفهومات»، المجلة العربية للتربية، المجلد 7، العدد الأول، (تونس: 1987)، ص78.

تعد المفاهيم مسألة أساسية في خطاب المؤرخ، حيث تمكنه تحليل الأحداث التاريخية، وتفسيرها، والكشف عن الأنساق وأنواع الترابطات والعلاقات التي تربط بين الأحداث والوقائع المدروسة؛ فمن دون مفاهيم وأفكار عامة لن يكون باستطاعة المؤرخ فك رموز الوثائق وألغازها، وتناول المعطيات المفردة التي تتركب منها تلك الوثائق.

إن المفاهيم هي النواة الصلبة في كل العمليات الفكرية والذهنية التي يقوم بها المؤرخ بغية إعادة بناء المعرفة التاريخية، وتشكيلها وفق تصورات وتساؤلات جديدة. ولا يمكن أيضًا فصل فكرة التاريخ عن محيطها المفهومي، فهي التي تقربه من العلم. ومن دون مفهمة أيضًا يبقى البحث التاريخي مجانبًا الأسئلة الصعبة بحجة الأمانة للوثيقة، أو محاولًا الإجابة التبسيطية تحت مظلة الأجوبة المنمطة. وتأخذ المفهمة (La conceptualisation) هنا معنى مزدوجًا ما دام المؤرخ يشتغل بالمفاهيم، وعليها. ولا تقتصر المفهمة على جوانب التعريف فقط، بل تشمل كل مكونات المنهج التاريخي أو عناصره، ولا يمكن أن نتصور أيضًا تاريخًا من دون مفهمة، فهي أداة توجه البحث التاريخي، وفي الوقت نفسه مادة يريد المؤرخ البحث فيها، باعتبار التاريخ معرفة نقدية تقوم على التساؤل والنقد والتحليل والاستدلال.

اشتقت المفهمة إذن في حقل الدراسات التاريخية من المفهوم التاريخي الذي يحيل على زمان ومجال ومعنى أو مدلول، ويولد ضمن سياق ظرفي معين، وينمو ويتطور طالما يتم تداوله، كما يرتبط المفهوم أيضًا بالإشكالية، والتي من دونها لا يكون له معنى، ويتميز أيضًا بقابليته لاستقبال عناصر جديدة، ويشمل سلسلة مترابطة من الاستدلالات التي تشير إلى مجموعة من الخصائص والحقائق والأحداث والمواقف.

يتحدد المفهوم التاريخي كذلك ضمن سياقين؛ أحدهما زمني بحكم انتماء أي مفهوم لمدة تاريخية معينة، أما الثاني فهو سياق منهجي حيث يكون المفهوم هنا حصيلة بحث واستقراء منهجي؛ وبعبارة أخرى فالمفهوم التاريخي هو من إنتاج المؤرخ، بمعنى أن المعرفة التاريخية المؤسسة على مفاهيم ليست انعكاسًا آليا للواقع المدروس، بل هي واقع تم تمثله من طرف المؤرخ انطلاقًا من دراسته للأحداث والوقائع التاريخية. وبحسب عبد الله العروي، فإن المؤرخ هو من يخضع لمفهوم التاريخ بمتعلقاته كلها، ويعني بالمفهوم هنا الأسس المعرفية التي تميز الدراسات التاريخية من دراسات أخرى حول الموضوع نفسه، والمفهوم في نظره هو المنهج الذي يشمل مفردات فكرية مثل القاعدة الاقتصادية، الدولة، المجتمع...[3]، والتي تلعب في ذهن المؤرخ دور مفهوم الطاقة في ذهن الفيزيائي. ولذلك وجب عليه، أي المؤرخ، أن يعرف بالضبط المقولات التي يمكنه استعمالها، وفي أي مستوى من التجريد؛ فمن دون معرفة السياق العام والأحوال العامة لأخبار محتوى الوثيقة؛ يتعذر على المؤرخ كل تمثل وفهم، وكل توجه نحو التعميم والتخصيص.

التاريخ النقدي الحديث: من المفهوم إلى المفهمة التاريخية

يكتسي المفهوم التاريخي أهمية متزايدة في الخطاب التاريخي الجديد[4] الذي يطلق عليه بول فاين (Paul

(3) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب، ج1، (الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 175 وما بعدها.

(4) داخل صناعة التاريخ يبرز مفهوم «التاريخ النقدي» أو «التاريخ الإشكالي» (Histoire- problème) وهو يستعمل للتمييز بين التاريخ في حلته الجديدة والتاريخ السردي الحدثي (الوضعاني) في شكله القديم. ويمتاز التاريخ الإشكالي باستقلالية ذاتية، فالمؤرخ لايكتفي بتفسير الأحداث عند سردها، بل يجعل من التفسير

(Veyne) «التاريخ المفهومي» (L'histoire conceptualisante) وهو تاريخ تبرز جوانبه في مجهود النقد والتفسير والاستنتاج، والذي يشكل نمطًا مفهوميًّا (Idéaltype) بحسب عبارة ماكس فيبر (Max Weber)، وبفضله يتم تجاوز الإحساس الغامض. ويبين بول فاين في مقالة تحت عنوان التاريخ المفهومي[5] أنه لا سبيل لدينا أن نتحصل على معرفة مباشرة بالصيرورة التاريخية، إذ المسالك الحديثة لا تقدم إلينا إلا بصفة غامضة ومشتتة. إن عبارات «التاريخ اللاحدثي» و«التاريخ العميق» و«التاريخ المقارن» و«السوسيولوجيا التاريخية» هي كلها صيغ مختلفة لتعيين عمل الصياغة المفهومية لهذا الكل المختلط الغامض الذي يتعامل معه المؤرخ في المنطلق. وهكذا فالمجهود التاريخي يشبه المجهود الفلسفي أكثر من المجهود العلمي[6]. فالتاريخ، وإن ظل لا محال حكاية وسردًا، إلا أن هذا السرد لا يمكن أن يستغني عن أفق صوري يؤسسه ويحدده، وإن كان أفقًا ضمنياً غير واع بذاته أحيانًا كثيرة. التاريخ هو وصف الفرد من خلال الكليات، وهذه الكليات هي مجموعة من المفاهيم الإجرائية ذات الطابع الإشكالي، ذلك أنها تسمح بفهم الوقائع لكونها ثرية بما تحتويه من معنى يتجاوز كل تحديد ممكن، إلا أنها للسبب نفسه تتسبب دومًا بسوء الفهم[7].

إن الجانب المفهومي من التاريخ هو ما يقربه من العلم، إذ المفاهيم هي نواة العلمية في خطاب المؤرخ، ولكن هل يمكن أن يكون التاريخ موضوع علم؟ وهل النماذج النظرية التي يبنيها المؤرخ تستجيب لخصائص القانون العلمي نفسها؟ إن هذا السؤال يطرح بحدة في الحوار الدائر اليوم حول منزلة التاريخ في العلوم الإنسانية. ففي حين يرى رولان بارث (Barthes Roland) فكرة أن لا فرق بين سرد المؤرخ لأحداث الماضي والسرد القصصي للرواية أو الملحمة[8]، يرفض كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss) مفهوم الحقيقة التاريخية بوصف المؤرخ لا يتعامل مع معطى محدد وواضح الخصائص والمميزات: «فالمؤرخ أو صانع المستقبل التاريخي هو الذي يكون هذا المعطى بفعل التجريد، بمعنى أن المؤرخ يمارس التقطيع والتفصيل كي لا يواجه تاريخًا كليًا هو أشبه بالسديم. وتحتوي كل زاوية من زوايا المكان نفرًا من الأفراد يحمل كل منهم السيرورة التاريخية بصفة مغايرة عن الآخرين، ولحظة الفرد هذه ذات غنى لا ينضب، فما دام التاريخ الكلي ممتنعًا، فإن الموضوعية مفقودة، فالتاريخ ليس أبدًا التاريخ لذاته، بل التاريخ بالنسبة لنا...والتاريخ متميز دائما وحتى وإن دفع التميز عن نفسه فسيبقى بالتأكيد جزئيًا ولكن الاجتزاء ليس إلا نوعا من الانحياز»[9].

إلا أن بول فاين يلاحظ بصدق أن ما يميز الكتابة التاريخية من السرد الخيالي هو كونها تتحرى الحقيقة في عملية السرد، فمن خلال معيار الحقيقة يقترب التاريخ من نمط المعرفة العلمية. إلا أن التاريخ هو معرفة الأحداث، أي الوقائع، بينما العلم هو معرفة بالقوانين التي تحكم الواقع. فالتميز الصحيح ليس راجعًا إلى الواقع، وإنما إلى الاختلاف بين نمطين معرفيين: المعرفة التاريخية هي مجموعة من الوقائع، بينما العلم معرفة

ممارسة نوعية تؤطرها إشكالية محددة وخاضعة لسياق التوثيق والتعليل وضمن وضع واقعي يحتمل الاعتراض. انظر:

-François Furet, De l'histoire-récit à l'histoire-problème, dans L'atelier de l'histoire, (Paris: Flammarion, 1982), p. 73-90.

(5) Paul Veyne, L'histoire conceptualisante, in Jacques Le Goff & Pierre Nora (dir.), Faire de l'histoire t.1 : Nouveaux Problèmes, (Paris: Gallimard, 1974).

(6) Ibid, p.63-92.

(7) Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire ?, suivi de Foucault révolutionne l'histoire, (Paris: Seuil, 1971), p.89.

(8) Roland Barthes, Le discours de l'histoire, information sur les sciences sociales, vol IV, n°4, 1967, p. 65-75.

(9) كلود ليفي ستروس: الفكر البري، نظير الجاهل (مترجمًا)، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، 1987)، ص307-308.

بالقوانين[10].

وهكذا فالتاريخ لا يمكن أن يختزل في أي علم، كما أنه لا يوجد علم للتاريخ يكون مفتاح الصيرورة أو محرك التاريخ، وإنما هناك فقط كما يقول بول فاين متغيرات استراتيجية تختلف باختلاف السياقات. فالتاريخ، كما يجري وكما يكتب، هو من شأن الحزم (Prudence) وليس من شأن العلم (Science) إلا نفي طابع العلمية عن التاريخ، لا يعني أنه ليس نشاطا نظريًا يتطلب دقة الصياغة وإحكامًا في المنهج، إذ فهم الوقائع ليس أمرًا عفويًا مباشرًا، فليست المجتمعات شفافة -كما يقول بول فاين-، إن عصرنا الذي أعاد تأسيس التاريخ قد بين أن القطاع البارز من الأحداث تحكمه محددات غير حدثية يحاول التاريخ الجديد في مختلف أشكاله فهمها. إن التأسيس الجديد للتاريخ اليوم لا يكمن في اكتشاف آليات أو محركات تفسر التاريخ، وإنما في تفسير اللاحدثي (Le non événementielle)، وصياغته صوريًا، ولذا نجد لدى مؤرخ القرن العشرين من الأفكار والمفاهيم أكثر مما نجد لدى صاحب حوليات قديم لا يرى في التاريخ سوى الملوك والمعارك والأوبئة. فالنشاطات العقلية، طبيعية كانت أو نظرية، التي تتطلب الصياغة المفهومية لا تنحصر في العلم؛ والتاريخ ليس سوى أحد هذه النشاطات. ويبرز جانبه المفهومي في مجهود النقد والتفسير والاستنتاج الذي يشكل نمطًا مفهوميًا (L'idéal-type) بحسب عبارة ماكس فيبر، بفضله يتم تجاوز الإحساس الغامض.

إن المفاهيم هي التي تميز التاريخ عن الرواية التاريخية وعن وثائقها الخاصة، فإذا كان الكاتب الروائي ينشئ الواقع أو يعيد بناءه، فإن المؤرخ يعطي مقابله المفهومي، ولذا فهو ليس جامع وثائق. إن الأفق التصوري هو ما يفسر إذن دلالة التاريخ غير الحدثي الذي يعوض اليوم تاريخ المعارك والمعاهدات الذي كان تاريخًا سرديًا يكتب في مستوى المصادر، في مستوى تصور معاصري الحدث لتاريخهم الخاص. ولذلك فإن الصياغة الصورية والشكلية هي عماد النهج التاريخي الجديد في مقابل النزعة الأدبية أو الطموح العلموي الوضعاني (Positiviste)[11].

المفهوم التاريخي في منهجية المؤرخ: تصورات وممارسات

تخترق إشكالية المفاهيم معظم مراحل التفكير التاريخي أو مساره من بدايته إلى نهايته، سواء اشتغل المؤرخ بمفاهيم أصيلة من داخل حقل التاريخ أم بمفاهيم مستوردة من حقول معرفية أخرى، وهو مطالب في الحالتين كلتيهما بأن يمنحها بعدها التاريخي أي الانتقال من العمومية إلى التخصيص تفاديًا لما يسمى بإسقاطات الحاضر على الماضي، وتجنب أي اختراق لخصوصية الواقع التاريخي المدروس.

بصرف النظر عن المفاهيم التاريخية المحكومة بانتمائها لزمن معين، فإن المؤرخين يلجؤون إلى استعمال مقولات تختزل أحداثًا وتطورات عدة، فيتحول الحدث إلى مفهوم جامع[12]، ويقصد به العملية التي يقوم بها المؤرخ عندما يجمع أحداثًا مختلفة تحت مفهوم واحد، ويبنى بشكل دوراني، وبحسب الأبعاد الثلاثة، المكاني والزماني والمدلولي. وهذه الأبعاد الثلاثة هي التي تعطي للمفهوم بعده التاريخي. ومن ثم، تصبح عنوانًا أو نعتًا كالنهضة الأوروبية، والرأسمالية، والدولة...إلخ. هكذا إذن، تبقى المفاهيم أدوات ضرورية بالنسبة إلى العمل

(10) Paul Veyne, Histoire, Encyclopædia Universalis, vol. 8, 1970, p. 423-424.

(11) Paul Veyne, L'histoire conceptualisante, op.cit., p. 66-72.

(12) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المفاهيم والأصول، ج2، (الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 244.

التاريخي، وذلك لاعتبارات عدة نعرض لها كما يأتي:

أ. تسمح المفاهيم للمؤرخ بتوجيه ملاحظاته ومشروع بحثه، كما أنها توجهه نحو تساؤلات تكون بمنزلة وسيلة للفحص، وبواسطتها تتم عملية استبدال منظور معقد بآخر بسيط[13]، حينئذ تصبح كجسر عبور من العام إلى الخاص أو العكس، ومن الإطار النظري إلى العمل التجريبي، فضلًا على أنها تشكل أداة للمقارنة سواء من حيث المفاهيم المتكاملة أم المتقابلة[14].

ب. تعمل المفاهيم داخل شبكة تسمح لها بتعدد طرق البحث و زوايا المقاربات، وبقدر ما يمتلك المؤرخ ترسانة مفاهيم حول مادته بقدر ما تزداد تساؤلاته عددًا و تشعبًا. بيد أن تلك المفاهيم، ومهما بلغت أهميتها ينبغي إخضاعها للنقد، كما أكد على ذلك عبد الله العروي في مؤلفه «نقد المفاهيم"[15].

ت. يعبر التاريخ عن نفسه بواسطة المفاهيم التي تتيح للمؤرخ إمكان تمييز الوقائع بحسب زمنية الأحداث وانتظامها وتتابعها وتطورها، وهو الأمر الذي سيؤدي إلى الكشف عن المعاني المضمرة التي يمكن أن تكون أفقية انطلاقًا من نوعيتها (مقارنة الأحداث بأخرى مشابهة) أو عمودية مستمدة من شروط الإنتاج (موقع حدث معين بالنسبة لأحداث أخرى مختلفة أو متشابهة). وكل من العمليتين تتم في إطار نسق تزامني (Synchronique) أو نسق تعاقبي (Diachronique)، وفي مدد أو أزمنة تختلف بين القصيرة والمتوسطة والطويلة[16].

ث. يتيح المفهوم أيضًا للمؤرخ فرصة أو إمكان التخلص من المغالطات و الأوهام، ومن اللغة التاريخية غير الدقيقة، وأخيرًا المفهمة تقوم بوظيفة أخرى: تحويل العرض المبهم للمصادر إلى مجموعة منظمة ومحكمة البناء.

أنماط المفاهيم التاريخية: رؤى نظرية

يدل التاريخ المفاهيمي على نمطين من المفاهيم: المفاهيم المستعارة من العلوم الأخرى والمفاهيم التاريخية التي يقوم المؤرخ ببنائها وإنتاجها، والتي تدل على هوية علم التاريخ وتشير لموضوعه. ومهما تعددت المفاهيم الموظفة في المعرفة التاريخية، فإنها تبقى أدوات عمل ضرورية بالنسبة للمؤرخ سواء اشتغل هذا الأخير بمفاهيم أصيلة من داخل حقل التاريخ أي من إنتاج المؤرخين، أو بمفاهيم مستوردة من حقول معرفية أخرى مجاورة. وفي ما يلي عرض لأهم الأفكار التي حاولنا الاستضاءة بها حول هذا الموضوع:

أ. المفاهيم الخاصة بعصرها (Les concepts d'époque)[17]: بالنسبة إلى الأحداث

(13) Christian Laville et Jean Dionne, La construction des savoirs,(Montréal, Chenelière/ McGraw-Hill, 1996).

(14) Mostafa Hassani Idrissi, Pensée historienne et apprentissage de l'histoire , (Paris : L'Harmattan,2005), p. 136.

(15) عبد الله العروي، نقد المفاهيم، (الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، 2018).

(16) Mostafa Hassani Idrissi, Pensée historienne et apprentissage de l'histoire, op.cit, p.99.

(17) Ibid., p. 149-150.



والوقائع غير الواردة أو غير المعبر عنها في المصادر، فإن المؤرخ ليس له من اختيار سوى اللجوء إلى مفاهيم زمنه التي شكل بها تساؤلاته. أما بالنسبة إلى الأحداث التي سبق ذكرها، فالمؤرخ في هذه الحالة ملزم بالاختيار بين أن يعمل استنادًا على مفاهيم الحقبة التاريخية المدروسة أو على مفاهيم خارجة عن تلك الحقبة. كما أنه قد يضطر أحيانًا إلى إزاحة المفاهيم الجديدة لتجنب الاختلاف في التحقيق، فيستعمل مفاهيم العصر الذي يدرسه، ومسميًا الوقائع بمسمياتها.

ب. المعنى العام (Répertoire du sans commun) [18]: بخلاف المفاهيم الخاصة بعصرها التي تصف ما هو متفرد من الأحداث، في مجموعة اجتماعية محددة في الزمان والمكان. فالمفاهيم التي يستعيرها المؤرخ من اللغة المتداولة تطبق على أي إنسان في أي عصر أو زمن ما، أي إنه يستعمل مادة مفهومية جار بها العمل، ولا تتطلب أي مخزون معرفي متميز. مثلًا عند استعمال كلمات: حياة، موت، إنسان، امرأة، مدينة...إلخ. هذه اللغة تسهم في جعل هذه الكتابات التاريخية أكثر انتشارًا لأنها تكون مقروءة من طرف الجميع، ومنه من ثم الشهرة الواسعة لمثل هذه الكتابات. إلا أن المؤرخ يستعمل هذه المفاهيم بنوع من الحذر والتخوف لأنها تكون في غالب الأحيان شمولية، محملة بمعاني غزيرة، مبهمة، متناقضة لأن المؤرخ يستعمل كلمات متعددة المصدر. مثلًا كلمة «السبب» تستعملها العلوم الطبيعية كما تستعملها العلوم الإنسانية استعمالًا مختلفًا بالتأكيد، وبحسب السياق الذي جاءت فيه، فهي تعني الشرط الضروري أو الكافي أو ظرفية عابرة مسؤولة عن حدث ما.

ت. المفاهيم المستعارة (Les emprunts aux disciplines voisines) [19]: يرى أنطوان بروست (Antoine Prost) وفي هذا السياق، بأن التاريخ لا يفتأ يستعير المفاهيم من العلوم المجاورة له أو القريبة منه، يظل طوال الوقت يحضن بيضًا غير بيضه[20]. فمثلًا علم التاريخ السياسي يستعمل مفاهيم علم القانون الدستوري. وعلم التاريخ الاقتصادي يغرف مفاهيمه من ترسانة علماء الاقتصاد وعلماء الديموغرافيا. ومفهوم «التاريخ الجديد»[21] برز بفضل استعاراته المفاهيمية من علم الإثنولوجيا (L'ethnologie) والذي يبحث في أصول السلالات البشرية. هذا القبض الشامل إن صح التعبير للمفاهيم من العلوم الإنسانية يطرح مشكلًا، وهو أن المفاهيم المقتبسة يتم إخضاعها لتحوير مقرر ومؤكد، لتصبح قابلة للاستعمال في علم التاريخ، لكي

(18) Ibid., p. 150-151.

(19) Ibid., p. 151.

(20) Antoine Prost, Douze leçons sur l'histoire, (Paris : Le Seuil, 1996), p. 137-138.

(21) التاريخ الجديد»: هو مؤلف جماعي تحت إشراف جاك لوغوف يشتمل على عشر مقالات ومقدمتين (مقدمة الطبعة الأولى الصادرة سنة 1978، ومقدمة الطبعة الثانية الصادرة سنة 1988). تتميز المقالات التي يحتويها هذا الكتاب بالغزارة في الأفكار وتبدوا النصوص وعلى اختلاف مؤلفيها كما أنها لو صيغت بقلم واحد، وهو ما أعطى لهذا العمل ترابطا في المحتوى وتناسقا في الشكل. للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى المؤلف أ و الكتاب ال آتي:

-Jacques Le Goff, Roger Chartier, et Jacques Revel (dir), La Nouvelle Histoire, (Paris : Editions Retz, 1978). (2ère éd. 1988).



تأخذ للتو معنى مفاهيميًا مختصًا في العلم الجديد. هذه المفاهيم أيضًا تستمد صحتها من قيمة العلوم المستعارة عنها، وهي مدينة كذلك لقدرة العلم المضيف لها على أقلمتها مع الأدوات المنهجية الخاصة به.

علم التاريخ إذن، وعلى غرار باقي العلوم الأخرى، له بعض المفاهيم التي تدل على هويته، وتشير إلى موضوعه. لكن هناك بعض المفاهيم يشترك فيها مع العلوم الإنسانية الأخرى، وخاصة كل المفاهيم المرتبطة بالزمن أو بعبارة أكثر دقة المفاهيم المرتبطة بالتتالي في الزمن. مثل: التطور والتحول والتغيير والاستمرارية والحقبة والمرحلة والحادثة القطيعة...إلخ. هذه المفاهيم تنتمي في مجموعها إلى حقل التاريخ.

مفاهيم الماضي ومفاهيم المؤرخ

يتداول المؤرخون عمومًا مجموعة من المفاهيم تحتوي بالضرورة أبعادًا ثلاثة هي الزمان والمكان والمجتمع. وبالوقوف عند البعد الأول يمكن التمييز بين نوعين من المفاهيم: الأول هو عبارة عن مفاهيم سابقة وردت لغويًا في أوضاع وسياقات تاريخية خاصة. والثاني يتعلق بمفاهيم معاصرة هي نتاج وقائع خبرية في شكل أحداث من طرف المؤرخين. لذلك فإن هذه المفاهيم عادة ما تكون لصيقة بزمن المؤرخ وثقافته[22] كما أن مستويات التعميم والتشخيص فيها تختلف بالنظر إلى علاقتها مع المدة الزمنية التي تنتمي إليها أصلًا. وبتعبير آخر، فإن عمل المؤرخ ينطوي على تجاوز زمنه الخاص لولوج زمن الوقائع من خلال الوثائق التاريخية المدروسة. (مثلًا الانطلاق من مفاهيم عامة كالنهضة أو الثورة أو الإصلاح للإحاطة بها وفي سياقها التاريخي الخاص).

ومهما بدت هذه الأحداث المفاهيم بالنسبة إلى المؤرخ متزامنة للوهلة الأولى، فإنه سرعان ما ينتقل إلى عملية ربط بعضها ببعض الآخر، وتنظيمها، الشيء الذي يدرجها في اتجاه تاريخي معين[23] فكلما كانت هذه الأحداث بعيدة عن زمن المؤرخ إلا واجتهد في تعليلها، بينما يكتفي بنقلها أي بتسجيلها ما دام معاصرًا لها، الشيء الذي يجعل عمله شبيهًا بعمل الصحافي، ومكتفيًا بالإجابة عن السؤال: ما الخبر؟. بيد أن هناك فوارق تقليدية تظل قائمة بين المهنتين، حيث يعقد هنا عبد الله العروي مقارنة بين الصحافي والمؤرخ؛ «فالحدث الذي يصفه الصحافي ويتركه للمؤرخ هو حدث واحد في حين أن المفهوم نفسه يختلف عند هذا وذاك. وعلى عكس الصحفي الذي ينطلق من الحدث شأنه في ذلك شأن الإخباري فإن المؤرخ المحلل لا ينطلق ولا يمكن أن ينطلق من الحدث، بل من الأثر المترتب عنه. والحال هنا يستوجب الحديث لا عن عودة الحدث، بل العودة إلى الحدث»[24].

والجدير بالذكر هنا أن بعض المفاهيم يتطور مدلولها لتعبر عن حدث أو حقبة زمنية بأكملها (مثلًا الثورة الفرنسية أو عصر الأنوار أو زمن الخلافة...) من دون إغفال عامل اللغة في ارتباطه بالثقافة، حيث يحمل كل مفهوم شحنة دلالية خاصة.

وإذا ما كان حقل التاريخ مفتوحًا لاحتضان مفاهيم كل الحقول المعرفية الأخرى، وخاصة الاجتماعية فإن

(22) Reinhart Koselleck, Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques, (Paris : Éditions de l'ÉHÉSS, 1979), p.307.

(23) Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire, op.cit., p. 45.

(24) عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، الألفاظ والمذاهب، ج1، مرجع سابق، ص: 78.

الحديث عن المفاهيم التاريخية، وكما أشرنا إلى ذلك سالفًا، لا يمكن أن يتم إلا في سياقين؛ أحدهما زمني والثاني منهجي. ومهما تعددت هذه المفاهيم، فإنها تعكس مجموعة من الخصائص:

أ. المفهوم من إنتاج المؤرخ بمعنى أن المعرفة التاريخية المؤسسة على مفاهيم ليست انعكاسا آليا للواقع المدروس بل هي واقع تم تمثله من طرف المؤرخ بواسطة مفاهيم منتجة وأدوات منهجية وذهنية عامة، فالمفهوم الذي يستعمله المؤرخ للحديث عن الماضي يستخدم فيه مفاهيم الحاضر، ويدخل الظواهر الحديثة في أطروحاته. ويمكن القول كذلك بأن المفهوم هو أداة لجمع الأحداث والوقائع تحت نعت أو اسم واحد، فالمؤرخ يتدرج من الواقعة بوصفها شكلًا ملموسًا إلى الحدث بوصفه تركيبًا نظريًا.

ب. إن المعرفة التاريخية هي مجال لتداول أو توظيف أنواع عدة من المفاهيم منها ما ينتمي إلى الحس المشترك، ويمكن أن نضيف مفاهيم الفكر السياسي والفلسفي، وكذا مفهوم العلوم الاستقرائية والعلوم الاجتماعية المعاصرة. أما النموذج المثالي، وخاصة عند ماكس فيبر، فهو أداة لقراءة الواقع، ويمكن توظيفه في التاريخ، إلا أنه يبقى مفهومًا افتراضيًا أكثر منه وصفًا وتقريرًا للواقع. وهنا وجب على المؤرخ أن يتمتع بنوع من الاستقلالية فيما يخص نموذجه أو نماذج الآخرين، وأن يعتبرها محض أدوات معرفية، لأنه وبشكل عام تبقى هذه الأطروحات بالنسبة إلى المؤرخ بمنزلة فرضيات واجتهادات يمكن إقرارها أو نقدها.

ت. تبقى المفاهيم أدوات ضرورية للعمل التاريخي، ولاسيما التاريخ المقارن، فلا يمكن مثلًا أن ندرس ظاهرة معينة من الظواهر من دون أن نقارنها بأخرى. ولتماسك هذه الخطوة في الدراسة جعل (Jean Claude Passeron)[25] العلوم التاريخية علومًا تامة بكل معنى الكلمة، ليس بشكلها أو منهجها التجريبي، ولكن بالمقاربة المنهجية المقارنة التي من شأنها أن تساعد المؤرخ في الكشف عن العلاقات والترابطات السببية بين الأحداث، وعن نظام المعنى المحمول فيها. كما أنها تقدم أدوات مفيدة في الإخراج التركيبي للمعرفة التاريخية التي ينتجها المؤرخ في نهاية عمله.

إشكالية المفهوم والمفهمة في الدراسات التاريخية

على الرغم من الموقف النظري الحذر للمؤرخين، وتهربهم من المفهمة، فإن هذه الأخيرة تظل حاضرة على مستوى ممارستهم، ذلك أن المفاهيم تخترق مختلف مراحل مسار الفكر التاريخي. ويفسر نيكول لوتيي (Nicole Lautier) هذا التهرب للمؤرخين من الاهتمام بالمفاهيم في كتابة التاريخ، بتلك التنظيرات الضبابية (fumeuses) المبالغ فيها أحيانًا، والتي تبتعد عن المهنية في الكتابة التاريخية المتصفة بالدقة و المعقولية[26]. ويفسر أيضًا هذا التهرب بوضع المفهوم، فكل تفكير في المفاهيم في التاريخ يصطدم بإشكالية وضعه. والمفاهيم لكي تكون قابلة

(25) Jean-Claude Passeron, Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel, (Paris : Nathan, 1991).

(26) Nicole Lautier, Enseigner l'histoire au lycée, (Paris : Armand Colin, 1997), p.67.

للتحديد، فإنها تستوجب استقرارًا كافيا للوقائع المدروسة. ويرى نيكول لوتيي أيضًا بأن هذا الحذر في الاهتمام بالمفاهيم من طرف المؤرخين هو أمر غير مبرر، وخاصة في ضوء التطور الحاصل في العلوم المعاصرة، والتي أخذت على عاتقها حل مسألة الفردانية عن طريق الإبستيمولوجيا التي سمحت بتعددية التأويلات، الشيء الذي سهل على المؤرخ محاولاته في وضع المفهوم والتاريخ. لكن لا يجب الخلط بين ما هو إبستيمولوجي وتاريخي، ليس لأن المؤرخين ليسوا «بمهووسين بفكرة الحدث المنفرد»، وكونهم يهتمون بما هو عادي ومكرر وماضوي ومتسم بالديمومة، بل بقدر ما هم يستغلون المفاهيم لتعميمها، وأيضًا من أجل تخصيصها[27].

تشكل المفهمة إذن أحد أهم العناصر الجوهرية في الممارسة التاريخية. بيد أن المفاهيم غير المطابقة لموضوعاتها قد تؤدي بالمؤرخ نحو خطر انزياح أو انحراف المفهوم عن معناه أو مدلوله الحقيقي، ولذلك وجب وضع المفهوم دائمًا في سياقه الزمني وإطاره الموضوعاتي، وبعده الإشكالي، فالمفهوم الواحد على سبيل المثال قد لا يلعب الدور نفسه في المجتمعات كلها. وسواء كان الحدث مفهومًا أم المفهوم حدثًا، فإن المؤرخ مطالب كذلك بتوخي الحذر والاحتراس المنهجي، ومراعاة ما إذا وظف مفاهيم في غير محلها، والتي إذا ما توفرت قد تشوه الحقيقة، وفي هذا المضمار نشير على سبيل المثال لا الحصر إلى مسألة ترجمة المفاهيم ووضعها في غير محلها، ولاسيما إذا جاءت هذه الترجمة مواكبة لإسقاط مفاهيم المترجم على مجتمعات غريبة عنها، فتتحول الإقطاعية مثلًا إلى الفيودالية. أضف إلى ذلك كله أن العملية النقدية أيضًا قد تتعثر نتيجة غلبة التعميم على طابع المفهوم، وهو ما قد يطمس كثيرًا من الحقائق[28].

نحن إذن إزاء مفاهيم هياكل قارة، لكن مضمونها متغير بالضرورة، وسواء أنتجها المؤرخون أم غيرهم، فإن استعمالها وتداولها هو الذي يطرح الإشكال، لذا يتعين ومن زاوية إبستيمولوجية العمل على تحليل تلك المفاهيم عبر تحديد مدلولها من خلال انتمائها الزمني والمجالي والثقافي، وإبراز تطور مدلولها عبر انتقالها من صيغة الخصوصية، وهي زمنية بالدراجة الأولى، إلى التعميم زمانيًا ومكانيًا وثقافيًا. وكذا إدراج المفهوم، وكلما أمكن في سياقات متباينة بما في ذلك الصيغ اللغوية المختلفة، والنظر أيضًا في علاقة المفهوم بمفاهيم أخرى، وإدراجه ضمن شبكة مفاهيمية أكثر دلالة.

على سبيل الختام

بناء على كل ما تقدم من أفكار ومحاور هذه الورقة البحثية، أمكن لنا وضع بعض القضايا الأساسية لهذا البحث على النحو الآتي:

أ. المفاهيم التاريخية هي تصورات ذهنية تتميز بالتجريد والتعميم. كما أن التاريخ ما فتئ يعبر عن نفسه أيضًا بواسطة المفاهيم التي تعد أدوات لتصنيف الوقائع، والكشف عن العلاقات والترابطات السببية بين الأحداث، وعن نظام المعنى المتضمن فيها.

ب. ترتبط المفهمة في حقل التاريخ إلى حد كبير بالطفرة الابستيمولوجية التي حققتها المعرفة

(27) Nicole Lautier, Enseigner l’histoire au lycée, op.cit., p. 67.

(28) إبراهيم بوطالب، "إشكالية المصطلح في التاريخ"، مجلة أمل: التاريخ، الثقافة، المجتمع، العدد 15، 1998، ص: 60-45.

التاريخية موضوعًا ومنهجًا، والتي جعلتها تنتقل من معرفة حدثية سردية إلى معرفة مفاهيمية إشكالية. إن من سمات التاريخ النقدي الإشكالي امتلاكه مجموعة من المفاهيم التي يعتمدها أدوات للتفكير والتحليل وقراءة الوقائع والأحداث التاريخية.

ت. تشكل المفاهيم إحدى أهم العناصر الجوهرية في الممارسة التاريخية فهي تقود عملية البحث وتوجه المؤرخ في طرح المشكل والاستكشاف الوثائقي. بيد أن الأحداث لا توجد جاهزة في الوثائق، بل تبنى في ذهن المؤرخ. لأنه ليس ثمة من وثيقة من دون سؤال، ولا من سؤال من دون مشروع تفسير. إن استقراء الوثيقة التاريخية في ضوء مفاهيم علمية معاصرة. تبقى مسألة أساسية تتكامل فيها عملية التأريخ للواقعة مع التحليل المفاهيمي للسياق التاريخي، خاصة أن بعض المفاهيم قد يتغير مدلولها بحسب الزمان والمكان والمجتمع الذي أنتجت فيه، وإذا ما ضُبطت هذه المسألة، فإن ذلك يعد عاملًا مساعدًا لعملية النقد. وفي مستوى آخر، فإن المؤرخ قد يقف أمام حوادث مبعثرة لا يجمعها جامع فعلي، سوى ما يخترعه من مفهوم، كما أن عملية التأويل المنهجي هي التي تسفر عن إنتاج المفهوم، والذي قد يتحول بدوره إلى مادة للتفكير التاريخي.

ث. إن المعرفة التاريخية هي مجال لتداول أنواع عدة من المفاهيم، واستعمالها، بعضها من إنتاج المؤرخين، وهي تدل على هوية علم التاريخ وتشير إلى موضوعه. وبعضها الآخر هو مستعار من حقول أو مجالات معرفية أخرى، كالاقتصاد والسياسة، الأنثروبولوجيا، السوسيولوجيا، اللسانيات، علم النفس... إلخ. بيد أن تلك المفاهيم المستعارة هي مدينة كذلك لقدرة العلم المضيف لها، أي التاريخ، على بلورتها، وأقلمتها مع الأدوات المنهجية الخاصة به.

ج. يطرح استعمال المفاهيم واستثمارها في البحث التاريخي بعض الصعوبات أو الإشكاليات، من قبيل انحراف المفهوم عن معناه أو مدلوله الحقيقي أو توظيف أو ترجمة مفاهيم في غير محلها. وبالنظر إلى الطبيعة المتغيرة للمفاهيم في التاريخ، فإنه يمكن اللجوء إلى عدها استعارات تحيلنا على الملموس والمجرد في الوقت ذاته من جهة، وجسورًا تمهد عملية العبور عن صح التعبير من ضفة الوقائع إلى ضفة الفهم والتفسير من جهة أخرى.

في نهاية تحليل هذه الورقة البحثية يمكن القول بأن التاريخ قديمًا وحديثًا، كان دائمًا أحد العلوم التي اعتراها قلقه الغني بالمنهج الذي يتجدد، ولا شك مع منعطفات البحث العلمي وأزماته. وإذا كانت المفاهيم أساسية في عملية الكتابة التاريخية، فإن عقلانية التحليل التاريخي هي التي من شأنها أن تعطي لتلك المفاهيم بعدها التاريخي. بيد أن إجراءات التحليل التاريخي لتلك المفاهيم تتطلب من المؤرخ وقفة تأملية قوامها التحليل والقول النقدي ثم مستوى التأويلات. وفي أثناء ممارسته لهذه المستويات يلجأ المؤرخ إلى مفاهيم وتقنيات راكمتها العلوم الإنسانية مثل الأنثروبولوجيا والسيميائيات واللسانيات... وهي علوم فرضت نفسها على الحقل المعرفي التاريخي، وأصبح كل عمل لا يعيرها اهتمامًا عملًا منقوصًا ورتيبًا لا يمكن أن يحقق نتائج جديدة.



المصادروالمراجع

العربية

1. العروي. عبد الله، مفهوم التاريخ، (الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997).

2. ---------، نقد المفاهيم، (الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، 2018).

3. ستراوس. كلود ليفي، الفكر البري، نظير الجاهل (مترجمًا)، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، 1987).

الأجنبية

1. Hassani Idrissi. Mostafa, Pensée historienne et apprentissage de l'histoire, (Paris : L'Harmattan, 2005).

2. Koselleck. Reinhart, Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques, (Paris : Éditions de l'ÉHÉSS, 1979).

3. Laville. Christian et Jean Dionne, La construction des savoirs,)Montréal, Chenelière/ McGraw-Hill, 1996(.

4. Lautier. Nicole, Enseigner l'histoire au lycée, (Paris : Armand Colin, 1997).

5. Le Goff. Jacques, Roger Chartier, et Jacques Revel (dir), La Nouvelle Histoire,)Paris: Editions Retz, 1978).

6. Passeron. Jean-Claude, Le raisonnement sociologique, L'espace non-poppérien du raisonnement naturel, (Paris : Nathan, 1991).

7. Prost. Antoine, Douze leçons sur l'histoire, (Paris : Le Seuil, 1996).

8. Veyne. Paul, Comment on écrit l'histoire?, suivi de Foucault révolutionne l'histoire, (Paris : Seuil, 1971.)



التطلع لنظام ديمقراطي عاملًا مركزيًا في تفسير اندلاع ثورات الربيع العربي

عن الفرق بين 2010 و2020 وادعاءات انتهاء الوضع الثوري في العالم العربي

أسعد غانم[1]

ملخص تنفيذي

يأتي المقال أدناه في سياق مناقشة تدور في دوائر أكاديمية وسياسية، ومنصات صحافية حول انتهاء ثورات الربيع العربي، وينطلق من ضرورة التفرقة بين الثورة بوصفها فعلًا مباشرًا يدور في الساحات أو الطرقات بصور مختلفة من النضال ضد المبنى السياسي القائم؛ وبين الوضع الثوري الذي يمهد لفعل الثورة. هنا يشير المقال إلى أن الوضع الثوري، وأسبابه في الدول العربية، ما يزال قائمًا، وربما بدرجات أعمق من الوضع قبل عقد عند انطلاق موجة ثورات الربيع العربي. يأخذ المقال بمقاييس مختارة تتعلق بالتشويش القائم بين الدول العربية ومباني السلطة والقوة في الدولة الحديثة أساسًا لتفسير التطلع الشعبي، المثبت في استطلاعات الري العام لأجل تغيير النظام السياسي السائد في دول العالم العربي، واستبدال أنظمة ديمقراطية به، تعتمد مبادئ النظام الديمقراطي الحديث، ما يقودنا إلى الاستنتاج بأن الوضع الثوري ما زال قائمًا وقويًا، ويمهد مستقبلًا لاستمرار الاحتجاجات والثورات ضد النظم، لأجل الوصول إلى وضع ديمقراطي سليم في دول العالم العربي.

مقدمة

في أواخر سنة 2010 انطلقت أحداث «الربيع العربي» -كبرى ثورات التاريخ العربي الحديث- من تونس، وانطلقت تباعًا في مصر وليبيا وسورية واليمن، وقد رفع المشاركون في الاحتجاجات شعارات عدة، أهمها شعار «إسقاط النظام». وقد أتت الأحداث آنذاك لتهز المعرفة النظرية والسياسية حول التطورات الاجتماعية في العالم العربي، والتي جمعت وبلورت على مدى سنوات في مؤسسات ومراكز أبحاث غربية، وفي العالم العربي نفسه[2]، وخصوصًا في ما يعرف بأنه "Arab Exceptionalism"، أي إن ما ينطبق على باقي مجتمعات العالم من حيث إمكان الثورة على النُظُم، لا ينطبق على العرب، لأسباب تتعلق بالدين الإسلامي أو بعاداتهم وبناهم الاجتماعية. أتت ثورات «الربيع العربي» لتؤكد أن هذه المعرفة لم تستطع أن ترصد حقيقة ما يجري في العالم العربي، ومهدت لمبادرات بحثية تحاول إعادة الاعتبار للبحث العلمي للظواهر الاجتماعية في العالم العربي،

(1) أسعد غانم: أستاذ العلوم السياسية، جامعة حيفا.

(2) Gause III, F. Gregory. (2011). "Why Middle East Studies Missed the Arab Spring: The Myth of Authoritarian Stability." Foreign Affairs 90, 4 (July/August); POMEPS (2012). Arab Uprisings - New Opportunities for Political Science. The Project on Middle East Political Science (POMEPS) – Washington DC: The Institute for Middle East Studies at the George Washington University.



وظهرت سلسلة طويلة من الأبحاث والدراسات في هذا السياق[3].

من ناحية ثانية، بعد مدة من اندلاع الاحتياجات والثورة، بدأت عمليات تراجع وتأكل في الاحتجاجات. حدثت في كل الدول التي شاركت فعليًا في الاحتجاجات تطورات أدت إلى تراجع الوضع الثوري، والعودة إلى حال السكون من ناحية -تونس ومصر والمغرب والبحرين مثلًا-، أو الانتقال إلى حال الحرب الأهلية في حالات أخرى -سورية وليبيا واليمن مثلًا- وبدأت تكهنات بانتهاء الاحتجاجات والثورة المطالبة بالتغيير الديمقراطي في دول العالم العربي.

يأتي هذا المقال بعد مرور عقد على اندلاع أحداث الربيع العربي "لكي يحاول الإجابة عن السؤال: هل فعلًا انتهت ثورة «الربيع العربي»، أم إنها فقط تتخذ صورًا مختلفة وجديدة، وإن مسبباتها ما زالت قائمة اليوم؟ حتى أستطيع الإجابة عن هذا السؤال سوف أدعي بضرورة الفصل بين الثورة، وهي الأعمال الاحتجاجية نفسها، "والحالة الثورية" التي تسبب الثورة، وأتطلع إلى فحص مدى اختفاء «الوضع الثوري» أو وجوده، وبعد ذلك سوف أنتقل إلى إيراد إثباتات عينية وإمبريقية تفيد بأن أهم دوافع الربيع العربي الأساسية ما زالت موجودة على شاكلة الوضع قبل عقد، وربما بصورة أقوى، ما يفيد بأن الوضع الثوري موجود، ومبررات وجود الثورة نفسها ما زالت قائمة اليوم بعد عقد من انطلاق الربيع العربي في تونس.

انتهاء ثورات «الربيع العربي»

بعد عقد على ثورات «الربيع العربي» تعلو أصوات كثيرة تقول بأن هذه الثورات قد فشلت، ويذهب بعضهم إلى عدها مجرد عمليات تمرد قصيرة المدى، ومنهم من عدها مجرد قلاقل، منهم من ركز على الفعل الداخلي ومنهم على التدخل الخارجي. أدناه سوف أعرض ثلاثة أمثلة لتحليلات من داخل العالم العربي ومن خارجه، تفيد بشيء واحد: ثورات الربيع العربي انتهت وفشلت. محمد أشتاتو من جامعة الرباط في المغرب يفيد: "ومن المؤكّد اليوم أنّ ما يسمّى بـ«الربيع العربي» بات في خبر كان، والمؤسف أنّ العالم العربي يسير ببطيء نحو مرحلةٍ من الفوضى الكاملة. إلّا أنّه لا بدّ من التساؤل هنا عمّا إذا كانت هذه بداية فوضى خلّاقة ترسم الطريق لأيامٍ أفضل للمنطقة ولشعبها، أم بداية مستقبلٍ مجهولٍ، وفي النهاية وخيم؟»[4]

على خلفية «نجاح» نظام الأسد في فرض سيطرته مرة أخرى على غالبية الأراضي السورية، وإخماد الثورة التي اندلعت في ربيع عام 2011 ضد نظام البعث، كتبت الغارديان البريطانية، ما يأتي:

"At some point in the next year it is likely Assad will be welcomed on to a stage to once again take his place among the Arab world's leaders, ... Shoulder to shoulder with the Saudi crown prince, Mohammed bin Salman, and Egypt's latest autocrat, General Abdel Fatah al-Sisi, the moment will

---

(3) لسرد أولي للدراسات الجديدة حول الموضوع انظر:

For an initial list of books, please see: https://www.goodreads.com/shelf/show/arab-spring (ratified April 2, 2020).

(4) Dr. Mohamed Chtatou is a political analyst and professor of education science at the University of Rabat. See his analysis in: https://www.washingtoninstitute.org/ar/fikraforum/view/why-has-the-arab-spring-become-the-arab-mirage. (ratified March 31, 2019)

mark the definitive death of the Arab spring, the hopes of the region's popular revolutions crushed by the newest generation of Middle Eastern strongmen"[(5)].

ويشير ما ذكر آنفًا إلى صعود قيادات قوية لدول المنطقة المركزية وعملها للانقضاض على ثورات الربيع العربي، في المقابل فإن تقريرًا يكتب عن دور القوى الخارجية، وخصوصًا الولايات المتحدة وسياسات إدارة أوباما في القضاء على ثورات الربيع العربي.

"The Arab uprisings began in transnational diffusion, ended in transnational repression, and birthed transnational wars."... The death of the Arab Spring had many witnesses, with the United States being the most prominent. .... Numerous gravediggers buried the Arab Spring — deep economic and social ills, ineffective leaders, weak institutions, extremist groups — but the greatest is regional power politics. Power rivalries played out in every corner of the Arab world, and the stakes were huge"**[(6)]**.

يلقى هذا التحليل دعمًا مهمًا من الرأي العام العربي نفسه، فمقابل هذه التحليلات التي تفيد إجمالًا بأن «الربيع العربي» قد انتهى، وذلك يعود إلى أسباب داخلية أو خارجية أو إلى الاثنتين معًا، فإن الرأي العام العربي يفيد إجمالًا بارتفاع ملحوظ من بين سكان دول العالم العربي الذين يقدمون صورة مهمة هنا، إذ يفيد استطلاع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، والذي أجري على عينة ممثلة من 11 دولة عربية بين عامي 2014 و 2018، بأن هنالك ارتفاعًا كبيرًا، يقارب الضعف في هذه السنوات من 17 بالمئة إلى 34 بالمئة، في نسب العرب سكان دول العالم العربي الذين يظنون «بأن الربيع العربي قد انتهى وعادت الأنظمة السابقة الى الحكم»[(7)] .

باختصار، هنالك تلخيص أساس واحد: هنالك اعتقاد يقوى مع مرور السنوات على أحداث الربيع العربي يفيد بأن الثورات العربية انتهت، ونحن في مرحلة ما بعد «الربيع العربي». في المقال أدناه سوف أقدم قراءة مغايرة تفصل بالأساس بين الثورة بوصفها فعلًا مباشرًا يشارك به الناس في عمليات احتجاج واسعة لتغيير النظام وإحداث نقلة نوعية جدية في المباني السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية؛ وبين «الوضع الثوري» الذي يمثل حال التعبئة الحاصلة لأجل إخراج الناس إلى الشارع، وهي تتمثل في حالة عدم ارتياح من المباني المختلفة والنظام القائم، أساسها الاعتقاد بأن الناس/ الشعب يستحقون وضعًا مختلفًا اختلافًا جذريًا، ما يمهد لوضع ثوري بحاجة إلى من يحركه من ناشطين وفعالين وقيادات لأجل إحداث الثورة. أي إن غياب وجود عمليات احتجاج واسعة لا يعني الرضى من النظام القائم، بل إن الأمر يتعلق أكثر بوجود حال عدم ارتياح، نسميها هنا «الوضع الثوري». وهي نابعة بالأساس من الفرق المتزايد بين ما يريده الناس/ المواطنون، وما يحصلون عليه، بين ما هو موجود من حيث النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، وما يظنون بأنهم يستحقونه، وكلما زاد الفرق بين ما يحصل عليه المواطنون وما يظنون بأنهم يستحقونه، تزداد حدة الحال الثورية. برأيي

(5) Bethan McKernan and Martin Chulov . Arab League set to readmit Syria eight years after expulsion. The Guardian 28\12\2018. See: https://www.theguardian.com/world/2018/dec/26/arab-league-set-to-readmit-syria-eight-years-after-expulsion (ratified March 31, 2019)

(6) Derek Chollet, " Who Killed the Arab Spring?" https://warontherocks.com/2016/06/who-killed-the-arab-spring/ (ratified 24\3\2019).

(7) د.م، المؤشر العربي، (2018 2017)، 195

https//:www.dohainstitute.org/ar/ResearchAndStudies/Pages/Arab-Index2017-2018-FullReport.aspx (ratified 20\5\2020)



هذه الحال كانت موجودة بقوة في غالبية المجتمعات العربية عند اندلاع ثورات الربيع العربي، لا زالت موجودة اليوم، ويمكن رصد أسسها بشكل إمبريقي وعيني، وبذلك فإن حال الربيع العربي لم تنته بعد، وإن كانت حال التمرد في الشوارع قد تضاءلت تضاؤلًا كبيرًا.

لماذا تحدث الثورات؟ وما علاقة ذلك بالدول العربية؟

تقدم الأدبيات المنشورة تفسيرات عدة لأسباب اندلاع الثورة، أو ما أسميه «الموقف الثوري». فمثلًا ادعى توكفيل(8) بأن الثورات تحدث بعد مدة من النمو الاقتصادي الكبير. وتبنت ديفيث وتانتر و ميدلارسكي 1967 نهجًا تجريبيًا، ووجدت أنه كان هناك سقوط للنخبة التي حكمت لمدة طويلة لإحداث تغييرات اجتماعية وسياسية واقتصادية كأساس للثورة. من ناحية أخرى، ترى الماركسية أن الثورة هي نتاج حتمي للعوامل التاريخية المعبر عنها في الصراع بين قوى البرجوازية والبروليتاريا(9). وفقًا للنموذج الماركسي، يحدث الفعل الثوري في الانتقال من الوعي الخاطئ إلى الوعي الموضوعي الحقيقي المصحوب بعدد من النضالات، حتى تصل الطبقة العاملة (البروليتاريا) إلى مرحلة النضج وتخلق الثورة.

وفقًا لتيلي(10)، تحدث ثورة عندما تكتسب الجماعات في المجتمع وسائل للضغط على الحكومة أو النظام للمطالبة بالتغيير، بينما في الوقت نفسه لا يستطيع النظام إجراء التغيير اللازم أو قمع هذه المطالب. جادل تارنر ومردلاسكي(11) بأن الثورات الكبرى تحدث بعد مدة طويلة من الاستقرار الاقتصادي والتنمية، مصحوبة بتراجع حاد قبل اندلاع الثورة مباشرة. وفي رأي آخر، يمكن أن تحدث الثورات مع سقوط دراماتيكي للنظام في وسط المدينة(12). وجادل هنتنغتون(13) أنه إذا كانت النخب الحاكمة تميل إلى إصلاح النظام أو استبداله، فقد يشجع التظاهرات الجماهيرية في العاصمة والمدن الكبرى ثم يجذب الدعم الجماهيري للحكومة ويسبب انهيارًا مفاجئًا للنظام القديم.

في المقابل، طور علم النفس السياسي موديل «التوقعات المتزايدة" كتفسير للثورة، بحسبها يكون الناس جاهزون للثورة، أي ينضج لديهم «الوضع الثوري» عندما ترتفع توقعاتهم ومطالبهم، في المقابل تكون قدرة النظام محدودة في التجاوب مع مطالبهم، ما يخلق طاقة ثورية تنتظر القيادة، وتوجهات مناسبة لإطاحة النظام الحالي(14)، وتعد دراسات سوروكين مهمة في هذا المجال، ويرى أن سبب الثورة يكمن في عجز القيم عن الاتفاق مع البيئة، والاتصال الوثيق بالقيم مع البيئة ينفجر دائمًا مع قمع المثل الأساس لأفراد المجتمع معظمهم، وعدم القدرة على توفير الحد الأدنى من القيم البديلة الداعمة لرؤية النظام. سوروكين يضع ستة أنماط من الاضطهاد يمكن أن تحدث الثورة؛ قمع غريزة الأكل الأساسية (الجوع)، قمع غريزة الممتلكات، قمع غريزة المحافظة على

(8) Tocqueville, Alex de. The Old Regime and the French Revolution, (New York: Doubleday, 1955).

(9) Yoder, D. Current definitions of revolution. American Sociological Review 32 (3), 433-441 ,)1926(.

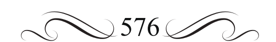
(10) Tilly, Charles. From Mobilization to Revolution, (University of Michigan, 1977).

(11) Tanter, R. & Midlarsky, M. A theory of revolution. The Journal of Conflict Resolution 11 (3), (1967), 264-280.

(12) Goldstone, J.A. Toward a fourth generation of revolution theory, Annual Review Political Science 4, (2001), 39-87.

(13) Huntington, Samuel. Political Order in Changing Societies, (New Haven: Yale University Press, 1968).

(14) Gurr, Ted Robert. Why Men Rebel, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970).



الذات، قمع غريزة الجنس، قمع غريزة البحث عن الحرية، قمع حرية التعبير[15]، بالنسبة إليه، السبب المباشر للثورة هو قمع هذه الغرائز، ويمكن أن تحدث الثورة نتيجة لقمع غريزة واحدة أو أكثر.

في هذه الورقة أزعم أن نموذج «التوقعات المتزايدة» يجب تطويره وصقله في ضوء ثورات «الربيع العربي»، الفرضية التي توضح نضج الأوضاع للثورة، أو كما اخترت أن أصف «الموقف الثوري» بين ما يصفه الأشخاص أو يرسمونه على أنه موقفهم الموضوعي، وما يظنون أنهم يستحقونه، فكلما زادت الفجوة بين هذين المستويين، زاد الاستعداد للشروع في عملية احتجاج تصل إلى حال ثورة ضد النظام الحالي.

فمن ناحية، كلما كان عدد متزايد من الناس يدرك أكثر من أي وقت مضى عمق فشل النظم العربية، وشدة انتهاك حقوقهم الأساسية، بما في ذلك المسائل الأساسية المتعلقة بحرية التعبير والحق الأساسي في اختيار القيادة، ومن ناحية أخرى، بدأ عدد متزايد من الناس بمقارنة أحوالهم بحال المواطنين في الديمقراطيات الراسخة، أو حتى في الديمقراطيات النامية مثل تركيا وإندونيسيا ودول أوروبا الشرقية، ما يؤدي إلى زيادة كبيرة في دعم نظام ديمقراطي يضمن عناصر المشاركة؛ المواطنين. تؤدي الفجوات المتزايدة إلى نضج «الوضع الثوري»، واستعداد الأشخاص للنزول إلى الشوارع في جزء من عملية شاملة للاحتجاج والثورات الشعبية. وتؤكد الدراسات الإمبريقية حول العالم العربي هذا الاستنتاج.

فبخلاف السنوات السابقات، كان الاهتمام بفحص مواقف للجمهور العربي في الأمور السياسية محدودًا للغاية. في العقدين الأخيرين، منذ الفترة التي سبقت اندلاع الربيع العربي، وبالتأكيد أكثر من منذ الربيع العربي، ازداد الاهتمام بدراسة حال المزاج الشعبي في العالم العربي. إن أهم مشروع نُفِّذ منذ أكثر من عقد هو المؤشر العربي للديمقراطية، وهو مبادرة مشتركة بين معاهد البحوث الرائدة في الولايات المتحدة والعالم العربي[16]. هذه القراءة التي تضمنت المراقبة الدقيقة للتغيرات في مختلف المستويات، وإجراء الدراسات الاستقصائية على عينات تمثيلية، لا يترك مجالًا للشك في أن الناس في العالم العربي قلقون للغاية بشأن شكل الحكومة في البلدان العربية، ويريدون تطوير نظام ديمقراطي تمثيلي.

في الوقت نفسه، بدأ البروفيسور شبلي تلحمي من جامعة ماريلاند في الولايات المتحدة إدارة دراسات الرأي العام في عدد من الدول العربية، وتوضح بياناته من 2004-2011 «أن العرب يريدون الحرية والديمقراطية، وهم يعرفون الديمقراطية عندما يراها، ويبدو الأمر في الغالب وكأنه ديمقراطيات على النمط الغربي"[17]. بالنسبة إليه، الصورة واضحة، أغلبية حاسمة في العالم العربي تطلع إلى نظام ديمقراطي، وفي مجموعة متنوعة من المؤشرات، وهناك مستوى عالٍ من الدعم للنماذج الديمقراطية، الغربية وغير الغربية، مع السعي إلى نموذج ديمقراطي يناسب أحوالهم كمجتمع انتقالي. لم يتراجع التوق إلى الديمقراطية على مر السنين، لكنه تكثف حتى آخر استطلاع أجراه في تلك السنة التي اندلع فيها ربيع العربي 2011.

بعد ذلك، نشر المركز العربي للبحوث والدراسات السياسية في الدوحة، عاصمة قطر، عددًا كبيرًا من

(15) Sorokin, Pitirim, The Sociology of Revolution, (New York: 1967).

(16) انظر: http://www.arabbarometer.org/topics/governance/

(17) Telhami, Shibley. The World Through Arab Eyes: Arab Public Opinion and the Reshaping of the Middle East, (New York: Basic Books, 2013).

الأوراق البحثية التي تتناول عمليات إرساء الديمقراطية في العالم العربي وآفاق الانتقال إلى الديمقراطية[18]، إذ تُظهر نتائج المسح السنوي للمركز دعمًا شعبيًا قويًا لتعزيز الديمقراطية في العالم العربي خلال السنوات 2011-2018، ومستويات عالية من الدعم لأسس النظام الديمقراطي، وتوقًا لمثل هذا النظام، بما في ذلك الإسناد لخصائص إيجابية لهذا النظام، ورفضًا قويًا للنظم الاستبدادية[19] «عندما سُئل المجيبون عن خصائص النظام الديمقراطي، قبلت الغالبية العظمى من المجيبين المقولة، «على الرغم من وجود قيود على النظام الديمقراطي، فإنه لا يزال أفضل من الأنظمة الأخرى».

في الختام، فإن الجمهور في العالم العربي يدرك حال الديمقراطية في الدول العربية، ويرى أن النظم تعاني الفسادَ، ولا تحافظ على أسس نظام ديمقراطي يفضله بصورة كبيرة المستجيبون على النظم القائمة، وهذه الفجوة بين ما يقدره الناس بشأن نظم بلادهم، وما يظنون أن دولهم تستحقه، وتعميق هذه الفجوة، هو التفسير الرئيس للمطالبة بتغيير النظام في اتجاه الديمقراطيات النامية في العالم العربي حيث برز كمطلب مركزي خلال الربيع العربي. هذا التقييم للحال ليس من قبيل الصدفة، وليس محض شعور شخصي، إنه مصحوب ببحوث أساسية ومقاييس موضوعية، ما يدل على أن الوضع سيئ للغاية، ولم يتغير بصورة أساس في العقد الأخير منذ اندلاع الربيع العربي في نهاية عام 2010 في العالم العربي في اتجاه الدمقرطة، وخلق «الوضع الثوري» استعدادًا لثورات الشوارع، الماضية والحاضرة، والوضع الذي أدى إلى انطلاق الثورات والاحتجاجات ما يزال موجودًا، يعني أن أساس الربيع العربي ما زال موجودًا، وما يزال بإمكانه الانطلاق مرة أخرى، وفي أي وقت.

بعد مرور عقد على الربيع العربي

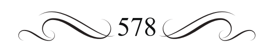
احتجاجات في السودان والجزائر ولبنان وعودة إلى درعا مرة أخرى

مع نهاية سنة 2018 وبداية عام 2019 برزت تقارير عن اندلاع احتجاجات واسعة في أربع دول عربية: السودان، والجزائر وسورية -تحديدًا في درعا التي انطلقت منها الثورة السورية ضد نظام البعث قبل عقد- ولبنان. عند مقارنة هذه الموجة بما حدث قبل حوالى عقد، يمكن ايجاد نقاط التشابه من حيث الشكل والمضمون، ما يؤكد بأن الربيع العربي لم ينته، لكنه يتخذ أشكالًا أخرى، وأماكن أخرى لم تستطيع بها النظم ولا التدخلات الخارجية إنهاك القائمين على عمليات الاحتجاج، كما حدث في الدول الرئيسة التي اندلعت بها أحداث الربيع العربي قبل عقد.

في السودان اندلعت في النصف الثاني من كانون الأول/ ديسمبر 2018 تظاهرات احتجاج في المدن الرئيسة عمومًا، والعاصمة الخرطوم بصورة خاصة. هذه الاحتجاجات بدأت على أساس اقتصادي، وتعبيرًا عن تذمر شعبي من غلاء المعيشة، إلا أنها سرعان ما تحولت إلى احتجاجات ضد حكم الرئيس عمر حسن البشير، وطالبت برحيله عن الحكم، مستلهمة شعارات الثورة التونسية والمصرية نفسها

(18) انظر: www.dohainstitute.org

(19) انظر: د.م، المؤشر العربي، مرجع سابق.



قبل حوالى عقد «ليسقط النظام»[20]. وفي مقال متأخر عن الاحتجاجات، كتبه أستاذ القانون بجامعة الخرطوم نصر الدين عبد الباري، فإنه لا يوجد مؤشر على أن موجة الاحتجاجات في السودان ستتوقف، مشيرًا إلى أن هذه الاحتجاجات الأطول والأقوى في مرحلة ما بعد الاستعمار، قائلًا إنها أذهلت الحكومة والمعارضة، مضيفًا أنه على الرغم من أن البشير استمر في تشديد قبضته على الدولة، وعلى الرغم من ضعف الضغوط العالمية على الحكومة السودانية التي أعقبت القمع العنيف للمحتجين، فإن هذه الاحتجاجات شجعت السودانيين على كسر حاجز جديد، وهو مواجهة القادة والمؤسسات التي حاولت تثبيط استعداد الناس عن المشاركة في عمليات الاحتجاج. ويرى الكاتب أنه على الرغم من الانقسامات العرقية والإقليمية التاريخية في السودان، فإن المحتجين وقادتهم هم من جيل الألفية الذين يبدو أنهم قرروا الارتفاع فوق الانقسامات الإقليمية والعرقية لمجتمعهم. ويشار إلى أن أكثر من 60 بالمئة من سكان السودان دون سن الخامسة والعشرين، ونحو 20 بالمئة تتراوح أعمارهم بين 15 و24 عامًا[21].

على مدى السنوات الأخيرات نمت حركة معارضة قوية على مواقع التواصل الاجتماعي كان النظام مرتاحًا لها، بوصفها تنفيسًا يمتص خطر انفجار شبابي في الشارع، لكن على غرار الربيع العربي تحولت الموجة الثورية الافتراضية إلى فعل على الأرض تبنته قوى مجهولة عرفت «بتجمع المهنيين»، على غرار ما حصل قبل عقد في تونس حين قادت الاحتجاجات «اتحادات الشغل». وقد استعمل المحتجون وسائل التواصل الاجتماعي، على منوال ما حصل قبل عقد في الدول التي اندلعت بها أحداث «الربيع العربي»، «إذ كانت قوة ثورات الربيع العربي تكمن في قدرتها على توظيف وسائل التواصل الاجتماعي في الفعل الثوري، وإيجاد قيادة أفقية يصعب على السلطات ملاحقتها واعتقالها كما تفعل مع المعارضات التقليدية، وهو ما استفاد منه الشباب في السودان».[22] من ناحية ثانية فإن البشير، وعلى نهج بن علي في تونس، ومبارك في مصر، والقذافي في ليبيا، والأسد في سورية، وصالح في اليمن، اتهم المحتجين من جهة بكونهم عملاء لقوى خارجية، ومن ناحية ثانية طالبهم بالتريث حتى إجراء انتخابات عامة عام 2020، إلا أن صوت المحتجين بقي واضحًا في مطالبه بإسقاط النظام[23].

مقابل السودان، فإن دولة أخرى تجنبت الانخراط في الربيع العربي قبل عقد، هي الجزائر، إلا أنها تمر الآن في مرحلة الربيع العربي، إذ اندلعت احتجاجات واسعة في المدن الجزائرية، وخصوصًا العاصمة الجزائر، مطالبة «بإسقاط النظام». وقد اندلعت الاحتجاجات في نهاية شباط/ فبراير 2019، في دعوة واضحة لمنع الرئيس عبد العزيز بوتفليقة من المشاركة في الانتخابات الرئاسية التي كانت مزمعة في شهر نيسان/ أبريل 2019. وكان بوتفليقة قد عين رئيسًا أول مرة عام 1999 ممثلًا عن حزب «جبهة التحرير الوطني» الحاكم في الجزائر منذ الاستقلال عام 1962. انتخب بوتفليقة -الذي وعد بالترشح لدورتين فقط عند توليه الرئاسة- بعدها أربع مرات، آخرها عام 2014، وفي هذه الانتخابات لم يظهر بوتفليقة للعلن بسبب إصابته عام 2013 بجلطة دماغية أقعدته على كرسي للمعوقين[24].

(20) https//:www.nytimes.com/24/12/2018/world/africa/sudan-protests.html?module=inline (ratified March 29, 2019)

(21) https//:www.nytimes.com/29/01/2019/opinion/sudan-protests-bashir.html (ratified March 29, 2019)

(22) https//:www.aljazeera.net/news/politics31/1/2019/ (ratified March 29, 2019)

(23) http://www.bbc.com/arabic/middleeast-46935755 (ratified March 29, 2019)

(24) http://www.bbc.com/arabic/middleeast-47573884 (ratified March 29, 2019)



وعلى نهج المحتجين في تونس ومصر وليبيا وسورية واليمن عام 2011، فإن ثوار الجزائر حددوا يوم الجمعة موعدًا لتظاهراتهم، وقاموا بذلك على التوالي منذ يوم الجمعة 22 شباط/ فبراير 2019 وحتى اليوم (29 آذار/ مارس 2019)، فنزل عشرات الآلاف من المحتجين في كل يوم احتجاج[25]، ما أدى بصورة تدريجية إلى تفكيك الجبهة المساندة لبوتفليقة، وانتقالها تدريجيًا إلى الوقوف مع المحتجين، في ما اعتبر «أن شرعية النظام الحاكم ربما بدأت تتآكل من الداخل. فقد أعلن 72 محافظا من مجموع 12، وهم عادة تابعون لوزارة الداخلية، دعمهم لمطالب الحراك الشعبي ودعوا الحزب الحاكم، جبهة التحرير الوطني، إلى انتخاب قيادة «شرعية» له... أما متقاعدو الجيش فأعلنوا تمسكهم بمطالب الشعب خلال مسيرات الأحد الماضي. وجاء ذلك بعد أسبوعين على إعلان المنظمة الوطنية للمجاهدين، التي تمثل قدامى المحاربين إبان حرب الاستقلال، تراجعها عن تأييد ترشيح الرئيس بوتفليقة لعهدة خامسة.... وفي تحول آخر مثير خرج معاذ بوشارب الأمين العام لجبهة التحرير الوطني ورئيس البرلمان، والذي تولى إعلان ترشح الرئيس عبد العزيز بوتفليقة للانتخابات قبل شهر، ليعلن أن الجبهة تؤيد مطالب الحراك الشعبي في التغيير السياسي تأييدا مطلقا.... وامتدت مراجعة المواقف ومحاولة فك الارتباط بالحزب الحاكم لتشمل حليفه في الحكومة والبرلمان رئيس الوزراء السابق المقال وزعيم التجمع الوطني الديمقراطي أحمد أويحيى الذي دعا السلطة الحاكمة للاستجابة فورا لمطالب الشارع. وكان أويحيى، قبل إقالته، قد حذر المحتجين في بداية الحراك من خطر الانزلاق نحو حرب أهلية أخرى في حال استمرت التظاهرات"[26].

وصولًا إلى إعلان رئيس أركان الجيش الجزائري، أحمد قايد صالح، اللجوء إلى المادة 102 من الدستور، المتعلقة بشغور منصب رئيس الجمهورية، وتنص المادة 102 على أنه «إذا استحال على رئيس الجمهوريّة أن يمارس مهماته بسبب مرض خطير ومزمن، يجتمع المجلس الدّستوريّ وجوبًا، وبعد أن يتثبّت من حقيقة هذا المانع بكلّ الوسائل الملائمة، يقترح بالإجماع على البرلمان التّصريح بثبوت المانع»[27]. وهي دعوة قوبلت برفض قيادات المحتجين والمعارضة، وعدوها التفافًا على مطالبهم «بإسقاط النظام»، بمعنى إحداث تغيير جذري في الحكم وسياساته[28]. وما زالت الاحتجاجات في حالة تصعيد لإسقاط بوتفليقة وسياساته حتى كتابة هذه السطور.

أهم الاحتجاجات الجديدة وأكثرها إثارة هي تلك التي اندلعت في درعا بسورية، وهي المدينة نفسها التي انطلقت بها الثورة السورية عام 2011 ضد نظام البعث وبطشه. فقد نشرت تقارير صحافية تفيد بأنه «احتج مئات السوريين في مدينة درعا يوم الأحد على إقامة تمثال جديد للرئيس الأسبق حافظ الأسد، والد الرئيس السوري بشار الأسد، بعد ما يقرب من عقد على إسقاط التمثال الأصلي في بداية الحرب الأهلية السورية. وقال متظاهرون وشهود إن السكان خرجوا إلى شوارع الحي القديم بالمدينة، الذي دمرته الحرب، داعين لإسقاط الأسد قبل أيام من الذكرى الثامنة لبدء الصراع. بسبب تعزيز الشرطة السرية التابعة للأسد سيطرتها مجددا على المدينة»[29]. وصرح رئيس هيئة التفاوض السورية المعارضة نصر الحريري «بعد سنين من العذاب والمعاناة

(25) http//:www.bbc.com/arabic/middleeast47751145- (ratified March 29, 2019)

(26) http://www.bbc.com/arabic/interactivity-47661704 (ratified March 29, 2019)

(27) http://www.bbc.com/arabic/middleeast-47755705 (ratified March 29, 2019)

(28) http://www.bbc.com/arabic/middleeast-47755705 (ratified March 29, 2019)

(29) https://arabic.euronews.com/201911/03//new-assad-statue-triggers-protest-in-cradle-of-syrian-revolt (ratified March 29, 2019)

والقتل والتشريد والتدمير، ربيع سوريا يزهر ثانية»[30]. ما يشير إلى علاقة مباشرة مع أحداث الربيع العربي التي وصلت إلى سورية في آذار 2011 وانطلقت من درعا نفسها.

في لبنان، الذي لم يشارك أيضًا بنشاط في أحداث الربيع العربي قبل عقد من الزمان، اندلعت احتجاجات حاشدة ضد الحكومة في أواخر تشرين الأول/ أكتوبر 2019، في عقب قرارات حكومية لفرض ضرائب مختلفة، بما في ذلك استخدام «الوتساب» وسيلة لتحرض الناس على المشاركة في الاحتجاجات. تركزت الاحتجاجات في بيروت، لكنها امتدت إلى مدن لبنانية أخرى أيضًا. وقد شارك بها متظاهرون من جميع التيارات والمجموعات في لبنان. في الأساس، دعمت القوى المعارضة لحزب الله التظاهرات بقوة، وقاوم حزب الله وحلفاؤه الاحتجاجات، وحاولوا التدخل لوقفها. ووفقًا لمجلة «فورين بوليسي»، فإن الموجة الأخيرة من الاحتجاجات «أصبحت أشمل احتجاجات مناهضة للحكومة شهدتها البلاد على الأقل منذ انتهاء الحرب الأهلية في عام 1990، من حيث الأعداد والانتشار الجغرافي وتنوع الطائفة والطبقة. أدت التظاهرات إلى خروج مئات الآلاف من اللبنانيين إلى الشوارع، وشلّت نظام النقل والمصارف في البلاد، وفي 29 أكتوبر/ تشرين الأول، ما أجبر رئيس الوزراء، سعد الحريري على الاستقالة[31].

حتى الآن، تسببت الاحتجاجات في تغييرات سياسية كبيرة، إضافة إلى استقالة الحريري من منصب رئيس الوزراء، الرئيس اللبناني في وضع غير مستقر، ومن الواضح أن الاحتجاجات أثرت تأثيرًا كبيرًا في عمله وشرعيته، حيث إن الغضب كان موجهًا إليه، وما يزال. حتى اللحظة الحالية، ما يزال سبب الأزمة، الذي يبدو أنه أشد أزمة أهلية في لبنان منذ نهاية الحرب الأهلية في منتصف الثمانينيات، غير واضح تمامًا، في ما يتعدى الأوضاع الاقتصادية المتدهورة، يستخدم المتظاهرون شعارات دعت لها ثورات الربيع العربي، وطالبت بها، وكانت جزءًا من الأعمال الاحتجاجية التي اندلعت في بعض الدول العربية قبل عقد من الزمان.

الحالات الأربع الأخيرات في السودان والجزائر ولبنان وسورية تفيد بصورة واضحة أن مضمون هذه التظاهرات، وشكلها، هو امتداد لتظاهرات «الربيع العربي» قبل عقد، وبذلك فإننا أمام شهادات ميدانية تفيد بأن الربيع العربي لم ينته بعد، وأننا سوف نشهد هبات متواترة تفيد بأن الوضع الثوري الذي أتى باحتجاجات الربيع العربي ما زال هنا، وقائم في دول العالم العربي.

التطلع إلى التغيير الديمقراطي وعلاقته بـ«الوضع الثوري» في الدول العربية

بخلاف التمرد الذي يحصل عامة في الأطراف -الجهات المهمشة، الأقليات أو الطبقات المهمشة- فإن الثورة تحدث في المركز، في المدن الكبرى، وخصوصًا في العاصمة أو المدن الكبيرة، وإذا حصل وبدأت في مدن ثانوية، فإنها سرعان ما تنتقل إلى المدن المركزية. وتتمتع الثورة عادة بدعم شعبي واسع يعبر عن حالة متماسكة من «الهوية الوطنية»، وهي حالة من الإجماع الذي يتشكل على خلفيات متنوعة.

---

(30) https://www.aljazeera.net/news/politics/201911/3/ (ratified March 29, 2019)

(31) انظر

https://foreignpolicy.com/2019/11/02/lebanon-protesters-movement-streets-explainer/ (ratified in December 17, 2019)

تشكلت الهوية الوطنية للمجتمعات الحديثة في أربعة سياقات؛ اثنين مؤسسين، وثالث ورابع منبثقين عنهما. الأول هو سياق تشكل الوعي القومي/الوطني، الثاني هو سياق تشكل الدولة الحديثة ونشوء فكرة المواطنة وتطورها بوصفها فعلًا جماعيًا وفرديًا في الوقت نفسه، والثالث تشكل المجتمع المتكاثف والفاعل تعبيرًا عن تشكل الهوية الوطنية والهوية المواطنية في آن معًا، والرابع نشوء الدولة الحديثة بأجهزتها وبيروقراطيتها حاملًا/ خادمًا للسياقات الأخرى، وما يتعداها من دفاع عنهم أو حمل رسالتهم للجوار أو للعالم أجمع.

تعد الهوية الوطنية ضرورية لعمل الدولة وأدائها، حيث يجب أن يكون مسؤولو الدولة مخلصين للمصلحة العامة الواسعة التي يمثلونها، وليس للمصالح الضيقة لمنطقة أو مجموعة عرقية أو قبيلة أو أسرة أو أي مجموعة انتماء أخرى. من هنا الدول ذات التقاليد البيروقراطية الحديثة القوية لديها هويات وطنية قوية. لقد نجحت هذه الدول في تطوير نظام بيروقراطي مناسب مع هوية وطنية قوية ومتماسكة. الهوية الوطنية مبنية على أشياء مشتركة مثل التقاليد والرموز والذاكرة التاريخية المشتركة والثقافة المشتركة. يقوم أحد أشكال الهوية الوطنية على الاعتقاد بأن الحدود السياسية يجب أن تتناسب مع الحدود الثقافية، حيث تُحدَّد الثقافة إلى حد كبير بحسب اللغة، وأحيانًا بحسب العرق. ولكن يمكن أيضًا أن تستند إلى الدين، أو إلى مجموعة من المبادئ السياسية مثل الديمقراطية والحكم الدستوري.

الهوية الوطنية هي نتاج اجتماعي لجهد شعبي-جماعي لقوى عدة؛ الساسة، المثقفين، رجال الدين، والكتاب، والصحفيين، والشعراء، والفلاسفة، والموسيقيين... إلخ. لكنها أيضًا نتاج للدولة التي تحدد «لغتها الوطنية» الرسمية، وتحدد الحدود وتغيرها، وتحرك السكان، تنتهج سياسة تعليمية تحدد التاريخ الذي سيُدرس، وما الذي سيتعلمه مواطنوها، وهي عملية تقود البلد في المستويات كلها باتجاه تشكيل الهوية الوطنية، وقد تضع الدول والمجتمعات أمام تحديات تنبئ بتحول نحو الديمقراطية أو بصراع داخلي وتفتت – كما حصل في سورية والعرق وليبيا[32].

وفقًا لفوكوياما (2014)، هناك أربعة مسارات سياسية لتشكيل هوية وطنية: (1) تعريف الحدود السياسية بشكل يستوعب السكان؛ (2) «نقل» السكان بما يتلاءم مع الحدود الجغرافية؛ (3) لتغيير مفهوم الهوية الوطنية من أجل تكييف للإحداثيات، (4) انتهاج سياسات ديمقراطية وتعددية، تستوعب الاختلاف، وتمهد لهوية وطنية جامعة - فوق الاختلافات. يمكن للديمقراطية نفسها أن تكون الأساس لهوية مشتركة، والديمقراطية والهوية الوطنية يمكن أن يعزز بعضها بعضًا.

من الممكن إجمال تداعيات السياقات الاربعة بتشكل الهوية الوطنية للدولة الحديثة التي وجدت تعبيراتها الرئيسة في النظام السياسي المعرف بالديمقراطي، كما يأتي:

- تشكل حلول وسط بين المجموعات القومية ونشوء المواطنة والمواطنين بوصفهم مركبات تأسيسية، بما في ذلك حق أساسي في التصويت والانتخاب.

- وجود "الشعب" / الديموس– Dimos وحق تقرير المصير لعموم الشعب، وليس لجزء من الشعب.

(32) Fukuyama, Francis. Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy, (Farrar, Straus, & Giroux, 2014).

- التمييز بين العرق والهويات البدائية، ووضع الحقوق الأساسية، تُحدَّد حال الشخص بحكم المواطنة، وليس مجموعة الولادة له.

- الأفراد والمواطنون هم الأساس المادي والمعنوي للوحدة الوطنية، وليست الأسرة/ القبيلة، المجموعة الدينية هي الوحدة المركزية التي تشكل البلد، الدولة هي ليست مجموع العائلات، كما هو الحال في العصور الوسطى أو ما قبلها.

- مصدر السيادة ليس الله ولا الأمير/ الملك بل الشعب، وهو الذي يحدد الرغبة العامة في ذلك، وهو مصدر التشريع الذي يضع القواعد من خلال "البرلمان" أو الحكومة المنتخبة.

- حدود جغرافية واضحة.

- استقرار الكيان السياسي ودعم نخبه لوجوده.

- هوية مدنية متماسكة وتعبيرات مجتمعية فاعلة-تنظيم مجتمعي، قدرة تنظيمية لعموم المواطنين لأجل التعبير عن إرادتهم في ما يتعدى التصويت.

- فصل الممتلكات العامة عن ممتلكات الحاكم.

- هيكل اقتصادي قائم على الضريبة مقابل دولة نظام الزبائنية.

- الخدمة العسكرية الإجبارية.

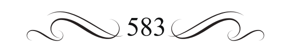
- المؤسسات الحديثة: المجلس مع/ البرلمان الفعال، والأحزاب، والدستور أو القوانين الأساسية.

- وجود مؤسسات وآليات للتعامل مع الظواهر التي تضر بالنظام العام، مثل المحافظة على النظام العام، وفرض تطبيق القانون، ومحاربة الفساد... إلخ.

- ترتيبات واضحة للتشريعات واللوائح والإجراءات الإدارية.

في الواقع تطورت الدولة العربية بصورة مشوهة جدًا، وبعيد عن الدولة الوطنية الحديثة. في كل الأبعاد المذكورة أعلاه. وكان هذا التشوه أهم مصدر للوضع الثوري الذي نشأ في العالم العربي، وأدى إلى إحداث العالم العربي في العقد الأخير، إذا قارناه مع توقعات الناس ورأيهم في النظام السياسي والمدني الذي يتطلعون إليه، وهذا ما سوف نعرضه أدناه.

والغرض هنا هو التحليل إلى أي مدى يأخذ العالم العربي مكانًا في عملية نقل صور الحياة في العصور الوسطى إلى أنماط حديثة تميز الدولة الحديثة، في القرن الواحد والعشرين. تعتمد الدولة الحديثة على عدد من المبادئ الأساسية، حيث إن وجود عنصر واحد في الدولة لا ينفي العناصر الأخرى، والعكس بالعكس. وسيُنفَّذ تحليل في هذا الفصل على أساس الفحص عن وجود المبادئ الأساسية للدولة الحديثة في العالم العربي، والقصد من ذلك إظهار مستوى الانحراف في الدولة العربية في العصر الحديث عن المبادئ المؤسسة للدولة الحديثة، ومن ثم، رؤية الهوة التي تشكل مصدرًا للتوتر بين الدولة والمجتمع في العالم العربي، والتي تشكل أساسًا لعدم الراحة وحال الاحتجاج التي اجتاحت دولًا عربية منذ 2010، بمعنى أن الفرق بين ما هو موجود وما يتطلع اليه الناس هو



أساس التوتر الحاصل، ومصدر الاحتجاجات الشعبية في العالم العربي، ورغبة الجمهور في التحول نحو الدولة الحديثة التي تلائم المبادئ المذكورة أعلاه.

اختلال أسس الدولة الوطنية في الدولة العربية الحديثة

جوهريًا، في الدولة الوطنية الحديثة، التي تتسم بالاستقرار وبنظام ديمقراطي معقول، يجب أن تكون متوافرة آلية تسمح بالتغييرات في صفوف الحكومة، ممن يحملون السلطة المركزية في البلاد، بخلاف ما هو شائع في العالم القديم عندما كان الحاكم ينفصل عن وظيفته فقط مع وفاته، أو من خلال انقلاب أو ثورة عنيفة. إضافة إلى ذلك في الدولة الحديثة لا يمكن أن يكون تغيير الحكومة، المجال الداخلي للأسرة أو طبقة معينة، من السكان وحدهم. الطريقة الحديثة للتغيير تكون من خلال تنفيذ آلية انتخابات ديمقراطية متواترة ولمدة محددة، وتضمن أن أي مواطن يمكنه أن يؤثر في اختيار القيادة أو أن يختار منصب القيادة، ويصل إليه. سوف نبين غياب أسس الدولة الوطنية الديمقراطية في غالبية الأنظمة العربية من خلال التطرق إلى مسالة غياب الحق الأساسي في اختيار القيادات الوطنية في الدولة العربية الحديثة.

اليوم، كما قبل اندلاع أحداث الربيع العربي، في الدول العربية معظمها لا يوجد هناك تقليد لانتخاب الحاكم والحكومة و"البرلمان"، وعلى الرغم من أن بعض الدول قبلت الإجراء في ضوء ضغط غربي عليهم بهذا الاتجاه، إلا أن المضمون بقي تحت سيطرة الحاكم وجهاز القمع في الدولة. اليوم، الدول العربية معظمها تجري انتخابات، ولكن هناك فرق أساس بين النظم الملكية، حيث الملك هو السلطة العليا والانتخابات تختار من هم تحته في سلم السلطة، من دون المس بمنزلته؛ وبعض الحالات الجمهورية التي قد تصل إلى رئيس الدولة أو الحاكم. إضافة إلى ذلك، أدى غياب وجود تقليد ديمقراطي في الانتخابات إلى تجاوزات خطرة في الفساد وتزييف الانتخابات في البلدان جميعها تقريبًا، ولكن على الرغم من القيود المفروضة على فعالية الانتخابات، لا يمكن تجاهل حقيقة أن محض وجود انتخابات على الأقل في المرحلة الأولى يمهد إلى استعداد، ولو محدود للانتقال من السلطوية/ النظام الملكي إلى نظم هجينة/ مختلطة Hyprid.

بصورة عامة، يمكن تقسيم الدول العربية إلى خمس مجموعات على أساس فئتين رئيستين وفئتين فرعيتين؛ الفئتان الرئيستان هما الملكية والجمهورية:

الملكي: دولة ذات بنية ملكية تدمج بين الشخص الذي يحكم والعائلة الحاكمة. هنا يوجد نوعان: من يمنع انتخابات ومن يسمح بها، بشكل محدود. تشكل الأنظمة الملكية التي لا تجري انتخابات النموذج الأكثر تطرفًا لتركيز السلطة الكلي من قبل نخبة صغيرة على حساب انعدام القدرة التامة في الوصول إلى السلطة لغالبية السكان. الملكيات التي تجري انتخابات تمثل في الواقع نموذجًا للحكم «الهجين»، دورًا مهيمنًا محفوظًا لمجموعة معينة، مع إمكان وصول المواطنين الآخرين إلى بعض المناصب، والقدرة على دمجهم في الحكم.

الجمهوريات، نظريا، وبخلاف الملكيات، في هذه البلدان لا توجد أي قيود مسبقة تضمن الحكومة لشخص أو مجموعة معينة. يُعبَّر عن هذا في حقيقة أن الانتخابات في هذه الدول لا تتعلق فقط بالسلطة التشريعية، ولكن أيضًا بوضع الحاكم. لكن، وكما تبين لنا في الجدول، في هذه البلدان معظمها الانتخابات ليست سوى شكلية،

والدليل على ذلك هو زعيم الأغلبية المطلقة يفوز بالحكم مرارًا وتكرارًا، ما يؤكد عدم نزاهة الانتخابات. يظهر العمود الأيسر في الجدول البلدان العربية التي تجري انتخابات حقيقية مفتوحة بها. وفقًا للبيانات، هناك أربعة بلدان كهذه - لبنان واليمن على الرغم من التحفظات المرفقة، والعراق (بعد صدام حسين) والسلطة الفلسطينية التي ما تزال بلدًا في طور البناء، ولم تثبت بعد قدرتها على حفظ هذه الآلية الديمقراطية وصونها.

ملكية		جمهورية		
من دون انتخابات	مع انتخابات	من دون انتخابات	**انتخابات شكلية**[33]	انتخابات حرة نسبيا
العربية السعودية	الأردن	ليبيا القذافي (بعده الوضع غير مستقر)	تونس (99 بالمئة لبن علي)	العراق بعد صدام
قطر	المغرب			
الإمارات[34]	البحرين	سورية عائلة الأسد[35]	اليمن تحت عبد الله صالح حتى 2013	السلطة الفلسطينية حتى 2006
	الكويت			
			الجزائر (90 بالمئة للرئيس بوتفليقة)	لبنان[36]
			مصر تحت مبارك (88 بالمئة لصالح مبارك وللسيسي بعد الانقلاب على الرئيس المنتخب مرسي)	تونس بعد الثورة
				مصر في انتخابات 2013 التي أتت بمحمد مرسي للرئاسة

(33) تُجرى الانتخابات أيضًا للرئاسة، لكن نتائجها ساحقة لدرجة أنه من الواضح أن خصم الرئيس لا يحظى بفرصة عادلة.

(34) الإمارات العربية المتحدة: اتحاد يضم سبع إمارات يرأسها كل أمير. يعين الأمراء السبعة في كل مرة رئيسًا مشتركًا لمدة 5 سنوات. إذن هناك آلية لتغيير الحكومة، لكنها تقتصر على شريحة معينة، سواء بالنسبة للناخبين أم المنتخبين.

(35) الوضع في سورية أقل تطرفًا قليلًا مما هو عليه في ليبيا، لأنه يتم إجراء استفتاء رسميًا كل 5 سنوات للموافقة على ولاية أخرى للرئيس، إضافة إلى إجراء انتخابات نيابية، وإن كانت تحت إشراف شديد، وبتدخل حكومي.

(36) الانتخابات حرة وديمقراطية، لكن المناصب العليا (رئيس، رئيس ديوان، رئيس وزراء ورئيس مجلس النواب) مقسمة بحسب ما هو محدد في الدستور بين الطوائف الرئيسة.

باختصار، اليوم وقبل اندلاع أحداث الربيع العربي، غالبية الدول العربية تفتقر إلى آلية ديمقراطية حقيقية تسمح بتغيير الحكومة وفقًا لقرار الشعب. ومع ذلك، فمن المهم أن نميز بين مجموعة متطرفة (المملكة العربية السعودية وقطر والإمارات العربية المتحدة وليبيا وسورية) حيث الانتخابات غير مهمة إطلاقا، والجماعة المعتدلة (الأردن، المغرب، البحرين، الكويت، مصر، تونس، الجزائر) التي تتبع الموديل «الهجين» عندما لا يرشح الحاكم لاختيار حقيقي، ولكن تحته هناك نموذج لنظام سياسي يوجد فيه مجال لمزيد من التبديل، بما في ذلك انتقال المعارضة للسلطة.

باختصار، في عدد من الدول العربية، ما يزال من الممكن سماع صدى كلمات الملك الفرنسي لويس الرابع عشر: «أنا الدولة، والدولة أنا». ويعكس هذا حقيقة أن الدولة لا تعمل لأجل تحقيق مصالح مواطنيها، ولا أهداف موضوعية واستراتيجية للسياسة الخارجية والمحلية، من يقرر مصالح ومواقف الدولة هي مصالح الحاكم والفئة المتحكمة.

حدد مونتسكيو مبدأ فصل السلطات كعنصر مركزي في عمل الدولة الحديثة. يتيح وجود هذا المبدأ نظامًا فعالًا من الضوابط والتوازنات التي تحد من هيمنة الحاكم. عدم وجود منافسة حقيقية في الانتخابات وقدرة الناس على تغيير الحكومة هو مجرد جزء واحد من عدم وجود نظام للضوابط والتوازنات كان يجب أن تنتج إجراءات السيطرة على الرئيس التنفيذي وتطلعاته.

اليوم، مثل الوضع عند انطلاق الربيع العربي عام 2010، في الدول العربية معظمها، لا يوجد مثل هذا النظام، وحتى عندما يكون موجودًا، فهو في الأساس مسألة مظاهر. إن هيمنة شخص واحد على رأس النظام في البلدان معظمها تؤدي إلى حقيقة أن صورة وسياسة الدولة تتشكل بصورتها ونظرتها للعالم على هيئة الحاكم. لذلك، ورحيله عن السلطة قد يؤدي أيضًا إلى حدوث تغييرات جذرية على صورة من يأتي بعده. ويمكن ملاحظة أن هناك اختلافًا بين الحالات التي وصل فيها الحاكم إلى كرسيه بحكم استيلائه العنيف أو شخصيته الكاريزمية وقدراته في الحالة الأولى، أو من خلال الوراثة في الحالة الثانية. في الحالة الأولى قد تكون الصدمة أكثر أهمية للتغير الدراماتيكي في صورة الدولة، وفي الحالة الثانية يتم الحصول على التغيير بشكل أكثر سلاسة، مع أنه يجري بشكل مناف لأسس النظام الديمقراطي.

هذا الوضع ازداد سوءًا في السنوات الأخيرة في ظل تكثيف العمليات الديمقراطية في أنحاء العالم جميعها، بما في ذلك أوروبا الشرقية وأميركا الجنوبية، وحقيقة أن غالبية المواطنون العرب أكثر وعيًا بالنسبة إلى ضرورة وجود انتخابات حرة وديمقراطية، وحضور وعي قوي للخيارات الممنوحة للمواطنين في مناطق مختلفة من العالم تؤثر في شكل الحكومة، ومن سيتحكم بها، وخصوصًا في ضوء توسع وسائل الاتصال الجماهيرية ومنصات التواصل الاجتماعي... هذا كله يجري في ظل تعثر إجراء تغيير جدي في النظم الشمولية العربية، ويبدو أن وضعها يتفاقم، على الأقل في دول الخليج والجزائر والسودان ومصر وسورية.

نحو تحليل شامل

باختصار الموضوع لا يتعلق بالانتخابات فقط

أشرنا أعلاه إلى مركب واحد من انزياح الدولة العربية الحديثة عن أسس الدولة الوطنية الديمقراطية، لكن هذا لا يكفي لإثبات مدى عمق هذا الانزياح. أدناه سأقدم ملخصًا يتعلق بقضايا مركزية تؤكد انحراف الدولة العربية الحديثة عن أسس الدولة الوطنية الديمقراطية، من هذه البيانات تظهر صورة واضحة أن جميع الدول في العالم العربي اليوم، بعد عقد من الربيع العربي، لم تستكمل بعد الانتقال إلى إدارة الدولة وفقًا للمعايير المطلوبة للدولة الوطنية الحديثة، ما يؤكد برأينا وجود أوضاع أساسية تجعل المواطن في هذه الدول يشعر بهذا الانحراف، وتؤجج لديه رغبات الانعتاق من هذا الوضع باتجاه بناء الدولة العربية الحديثة التي لا تكون طبيعية إلا بتبني أسس الديمقراطية الحديثة.

	التدخل الرسمي في العملية الانتخابية	فساد	الاعتداء على حرية الصحافة	تقييد أنشطة أحزاب المعارضة	درجة الأخذ بالقوانين الدينية	الإكراه الديني	التمييز بين الجنسين	انتهاكات الحقوق المدنية
لبنان	منخفض	عال	معتدل	منخفض	منخفضة	منخفض	معتدل	معتدلة
الكويت	معتدل	عال	معتدل	منخفض	منخفضة	عال	عال	معتدلة
المغرب	معتدل	عال	معتدل	منخفض	منخفضة	عال	معتدل	معتدلة
العراق	منخفض	عال جدا	معتدل	منخفض	معتدلة	منخفض	عال	عالية
الجزائر	عال	عال	معتدل	عال		عال	معتدل	عالية
البحرين	معتدل	معتدل	عال	معتدل	عالية	معتدل	عال	عالية
مصر	عال	عال جدا	معتدل	معتدل	عالية	معتدل	معتدل	عالية
الأردن	معتدل	معتدل	معتدل	معتدل	معتدلة	منخفض	معتدل	عالية
الإمارات العربية المتحدة	عال جدا	معتدل	معتدل	عال جدا	عالية جدا	عال	عال	عالية
اليمن	منخفض	عال جدا	عال	منخفض	عالية جدا	عال	عال جدا	عالية
السلطة الفلسطينية	منخفض		عال	منخفض			عال	عالية جدا
تونس	عال	عال	عال	معتدل	معتدلة	عال	معتدل	عالية جدا
المملكة العربية السعودية	عال جدا	عال	عال	عال جدا	عالية جدا	عال	عال جدا	عالية جدا
سورية	عال جدا	عال جدا	عال	عال	عالية	معتدل	عال	عالية جدا
ليبيا	عال جدا	عال جدا	عال جدا	عال جدا	لا يوجد دستور	معتدل	عال	عالية جدا

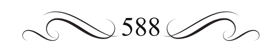
تلخيص

"الوضع الثوري"، هو توصيف للخلفية التي تؤدي بالناس للخروج الى الشوارع والبدء بالثورة، وهو بالأساس نتاج وعي الناس للفرق بين ما هو وضعهم في مجالات شتى، وما يظنون بأنهم يستحقونه. عند التمعن في أسباب ثورات الربيع العربي، كما هو الحال اليوم، يتبين أن هنالك توقًا شعبيًا لنظام ديمقراطي في العالم العربي، هذا التوق ازداد وضوحًا مع اتساع معرفة الناس بالنظم الديمقراطية، وأسسها، وممارساتها، كما تجلت لهم في أوروبا وأميركا والديمقراطيات الناشئة في شرق أوروبا، وشرقي آسيا، وحتى في بعض الدول الشرق-أوسطية والإسلامية، مثل أندونيسيا وتركيا. وقد تمكن الجمهور من هذه المعرفة على ضوء الاحتكاك مع العالم والانفتاح عليه، وخصوصًا في عصر انتشار المعلومات ووسائل التواصل الاجتماعي عبر الإنترنت.

الوعي الشعبي بأن الناس يستحقون نظامًا سياسيًا ديمقراطيًا يسعى سعيًا أفضل من الموجود لتجسيد حاجات المواطن؛ هو جوهر الوعي الشعبي لضرورة التغيير، أو ما أسميه «الوضع الثوري»، وهو بالتأكيد شرط لازم سابق للثورة ذاتها.

في العالم العربي، قد تكون الثورة في حال تراجع وانتكاسة نتيجة لقمع النُظم، تراجع الدعم الشعبي في ضوء إشكالات التدخل الخارجي وتفاقم التقسيمات الطائفية والفئوية في أقطار عربية عدة، لكن هذا لا يعني أبدًا انتهاء الحالة الثورية التي تؤكد الاستطلاعات في أقطار عربية عدة وجودها، بل اشتداد حدتها. فالمواطنون في الدول العربية، ما زالوا يؤيدون إقامة نظام سياسي ديمقراطي يعبر عن رغباتهم، ويرفضون النُظُم الاستبدادية التي ما زالت تسيطر في العالم العربي، هذه الرغبة وذاك التطلع صحيحان في كل الأقطار العربية التي نملك استطلاعات رأي عام منها، ما يؤكد بأن العرب كغيرهم من الأمم، ليسوا قابلين بالنظم الاستبدادية، حتى لو صورت نفسها كنظم وطنية وحامية للبلاد.

كما قبل عقد، اليوم يتطلع مواطنو الدول العربية إلى تغيرات جوهرية باتجاه بناء نظم وطنية ديمقراطية، وهذا يشكل الأساس في حالة الوعي لاستحقاق الناس لما هو أفضل مما هو موجود. أي إن الوضع الثوري جاهز لعملية التغيير، ولم يتم الانتقال إلى الثورة بعد إخماد ثورات الربيع العربي لأسباب عدة أهمها الخوف من النُظم التي بطشت بالمتظاهرين، وشردت شعوبها التي أرادت بناء نظام وطني ديمقراطي، أو أن حامل الثورة من قوى شبابية وقيادات، لم تقدر بعد الانقضاض على الثورات قبل عقد، من أن تلملم جراحها، وتعاود تنظيم الشارع للقيام بثورة شعبية جادة، هذا عدا الحالات التي قدمناها سابقًا، وأعني السودان والجزائر وسورية ولبنان، وهي حالات محدودة من حيث عمليات الاحتجاج، ولم ترق إلى ثورة شعبية شاملة، إلا أن وجودها خلال السنتين الأخيرتين يؤكد بأن المواطنين في الدول العربية ما زالوا يتحضرون لثورة شعبية، وخصوصًا في ظل تفاقم فساد النظم وبطشها في غالبية دول العالم العربي.



المصادروالمراجع

1. Fukuyama. Francis, Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalization of Democracy, (Farrar, Straus, & Giroux, 2014).

2. Gurr. Ted Robert, Why Men Rebel. Princeton, (NJ: Princeton University Press, 1970).

3. Huntington. Samuel, Political Order in Changing Societies, (New Haven: Yale University Press, 1968).

4. POMEPS, Arab Uprisings - New Opportunities for Political Science, The Project on Middle East Political Science (POMEPS), (Washington DC: The Institute for Middle East Studies at the George Washington University, 2012).

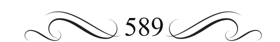
5. Sorokin. Pitirim, The Sociology of Revolution, (New York, 1967).

6. Telhami, Shibley, The World Through Arab Eyes: Arab Public Opinion and the Reshaping of the Middle East, (New York: Basic Books, 2013).

7. Tilly. Charles, From Mobilization to Revolution, (University of Michigan, 1977).

8. Tocqueville, Alexis de, The Old Regime and the French Revolution, (New York: Doubleday, 1955).

9. Tocqueville. A, The Ancien Regime and The French Revolution (translated by Stuart Gilbert), (London: 1966).





رابعًا: مراجعات الكتب



محمد بامية، ميادين حياة الإسلام: برغماتيات دين[1]

ساري حنفي[2]

لدينا جيل جديد من العلماء المتعلمين والقاطنين في الغرب، والمهتمين جدًا بالحضارة الإسلامية (Islamic) (ذات البعد الحصري الديني) أو الظاهرة الإسلامية الحضارية (Islamicate)، وطوروا علم الاجتماع التاريخي من خلال مقاربة متعاطفة ونقدية، مثل وائل حلاق، وأرماندو سالفاتوري ومحمد بامية. حتى لو كان هناك المزيد، فهي أحدث الإسهامات. هنا سوف أراجع كتاب الأخير Lifeworlds of Islam: The Pragmatics of a Religion.

كيف استخدم المسلمون الإيمان في الماضي والحاضر وسيلةً عملية لتعزيز الحياة المدنية والفلسفة العامة وشبكات عولمة؟ كان هذا هو السؤال الرئيس الذي طرحه هذا الكتاب، حيث تعامل مع الإسلام بوصفه خطابًا كان بمنزلة دليل لمجموعة واسعة من الأفكار والحركات الاجتماعية، خطابًا ليس له أي معنى جوهراني، أو تقرري للسلوك البشري بطريقة محددة، ولكن كان الإسلام مفيدًا على وجه التحديد لأنه يفتقر إلى مثل هذه الصفات[3].

من خلال ثلاثة فصول، استكشف بامية دور الإسلام في ثلاثة مجالات للممارسات: الحركات الاجتماعية، والفلسفة العامة، والتشبيك الكونية. هذه المجالات هي ميادين حياة (Lifeworlds) كمنهج للحياة اليومية، وبراغماتيات (pragmatics) تحافظ على حياتها عبر جغرافيا وأزمنة مختلفة إلى حد كبير. لماذا ميادين حياة؟ هذا مفهوم عزيز على فلاسفة الفنومونولوجيا مثل هابرماس، وهو تناظري لمفهوم بيير بورديو عن الهابتوس (habitus)، والمفهوم الاجتماعي للحياة اليومية (everyday life). بالنسبة إليه، إنه مفهوم يدعونا إلى التركيز على تجربة المسلمين بدلًا من الأنظمة التي هي تقنيات اقتصادية وسياسية للتوحيد القياسي التي تسعى إلى عرقلة المشيئة الفردية (agency). إن ميدان الحياة ليس ظاهرة فردية بحتة، ولكن يمكن الوصول إليه بشكل بين-ذاتي (intersubjectively) ويمكن التواصل معه ومن ثم، يشير ميدان الحياة إلى نطاق الأفعال والممارسات التي تستمر الأفكار القديمة من خلالها في توليد معنى مقبول طوعًا بدلًا من القواعد المفروضة من قبل مؤسسة أو دولة. بالنسبة إلى بامية، يمتلك الإيمان ما يكفي من القوة المقنعة بمفرده، والتي تصبح بوصلة براغماتية للمعنى في الحياة العادية للمعاملات.

يتناول الفصل الأول براغماتيات المشاركة التي تركز على الحركات الاجتماعية الإسلامية، والتي تُعرَّف بأنها

(1) Mohammed A. Bamyeh, Lifeworlds of Islam: The Pragmatics of a Religion (Oxford University Press, 2019)

محمد بامية، ميادين حياة الإسلام: برغماتيات دين، (مطبعة جامعة أكسفورد، 2019).

ساري حنفي: أستاذ علم الاجتماع، الجامعة الأمريكية في بيروت.

(2) محمد بامية، ميادين حياة الإسلام، ص4.

(3) المصدر السابق نفسه، ص23.



أولئك الذين حشدوا الإسلام لغةً للنشاطية الاجتماعية (social activism). يمر بامية عبر التاريخ، وبصورة رئيسة من القرن التاسع عشر في وقت الاستعمار، ويميز بين الحركات القومية العلمانية والحركات القومية الإسلامية. كانت الأولى تعارض الاستعمار، بينما تتعامل الثانية مع إشكال أعمق، معتبرة أن الاستعمار لم يكن أكثر من عَرَضْ (على طريقة مفهوم مالك بن نبي القابلية للاستعمار)، وسيعتمد ما سماه «غوران ثيربورن» «التحديث ارتدادي» (reactive modernization) (حالة تحدث فيها التحولات الاجتماعية السياسية داخل الدولة كرد فعل على تهديد خارجي من دولة أخرى، مثل حالات الصين واليابان).

يؤكد بامية عن حق حالةَ الإخوان المسلمين بوصفهم حركة اجتماعية مهمة للغاية، تجمع بين التنوير الروحي (أحيانًا مع الاتجاه الصوفي) والاهتمام بالاجتماعي. وأهميتها تتجلى ببقائها على قيد الحياة منذ 1928، ما يثبت أنها أكثر مرونة من أي حركة إسلامية أخرى في العالم. في البداية مع المؤسس حسن البنا، لم يكونوا مهتمين حقًا بالعمل السياسي، بل بالعمل الاجتماعي والتربوي الذي يعتبر التدرج نموذجًا. لقد تركت هذه الحركة مساحة لأعضائها للاختيار بين الخيارات المختلفة باستخدام موقف «الحكمة الدنيوية» (discerning worldliness) أو ما يسميه بامية الأخلاق أو الإيتيقا التشاركية (participatory ethics). ويتمثل التأثير الأساسي في خلق مساحات أو فرص للمشاركة الاجتماعية اليومية في الحياة المحلية أو الوطنية أو العالمية، وبطرق يشعر بها شخصيًا. هنا يقيم بامية على حق بعض المقارنات مع النخبة العلمانية التي غالبًا ما تهتم بالمشاركة الديمقراطية العرضية (أي المرتبطة بحدث ما)، يقوم الإسلاميون بالمشاركة اليومية مهتمين بعدد من الأشكال العملية اعتمادًا على الحاجة المحلية والقدرة - من بناء مدارس الحي إلى تقديم المساعدة في السكن والزواج إلى عمل وقف خيري (المساعدة المتبادلة)، والمشاركة في النشاط السياسي الصريح، وفي بعض الحالات النشاط النضالي[4]. ومع ذلك، لا يوجد استثناء: لقد غذى الإسلام بوصفه خطابًا هذه الحركات الاجتماعية بالمحافظة الاجتماعية العادية والتدين السياسي المعبأ الذي يشبه ما رأيناه في بقاع أخرى من العالم (على سبيل المثال، الديمقراطية الاجتماعية المسيحية في أوروبا- على الأقل تاريخيًا). لذا تشكل تحليلاته للحركات الاجتماعية الإسلامية أهمية كبرى لمنع تحليلات «مؤامرة الناشطية» (conspiracy of activism) التي غالبًا ما نسمعها مثل "السكان المحليون مخدوعون في دعم حركة لم تشارك بقوة في النشاطات السياسية وساعدتهم بسبب دوافع خفية". بامية واضح للغاية: «ببساطة لا يوجد دليل يدعم نظرية التآمر-الأبوية للناشطية الإسلامية على وجه العموم».

يوضح لنا الفصل الثاني تطور الفلسفة السياسية الإسلامية الحديثة الناشئة التي تسعى إلى التواصل بجدية مع مفاهيم حديثة مثل حقوق الإنسان والديمقراطية والتعددية (راشد الغنوشي في تونس وطارق رمضان في أوروبا)، والتي تختلف تمامًا عن تنظيرات الإخوان المسلمين في السابق بشعارهم الشعبوي «الإسلام هو الحل». وأشار إلى أن الإسلام يستخدم في خطاب الحركات الإسلامية بطريقة موازية للطابع السائد في البيئة الاجتماعية المحلية الحاضنة. كان الإخوان المسلمون ليبراليين في نظرتهم خلال أوقات مؤسسهم، لأنهم عاشوا في زمن ليبرالي، ثم تعسكروا في ظل الحكم العسكري. وبالنفس نفسه كتب خليل العناني[5] إنهم لم يكونوا، ولم يعتادوا، على فصل المجال السياسي عن الدعوي عندما حرمتهم الدول الاستبدادية من المشاركة في المجال العام (وخاصة السياسي). بالنسبة إلى بامية كان الربيع العربي مناسبة لعدد من تجارب الحركات الاجتماعية الجديدة

(4) المصدر السابق نفسه، ص41.

(5) خليل العناني، داخل الإخوان المسلمين: الدين والهوية والسياسة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018).



التي تأخذ مسألة الديمقراطية على محمل الجد. مرة أخرى، يصر بحق على أن الإسلام يصبح ديمقراطيًا، ليس لأنه كذلك بمفاهيمه الجوهرانية، ولكن لأنه يكشف، في نهاية المطاف، للمؤمنين أنه لا يشكل أيديولوجيا كونية لمجتمعهم. لقد فهم حزب النهضة السياسي في تونس الواقع التعددي، والسعي إلى تحالف مع الجماعات العلمانية من أجل الحكم. وهذه النتيجة متناغمة مع بحثنا في المناقشة العمومية حول المساواة بين الجنسين في الميراث في عام 2018، حيث استطاع الفاعلون الاجتماعيون والإعلاميون المشاركون في هذا الاختبار ببراعة مستخدمين الحجج المستنبطة من النصوص والعلوم الاجتماعية، وباستعمال التفكير العملي غير الاستبدادي.[6]

يدور الفصل الثاني «الإسلام كفلسفة عمومية» (public philosophy) حول مفهومين يتعارضان ويتكملان: الأداتية (instrumentalism) والتأويلية (hermeneutics). يميل المفهوم الأول إلى أن يكون أقرب إلى سلطة الدولة، ومن المحتمل أن يتطور في اتجاه الديمقراطية الاجتماعية الإسلامية المحافظة. بينما يتفق المفهوم الثاني بصورة عامة مع «الليبرالية»، ولكن ليس بالضرورة كأيديولوجية سياسية. يُستدل على البرنامج الليبرالي من نظرية التأويليين في المعرفة بدلًا من إعلانهم الالتزام المنهجي والصريح بأيديولوجية سياسية. ويسترسل بامية في جنيولوجيا الفكرية للإسلام الأداتي والإسلام التأويلي. الأول بدأه جمال الدين الأفغاني، ليتبعه مؤسسو جماعة الإخوان المسلمين، وانتشر إلى أكثر من 70 دولة، في حين إن الآخر يمكن رؤيته الأفضل عند مفكرين وتجديديين مثل سعيد النورسي وفتح الله غولن في تركيا، ومحمد شريعتي وعبد الكريم سروش في إيران، ومحمد محمود طه في السودان، ومحمد شحرور في سوريا. من اللطيف أن أذكر أن شحرور، وهو دكتور مهندس، قد علمني في كلية الهندسة المدنية في جامعة دمشق قبل أن أقرأه لاحقًا بوصفه واحدًا من المثقفين التأويليين. يتمتع هؤلاء العلماء بمتابعة واسعة في جميع أنحاء العالم الإسلامي، ولكن النورسي فقط (وإلى حد ما غولن) الذي شكل حركة صوفية انتشرت أيضًا في أكثر من 30 دولة.

هناك عدد من الاختلافات في مواصفات المقاربة الأداتية مقابل المقاربة التأويلية. تعد المقاربة الأولى أكثر اهتمامًا بحل المشكلات والبحث عن اليقين من المقاربة الأخرى التي تريد تعزيز المعرفة دون اليقين باستخدام التأويل. هنا الاختلاف في مصدر التعاليم الدينية مهم جدًا. بالنسبة إلى بامية، يعتبره الأول خارجيًا (أنا أطبق قانون الله) مقابل جدلية (أنا أفسر نية الله).

يقدم تحليل بامية المبدع حججًا قوية ومقنعة وثرية كيف قام العقل الديني الأداتي بمحاكاة العقل العلماني وتقليده في بعض الجوانب المهمة، كدرجة التسامح. بالنسبة إليه، إذا كان ينبغي للعلمنة أن تؤدي إلى مزيد من التسامح مع التنوع، فإنها في الواقع تؤدي أيضًا إلى «عدم التسامح مع الدين نفسه، وذلك لأن كل فرد مطالب بأن يلتزم ببعض القيم الأساسية (الليبرالية)، بغض النظر عن المعتقد الديني.»[7] بامية واضح هنا أن وجهة نظره ليست حول قابلة الدفاع فلسفيًا عن هذه القيم أم لا بدلًا من ذلك، يجب أن تحدد الأيديولوجيات الاجتماعية جميعها ما لا ينتمي إلى فضائها (وهو مبدأ معروف لدى منظري النسبية الثقافية). فالتسامح هو في الواقع موضوع سوسيولوجي، وليس مجرد موضوع فلسفي، أي لا يمكن التفكير فيه بشكل مستقل عن كيفية تجربتنا لممارسة هذه القيمَ.

(6) ساري حنفي وعزام طعمة، "ما وراء الديانية والعلمانية نقاش الميراث والمساواة بين الجنسين في تونس وتشكل التفكير غير الاستبدادي»، عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية، ع:20، (2020)، ص 71-94.

(7) بامية، ص92.

إن بامية محق في أنه لا يوجد شيء استثنائي بشكل خاص حول دور الدين المسيّس هنا: فالمنظور الديني بمنزلة ملاذ للمفاهيم المختلفة للأنساق الشخصية أو الاجتماعية. وقد تؤدي هذه المفاهيم إلى عمل سياسي، أو لا تؤدي إليه، بحسب السياق. في الواقع، يشكل كل من الوعي الديني والتوجه الحداثي ومشاعر الانتماء القومي ثالوثًا مترابطًا بشكل وثيق، والذي سيلعب دورا مهمًا في ظهور العالم الحديث. لا عجب أن تحويل السلطات التركية لمتحف آيا صوفيا (الذي كان كنيسة من قبل) إلى مسجد قد صفق له تقريبًا جميع الأحزاب السياسية، الإسلامية والوطنية واليسارية، هناك.

وأهم ما هو جديد في هذا الكتاب، في الواقع، في وصفه التحليلي العميق للإسلام التأويلي. بالنسبة إلى بامية، «تمت إعادة تنظيمه كإطار للروحانية الكسموبوليتية، وبشكل أقل بكثير باعتباره تدين هوياتي. التنمية الاجتماعية هي عنصر في جدلية التقدم الأبدي والتغيير في الحركات من الإنسانية الناقصة والمحدودة نحو الله اللانهائي والكامل".[8] يعمم التأويليون فكرة «التراث» بما يتجاوز معايير الهوية: إن تراثنا كمسلمين ليس ملكا للمسلمين والأخلاق الإسلامية موجودة عالميا، بما يتجاوز المجتمعات التي تم تحديدها ذاتها على أنها مسلمة.

على النقيض من الإخوان المسلمين الذين شددوا على فكرة الإسلام باعتباره «أسلوب حياة كليّ» وإحساسًا قويًا بالسلطة الخارجية بما في ذلك السلطة على جسد الإنسان، فإن التأويلية الإسلامية تقدم مفهوم «الفكرة الكلية» التي تُرشد نفسها من قبل براغماتيات الحياة. إنها الفكرة التي تكشف عن بعض أبعاد نية الله ونطاق العقل البشري، وقدرته. لا تصبح القضية إذن كيفية تطبيق الإسلام، بل كيف نعرفه. إذا كان الإسلام الأداتي يسعى إلى تنظيم المجتمع، فإن الإسلام التأويلي ينظم المعرفة. بهذه الروح التعددية، يرى بامية أن الدين الحديث يُعبَّر عنه بالضرورة في شكل فلسفة عمومية. من هنا يصبح الدين الحديث حيًا اجتماعيًا بقدر إنتاجه لبراديغمات متعارضة بدلًا من الأجوبة الموحدة.

يبدأ الفصل الثالث بالقول إن الحركات الإسلامية والفلسفة العمومية المرتبطة بها تشكلان أبعادًا مرئية للتجربة الإسلامية المعاصرة التي تعمل بصلة مع تجربة تاريخية غنية، وعلى نطاق عالمي. هنا بامية محق في تسليط الضوء على أن مفهوم «العالم الإسلامي» نادرًا ما يستخدم بوصفه مفهومًا تحليليًا في العلوم الاجتماعية والإنسانية. وهو هنا لا يهتم بكيفية تذكُّر التراث الإسلامي، بل بالأحرى ببعض البنى الاجتماعية الرئيسة للتجربة التاريخية.

كيف يمكن فهم ذلك؟ يقدم بامية حجته بأن العالم الإسلامي لم يكن مقبولًا من قبل سكانه إلا بقدر التزامه بثلاثة مبادئ أساسية: السيطرة الجزئية (في السياسة)، وحرية الحركة (في الاجتماعي)، والتغاير الموحد أو هيتروكلوسيا (heteroglossia) (في الثقافة).

في ما يتعلق بالسيطرة الجزئية، بخلاف الدول الأوروبية التي ظهرت بشكل خاص خلال القرن التاسع عشر على أنها تجسيدات تنظيمية كلية للمجتمع، فإن الدولة الإسلامية، وفقًا لبامية، كان ينظر إليها تاريخيًا من قبل سكانها وحكامها على حد سواء، باعتبارها واحدة فقط من بين مصادر عدة للسلطة الشرعية في المجتمع. كانت سيطرتها محدودة إقليميًا بالمدن الكبرى. وقد شُورِكت هذه السلطة مع السلطات المحلية وعبر المحلية الأخرى المتغيرة، بما في ذلك علماء الدين والشبكات القبلية والتجار والجمعيات الحرفية والطرق الصوفية وشبكات

(8) بامية، ص97.



واسعة من العائلات الممتدة. يوافق أرماندو سالفاتوري[9] مع بامية، ويضيف أنه لم يكن انتقال المعرفة الإسلامية هرميًا في الفتوحات على الشكل الذي قامت به طبقة علماء المسلمين في المركز، وإنّما كان خلال طبقات اجتماعية متنوعة أهمها طبقة التجار والمتصوفين.

تشبه القواعد الإسلامية سلام ويستفاليا في عام 1648 التي أُكِّدَت كمقترح أولي بأن كل دولة ستتبع دينها المميز الخاص بها، ولكن الاختلاف الوحيد الآن هو أنه يُحدَّد من قبل حاكمها السيادي في الجزء الأكبر من المعمورة الإسلامية. في حين يبين بامية بأن السكان لم يتبعوا بالضرورة ديانة الحاكم المسلم. عملت السلطة الدينية إلى حد كبير في المجتمع المدني وطبقة العلماء، وكانت من العناصر الأساسية في الحياة المدنية. والمثال المشهور هنا هو أنه بعد قرنين من حكم الأسرة الإسماعيلية الشيعية الفاطمية (969 - 1171) في مصر لم تتسبب في هيمنة ديموغرافية لعقيدتهم.

لقد لعبت مؤسسة الأوقاف الدينية دورًا لا يمكن إنكاره في المحافظة على الجماعات العلمية المهنية المستقلة من الحكومات. أصبح الوقف مصدر التمويل لمجموعة متنوعة من النشاطات والفضاءات الاجتماعية والتعليمية والخيرية. وأسهمت الأوقاف في خلق فهمٍ إسلاميٍ مرنٍ وشموليٍ للمدنية، من خلال تجليات متنوعة في الخدمات والمؤسسات، من مثل المدارس والنوافير والمستشفيات والمدافن، إضافة إلى تشكيلات متنوعة من المساحات الحَضَريّة، من مثل الأسواق والمساجد الكبيرة والساحات العامة. يذكرنا بامية أنه باستثناء تيمور كوران (Timur Kuran) الذي يرى في مؤسسات الوقف عوائقَ للتحديث وحث الدولة على مصادرة مواردها، يرى الخبراء جميعهم قيمة الوقف في التنمية الاقتصادية، وكذلك لتعزيز الاستقلال الاجتماعي للمؤسسة الدينية عن الدولة.[10] إذا فهمنا العلمانية بوصفها عملية لها معنى فقط في سياقها، كما فعل عزمي بشارة [11]، فإن بامية محق في أن التاريخ الإسلامي قد فصل بين الدين والدولة بحكم الواقع، وليس بمعنى «أعْطُوا مَا لِقَيْصَرَ لِقَيْصَرَ وَمَا لله لله»، ولكن «تجاهل قيصر حتى يأتي إليه التنوير. في هذه الأثناء قم بعملك بعيدا عنه». أرى أن فهم بامية عملية العلمنة في التاريخ الإسلامي مختلف عن فهم وائل حلاق[12]، ومعه حق في ذلك. في هذا السياق، يرى بامية أن الشريعة تتعايش مع التشريعات السياسية، ويتعايش الاجتماعي مع مصدر آخر لتنظيم الحياة المدنية المستقلة، وبالتحديد التقاليد والأعراف المحلية. وقد أعطى مثالًا على ذلك هو دعوة قاسم أمين عام 1905 لتحرير المرأة، وعندما اتهم بالهرطقة، اعترف بأنه قد ارتكب «البدعة»، ولكن فقط ضد التقاليد، وليس ضد الدين.

انتقد بامية بحق أولئك الذين يطلبون من الدولة «تطبيق» الشريعة، لأن هذا سيغير الغرض الرئيس للشريعة من كونه فن لتأديب الذات إلى طلب لتأديب الآخرين من قبل الدولة. نرى هنا براعة بامية كعالم اجتماع بتفسير الاستطلاعات المختلفة في ما يتعلق بفهم الناس لما هي «الشريعة». بالنسبة إليه، غالبًا ما تعكس الدعوة للشريعة «عدم الرغبة في فرض أي قانون محدد على المجتمع ولكن إرادة عامة لإضافة محتوى أخلاقي للحكم نفسه... وهذا واضح في استطلاع مركز بيو للأبحاث الذي أجري عام 2013 في 39 دولة إسلامية. 70% من المسلمين

(9) أرماندو سالفاتوري، سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة المدنية (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).

(10) بامية، ص147.

(11) عزمي بشارة، الدين والعلمانية: في سياق تاريخي، ج: 1، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

(12) وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014).



يفضلون جعل الشريعة في التشريعات، على الرغم من أن أسئلة أخرى أظهرت أنهم ملتزمون بالتدين فقط كدليل عام للأخلاق، ولكن ليس لديهم معرفة تفصيلية بالشريعة نفسها.»[13] وهذا يتماشى أيضًا مع استنتاج توصلت إليه سابقًا حول فهم الشريعة كأخلاق.[14]

بالنسبة إلى العملية الثقافية، يعتمد بامية على فكرة الفيلسوف الروسي ميخائيل باختين؛ التغاير الموحد (هيتروكلوسيا): أي "الوحدة المتخيلة" عبر المجتمعات الإسلامية ضمن "مجموعة متنوعة من الأصوات". حيث يتصور وعي جماعة المسلمين خطابهم المتعدد داخليًا على أنه خطاب واحد -كوني. وهنا الخطاب كالنص في تشبيه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا النص "بسجادة محاكة لا يمكن حلّها وفك معانيها ما لم نفكّك شبكة الخيوط المعقدة ونصل للخيط الأوّلي المستعمل فيها. وحده الحائك مَن له القدرة على نسج هذه الخيوط مع بعضها البعض ليصنع لنا سجادة متكاملة. كلما نسج الخيوط بطريقة مختلفة كلما حصل على شكلٍ جديد. هو ليس مستخدم للخيط فحسب ولكن صانعًا مبدعًا له. وكذا الحال مع النص. كلما ركّب الكاتب كلماته بطريقة مختلفة كلما حصلنا على معنى مختلف".[15] إن النقد التأويلي، بحسب بامية، يميز بالفعل بين الدين والتدين. إن الدين له قَطْعِيّة (definiteness) ومعنى، ولكن هذا الجوهر المحدد يهرب من قدرتنا كبشر على إدراكه لأنه يتوافق مع طبيعة الله التي لا حدود لها والخالدة. بصفتنا بشرًا محدودين في الزمان والمكان، فالأفضل لنا مقاربة الدين بالقدرات المعرفية والمطالب الاجتماعية التي تظهر في عصرنا المحدد في التاريخ. لا يجب الخلط بين التدين -الميل إلى الدين- وممارسة «الدين الحقيقي» الذي يتجاوز الحدود البشرية. من منظور تأويلي، تقع أي معرفة دينية في ظرف معين، حتى لو كان التدين كونيًا. تُظهر حالة التأويل أن نقد أي جانب من الدين من منظور ديني يضيف فقط إلى الخزان الهيتروكلوسي لهذا الدين. وبخلاف محاكم التفتيش (inquisition) والهيمنة كعملية، ينمو الخزان الهيتروكلوسي من دون سلطة، ويظل على قيد الحياة طالما تضمن النظام ثلاثة شروط: الأول، حمل فلسفة مساواة قوية، والثاني، مشيئة (agency) قوية للأخلاق، أي الأخلاق بوصفها نشاطًا تأمليًا، وليست قواعد رسمية، وأخيرًا، ضمانات الأخلاقيات ليست مؤسسات رسمية، ولا الشخص، بل كيانًا «بين ذاتي» (intersubjectivity): إنها القوة الخارجية التي تنضم إلى الذات من خلال عملية الحوار (dialogical process).

وأخيرًا، لا يتعلق كتاب بامية بالإسلام فحسب، بل يتعلق بعلم الاجتماع أيضًا. كثير من صفحاته نقد مُقْنِع لعلم الاجتماع التاريخي الذي أسسه ماكس فيبر وعلماء اجتماع آخرون. لقد أراد إعادة النظر في مناقشات العولمة المعاصرة، ليس كيف تؤثر العولمة في الإسلام، ولكن كيف يخبرنا التاريخ الإسلامي الكوني شيئًا عن البنى الأساسية لعمليات العولمة. إذا اتفقنا مع بامية على أن النظام العالمي ليس شبكات جديدة ولديها مجموعة متنوعة من النماذج (بما في ذلك الإمبريالية)، فإننا نتفق معه كذلك أن ضرورة أنسنة النظام العالمي يمكن أن تحاكي في شكل ما المبادئ الأساسية نفسها المعروضة في التجربة التاريخية من المعمورة الإسلامية، على الرغم من أن النظام العالمي الحديث لن يكون إسلاميًا أو دينيًا. في هذه الحالة، «يجب أن يكون هناك استقلاليات حتى تبدو حميمة؛ والعمل بفضاء مفتوح لأن هذه هي الطريقة التي يكون بها النظام أكثر منهجية؛ وتشارك في الأخلاق

---

(13) بامية، ص157.

(14) ساري حنفي، "الدولة العربية في عصر ما بعد-العلمانية»، من كتاب: طارق متري وساري حنفي، الدولة العربية القوية والضعيفة: المآلات بعد الانتفاضات العربية، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2019)، ص61–94.

(15) انظر: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=474104&r=0.



على نطاق فضفاض وطوعي»[16]. ويجادل بامية بأن هذه العلاقات المنظمة بشكل جيد، والمواتية للتجارة العالمية، وإمكانية التنبؤ قد استُبدلت بها أنظمة عصبية يمكن أن تعتمد فقط على العنف والقوة كآليات أساسية لضمان للتنبؤ. هذه رسالة رائعة لعالم ما بعد جائحة كوفيد 19. ومع ذلك، يستخدم بامية أحيانًا دار الإسلام (مصطلح قانون إسلامي كلاسيكي يشير إلى المناطق التي يسود فيها القانون الإسلامي) للإشارة إلى الحضارة الإسلامية. بالنسبة إلي أنا أكثر حذرًا عند استخدام هذا المصطلح لأن له عدد من التبعات في الطريقة التي ينظم بها الفقه الإسلامي الكلاسيكي هذا المجال، وقد يمكن استخدامه لتقويض الأفكار التي دافع عنها هذا الكتاب (مثل السيطرة الجزئية والمرونة).

يسمح منظور بامية لبراغماتيات الدين رؤية أفضل لكيفية استخدام الإسلام في المقام الأول كخطاب بدلًا من نظام اجتماعي. وقد ميز بين استخدامين اجتماعيين للدين: الدين كخطاب مدعم بتوافق اجتماعي يجب أن يكون نقطة مرجعية في الأمور المهمة جميعها، والدين كمجموعة من الأفكار المحددة التي يمكن رفضها أو تغييرها علانية. إضافة إلى هذا التعقيد في الطريقة التي ينظر بها الدين خطابيًا، يشير بامية إلى الدين كخطاب احتياطي (reserve discourse): مصدر قد يدخل حيز الاستخدام عند الحاجة، ولكنه يكمن في أوقات أخرى عندما يبدو أن الخطابات الأخرى فعالة بما فيه الكفاية لخوض معركة يظهر حولها إجماع اجتماعي (مثل التحرر الوطني، التنمية، التحديث). من هذا المنظور، من الممكن فهم الامتداد الطويل لتاريخ الإسلام لحقيقة أنه كخطاب يمكن أن يعيش مع أنواع أخرى من الولاءات التي لم تكن دينية بطبيعتها.

وأخيرًا، أعلن بامية عن مسعى الكتاب باعتباره مسارًا بين مزلقين: إغراء إضفاء الجوهرانية على الإسلام (essentializing Islam)، أي تقديمه كنظام إيمان يبدو معناه مستقلًا عن النشاط البشري، وإغراء الضياع في الاعتذاريات الإسلامية (مثل "الإسلام متوافق مع حقوق الإنسان") وأود أن أقول إن الكتاب نجح بمهارة من خلال لغته المشغولة والواضحة. كان ذلك ممكنًا لتتويجه لعقود من البحث والعمل الميداني، والاطلاع على الأدبيات المكتوبة ليس فقط في الغرب، ولكن الإنتاج التاريخي والحالي في العالم العربي، وهو أمر غالبًا ما يفتقده كثير من الباحثين الذين يعيشون في الغرب. ذلك كله مكَّن بامية من إنتاج هذا الكتاب الذي يتحدى الروايات السائدة عن الإسلاميين. ويصحح فهمنا للعولمة والحداثة، ويدعونا إلى إضفاء الإنسانية عليهما من دون توجيه انتقادات شديدة لهما كما فعل وائل حلاق. وهكذا يعد هذا الكتاب اختراقًا كبيرًا في علم اجتماع الدين.

المصادروالمراجع

1. العناني. خليل، داخل الإخوان المسلمين: الدين والهوية والسياسة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018.)

2. بامية. محمد، ميادين حياة الإسلام: برغماتيات دين، (مطبعة جامعة أكسفورد، 2019).

3. بشارة. عزمي، الدين والعلمانية: في سياق تاريخي، (بيروت: المركز العربي للأبحاث

(16) بامية، ص201.



ودراسة السياسات, 2013).

4. حلاق. وائل، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014).

5. حنفي. ساري، وطارق متري، الدولة العربية القوية والضعيفة: المآلات بعد الانتفاضات العربية، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2019).

6. سالفاتوري. أرماندو، سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة المدنية، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).



كتاب «الأسد أو نحرق البلد»

المأساة السورية وليمة صحافية

راتب شعبو

يختار الصحافي الأميركي سام داغر (Sam Dagher) عبارة (الأسد أو نحرق البلد) (Assad or we burn the country) عنوانًا لكتابه عن مجريات الثورة السورية التي اندلعت في مطلع 2011، ويشرح العنوان الشديد الوضوح، بعنوان فرعي يقول: (كيف قادت شهوة السلطة لدى عائلة إلى تدمير سورية)، How one family's lust for power destroyed Syria.

سام داغر صحفي أميركي غطى أحداث الشرق الأوسط لمدة 15 عامًا لصالح وول ستريت جورنال ونيويورك تايمز. وقد غطت تقاريره حرب الاحتلال الأميركي للعراق كما غطت الموجة الأولى من ثورات الربيع العربي. وهو أحد المرشحين لنيل جائزة بولتزر عن كتابه الذي نتناوله هنا، والذي صدرت طبعته الأولى في أيار/مايو 2019.

بدأ داغر عمله الصحافي من دمشق في تشرين الأول/أكتوبر 2012، وكان الصحافي الغربي الوحيد ذا الإقامة الدائمة في دمشق. قبل سبعة أشهر من مباشرته عمله الصحافي في دمشق، أي في شباط/فبراير 2012، كان صحفيان أميركيان، هما ماري كولفين (Marie Calvin) وأنتوني شديد (Anthony Shadid)، قد قضيا في أثناء قيامهما بمهماتهما الصحافية داخل سورية، ولكن في المناطق الخارجة عن سيطرة نظام الأسد. بعد حوالي سنة من بداية عمله في سورية، اعتقل داغر لفترة وجيزة في أحد أقبية المخابرات. كان حظه طيبًا أنه خرج سليمًا، فقد كان يمكن أن يخفوه في الأقبية أو أن يقوموا بقتله ونسب الفعل لإرهابيين آخرين، كما قال له أحد أصدقائه السوريين. صار داغر بعد ذلك عرضة للتهديد والوعيد، إلى أن طُرد من سورية في أواخر العام 2014، ووضعت «المخابرات» (يعرف داغر المخابرات بأنها «بوليس سري»، ثم يستخدم الكلمة العربية في كامل النص الإنكليزي لغياب كلمة إنكليزية تعطي المعنى والمحتوى النفسي المناسب) اسمه في القائمة السوداء. بعد ذلك فكر داغر بإنجاز كتابه هذا.

العبارة المستخدمة عنوانًا للكتاب تكشف، بأربع كلمات، العمق المظلم لنظام الأسد في سورية «الأسد أو نحرق البلد». تخطت هذه العبارة في غضون السنوات التسع الماضية، كونها صيحة «تشبيح» تهدف إلى التهديد والإرهاب، إلى كونها حقيقة عاشها ويعيشها السوريون حتى باتت العبارة تحرض في نفوسهم الشعور بمزيج من الإهانة العميقة والقهر وحتى الخجل.

كيف أمكن أن يحصل ما حصل؟ كيف يكون لكل هذا العنف الفاحش والعاري أن يجد له مكانًا في عصر الفيسبوك والتويتر واليوتيوب والفضائيات؟ كيف لضمير العالم أن يمرر مثل هذه المأساة المستمرة؟ ما هي الوصفة السحرية التي تجعل العالم يرى في مجرم يقتل محكوميه على مدى تسع سنوات، شريكًا ممكنًا وحاجة

ضرورية؟ هل يكون العالم عاجزًا إلى الحد الذي يجعل المبعوث الأممي لحل الصراع الدائر في سورية ستيفان دي ميستورا (Staffan de Mistura) يقول: «لن يكون هناك سلام إن أردتم العدالة والمحاسبة، عليكم أن تختاروا بين السلام والمحاسبة»؟

الحكم العائلي «يعانق السحبا»

يحاول داغر الإجابة عن السؤال الذي يثبته عنوانًا فرعيًا للكتاب: «كيف قادت شهوة السلطة لدى عائلة إلى تدمير سورية»؟ من خلال ثلاثة محاور الأول هو البحث في نشوء الحكم العائلي في سورية وتكريس العلاقة المتبادلة بين السلطة العائلية وطائفة الرئيس. والثاني هو البحث في التركيبة الشخصية والنفسية للوريث بشار الذي انتقل بسبب موت أخيه باسل في مطلع 1994، من هامش العائلة إلى المركز، ما جعل عقدة الهامشية وإثبات الذات، فاعلة في تحديد خياراته كرئيس في لحظة تهديد حكمه. والثالث هو المجال السياسي العالمي المختل إلى حد أنه يقبل المرض (الاستبداد العصبوي) للخلاص من الأعراض (التطرف والإرهاب وانعدام الاستقرار).

يستعيد الكتاب تاريخ تشكل حكم الأسد والعلاقة الوطيدة التي ربطت بين حافظ الأسد ومصطفى طلاس على أنها أحد أسس قيام وصمود نظام الأسد. مصطفى من عائلة ريفية متواضعة ينتسب إلى الكلية الحربية بوصفها معبرًا ممكنًا إلى تحسين المكانة الاجتماعية وربما إلى السلطة والمجد، والحال مشابه بالنسبة لحافظ الأسد. في 1953، يكون الرجلان في عداد أول صف يُقبل في كلية القوى الجوية التي أسستها الدولة السورية الفتية شمال مدينة حلب. كان الحديث السياسي محظورًا داخل الكلية (ذلك قبل أن يصبح الجيش الوطني ذراعًا عسكرية للحزب الحاكم)، مع ذلك اكتشف الرجلان تقاربهما السياسي «البعثي» ونشأت بينهما علاقة قامت أولًا على التقارب السياسي، ولكنها استمرت في ما بعد على أساس المصلحة المتبادلة التي تؤمنها السلطة. شخصيتان مختلفتان ولكنهما متكاملتان. استقرت العلاقة على ولاء وثقة مطلقة من جانب طلاس للأسد، مع إدراك الأول للمضمون الحقيقي للسلطة التي يمثلها الثاني. لم يكن طلاس مخدوعًا بأن الأسد يعمل على رفع البعث وتحقيق غاياته، بل كان يدرك جيدًا أن الأسد يؤسس لحكم عائلة، وأن السلطة هي الغاية الأولى والأخيرة وكان ولاؤه يقوم على هذا الإدراك، ومن هنا منبع قوة العلاقة وفاعليتها وديمومتها.

يستعرض الكتاب العلاقة السياسية والسلطوية والشخصية بين الرجلين: عناية طلاس بعائلة الأسد حين سجن هذا في القاهرة في عقب حركة الانفصال في سورية 1961، وتكفل طلاس بنقل عائلة الأسد مع عائلته إلى سورية عبر البحر. محاولة الانقلاب الفاشلة في 1962 ثم سجن الأسد وطلاس، بقاء الثاني في السجن وخروج الأول بعد أيام قليلة، ثم سُرِّح الأسد من الجيش، وحُوِّل إلى وظيفة مدنية في اللاذقية، ثم ولادة الابن الثاني لمصطفى طلاس (مناف)، وهو ما يزال في السجن، بعد وقت قصير من ولادة الابن الذكر البكر لحافظ (باسل). سيصبح مناف قائدًا للحرس الجمهوري، ولكنه سيفشل في تكرار علاقة طلاس/الأسد مع الأسد الوريث، في ما سيقضي باسل في حادث سير بعد أن كان جاهزًا لخلافة أبيه.

الولاء والثقة المطلقة التي أولاها مصطفى لحافظ جعلته يقدم، بتوجيه من الأخير، على محاكمة وقتل منافسين سياسيين مثل سليم حاطوم وبدر جمعة حال عودتهما إلى سورية عقب هزيمة 1967، وجعلته يعمل يدًا بيد مع الأسد على عزل صلاح جديد عن طريق إبعاد الضباط الموالين له في الجيش. والأهم أن مصطفى كان



جاهزًا للتوقيع على آلاف أحكام الإعدام الميدانية بحق من اعتبروا عناصر لحركة الأخوان المسلمين في سورية. المرة الوحيدة التي تعكر فيها قليلًا جو الود بين الرجلين كان في ما يخص موافقة حافظ على الميزانية العسكرية الهائلة التي طالب رفعت بتخصيصها لسرايا الدفاع، وذلك على خلاف رأي مصطفى الذي ذهب إلى موسكو لوقت قصير كنوع من التعبير عن الاحتجاج، ولكن في 1984 كان مصطفى جاهزًا للوقوف بحزم مع حافظ في وجه أخيه رفعت.

بعد موت الأسد الأب، كان طلاس يمثل الحضور القوي لحافظ في غيابه، حين قاد عملية التوريث. «كان على مصطفى الذي بلغ الثامنة والستين قبل شهر، أن ينفذ وصية حافظ: انقل السلطة التي عملنا لها طوال حياتنا إلى بشار. وكان حافظ قد أجل تقاعد مصطفى بمرسوم استثنائي واحتفظ به وزيرا للدفاع كي يرعى نقل السلطة لبشار.. فقد استدعى مصطفى كبار الضباط إلى مكتبه واقترح عليهم ترفيع بشار إلى مرتبة القائد العام للجيش: موافقتكم تعني أنكم ستحافظون جميعا على امتيازاتكم غير منقوصة. أرجو ممن يعترض أن يغادر الآن من هذا الباب. قال مصطفى مشيرا إلى باب خلفي كان قد وضع عليه جنودًا مزودين بأمر إطلاق النار وقتل كل من يخرج من الباب. لم يخرج أحد».

وكان طلاس الأب قد نصح بشار: «إذا شئت أن تستمر في الحكم عليك أن تزرع الخوف في نفوس الآخرين»، هذه النصيحة التي لا شك أن بشار سمعها مرارًا من أبيه، وأضاف عليها: «وعليك أن تقتل فيهم أي أمل في التغيير».

أثر التكوين الشخصي لبشار

ما كان يمكن لمناف طلاس أن يكون لبشار كما كان مصطفى لحافظ. العلاقة مختلفة في نشأتها وفي طرفيها. مناف في الأصل صديق لباسل الأسد وليس لبشار الذي يصغره بعامين، والذي كان لظروف نشأته وطبيعته الشخصية دور مهم في طريقة معالجة الحدث الأول في درعا ثم في معالجة تداعيات ذلك الحدث.

يكرس الكاتب جزءًا من عمله للبحث في شخصية بشار الذي كان مُهمَلًا من الأب ومقموعًا من اخته البكر وأخيه الأكبر اللذان كانا في موقع التقدير الأعلى في العائلة. لذلك كان لدى بشار مشاكل شخصية عديدة مثل الانعزال والخجل وتقلب المزاج والعجز عن بناء الصداقات، «يكون صديقك في بداية السنة ثم يقطع علاقته بك في نهاية الفصل ويتظاهر أنه لا يعرفك»، يقول أحد زملائه في الصف، ويضيف: «لم يكن يميل إلى مساعدة أحد، أو تقاسم شيء مع أحد، حتى ولو قطعة من الشوكولا».

الشعور القديم بالهامشية يدفع بشار، وقد أصبح رئيسًا، إلى إثبات الذات على نحو مبالغ فيه. بالنسبة له فإن قوة حضور أبيه وأخيه البكر كانت وحشًا يتوجب عليه أن يقتله كي يثبت نفسه. «أريد أن ينسى العالم باسل وأبي – أنا أستطيع أن أحقق ذلك»، أسرّ مرة لمناف طلاس. وينقل فنان سوري كان على علاقة ببشار أن هذا الأخير كان ينفر من الذين يقولون له حين يلتقونه «رحم الله أباك»، فهو يرى في ذلك استمرارًا للتهميش ولكسوف صورة الابن أمام صورة الأب. قد يكون في هذا تفسير للازدواجية التي يعرضها بشار بين الطيبة الظاهرة وإضمار الاحتقار للناس، كما بين الواجهة الحضارية والعمق الهمجي. كان يمكن لهذه الازدواجية أن لا تظهر لو لم يصل هذا الرجل إلى الموقع الأول في سلطة مبنية على العنف والتمييز.

يرصد الكاتب تغيرات في شخصية بشار بعد عودته إلى سورية إثر وفاة باسل ثم بدء إعداده لخلافة أبيه وبدء احتكاكه مع العسكر والمخابرات. من التغيرات وصوله إلى قناعة تتعارض مع الصورة الحضارية التي جرى الترويج لها في شخصيته، قناعة عبر عنها في وقت مبكر (1995) لأصدقائه الذين باتوا أكثر تلهفًا لمعرفة ما يدور في رأس «ولي العهد» من أفكار: «لا توجد طريقة أخرى لحكم مجتمعنا سوى بإبقاء الحذاء على رؤوس الناس».

سيكون مناف طلاس المحور الأساسي في الكتاب، بوصفه جزءًا من القصر الذي انقسم إزاء الثورة بين أشداء وليّنين، بين بطشيين وتفاوضيين راحوا يتنافسون على كسب الأسد الذي كان ينوس بين الطرفين، كما كان يخال مناف قبل أن يكتشف أن الوريث في الأساس هو صاحب خيار الحسم الأمني العسكري، ولكنه كان يجيد التمويه والتواجد في الأرض الفاصلة بين المعسكرين أو حتى الظهور أقرب إلى التصالحيين. قبل هذا الاكتشاف كان مناف يرى أن بشار خاضع لتأثير المتشددين ضمن الدائرة الضيقة (أمثال ماهر الأسد وحافظ مخلوف) الذين أفسدوا أول مسعى تفاوضي قام به، بطلب من بشار، موفق القداح (رجل أعمال من أبناء درعا، وله مشاريع مشتركة مع رامي مخلوف ولكن له احترام وتقدير لدى الأهالي)، بين المعتصمين في الجامع العمري في درعا وبين النظام في 22 آذار 2011. فقد وافق المعتصمون، بعد ساعات من التفاوض، على مغادرة الجامع بشرط الإفراج الفوري عن كل المعتقلين منذ 18 آذار ومعرفة مصير المفقودين. وما أن اتجه قداح ومرافقوه لنقل الاتفاق إلى خلية الأزمة في الجانب الآخر من المدينة، حتى عم الظلام المدينة فجأة وقطعت خدمة الإنترنت عنها، وعلا صوت الرصاص، ثم خرج نداء من الجامع عبر مكبرات الصوت: «يا أهالي درعا أنجدونا، إننا نتعرض للقتل». جرح في تلك الليلة الكثير من المعتصمين وقتل ثمانية منهم على الأقل، بينهم طبيب جاء للنجدة في سيارة إسعاف.

أفسد المتشددون وساطة أخرى مع أهالي دوما قام بها مناف طلاس، أيضًا بطلب من بشار. فقد استقبل بشار، بعد وساطة مناف، وفدًا من أهالي دوما، وقدم لهم التعازي، وأخبرهم أن كل من قتل سيعتبر شهيدًا، وسيعوض على عائلاتهم، كما سيعالج الجرحى على نفقة الحكومة، وسيجري تحقيقًا في ما جرى ويعاقب المرتكبين. وقال إنه سيلتقيهم في غضون أسبوع، ولكن بدلًا من مقابلة بشار بعد أسبوع، وجد هؤلاء أنفسهم تحت التعذيب في أقبية المخابرات.

الازدواجية نفسها مارسها بشار مع أنصاره قبل الثورة، فقد عين مثلًا محمود سلامة، وهو شخصية لها بعض الاستقلالية، رئيسًا لتحرير جريدة الثورة، وقال له اكتب ما تشاء وبلا حدود. وحين فتح سلامة الجريدة لكتاب ديموقراطيين معارضين أو غير موالين، أُجبرته المخابرات على الاستقالة، ولم ينفع الرجل تكرار القول «أقسم بالله، إن الرئيس قال لي أن أنشر ما أريد». بعد ذلك بمدة قصيرة توفي سلامة بأزمة قلبية.

نجد الازدواجية كذلك مع الزوار الخارجيين. كان أمير قطر مثلًا قد أرسل ابنه تميم بعد مدة وجيزة من اندلاع الثورة السورية، واعتماد الحل الأمني تجاهها. رجا الضيف من بشار أن لا يمضي أكثر في خيار العنف، واعدًا بمزيد من الدعم المالي. كان رد بشار إن الأمور ليست بهذا السوء الذي يتصوره، وبعد ذلك (نيسان، أيار) شن حملة عسكرية على المناطق الثائرة. ثم جاء الاقتراح القطري التركي بموافقة أميركية: اكبح المخابرات وقوى الأمن وجهز لانتخابات تعددية وسوف ندعمك في هذه الانتخابات، أصغى بشار باهتمام، وبدا راغبًا في الأخذ بالنصيحة، ولكن أفعاله لم تكن تصالحية بأي شكل. «لا نريد أن نقابل أناس لهم توقعات ومطالب عالية وغير معقولة. لا نريد أن نلزم أنفسنا بوعود لا نستطيع تنفيذها»، قال بشار لمناف. يقول بشار إذن إننا لا نريد أن

نتخلى عن السيطرة التامة. هذا هو الأساس الذي جعل المسار الكارثي يشمل سورية، الأساس الذي يلخصه عنوان الكتاب «الأسد أو نحرق البلد».

قد يظن بعضهم أن بشار مغلوب على أمره أمام تشدد المتشددين الأقوياء في نظامه، كما اعتقد مناف وتجرأ، بفعل قناعته هذه، أن يعرض على بشار استعداده لتنفيذ انقلاب واعتقال ماهر الأسد وحافظ مخلوف، على أن يكون بشار معه، فكان رد هذا الأخير: «مشكلتك أنك لين أكثر مما يجب». الواقع كان خيار المواجهة العنيفة متخذًا قبل أن تصل موجة الثورات العربية إلى سورية، كما كشف منشقون عن النظام شاركوا مع أعلى مستويات اتخاذ القرار، في مناقشة الرد على التحرك الشعبي المتوقع حدوثه في سورية. وكان قرار النظام بعدم التراجع أمام المتظاهرين متخذًا، استنادًا إلى أن تراجع النظام سيقود إلى المزيد من المطالب وتعزيز قوة الحراك ما سيؤدي إلى «سقوط النظام». لذلك دخل النظام المعركة على أنها معركة حياة أو موت.

على سبيل المثال، هل كان عزل عاطف نجيب (ابن خالة بشار ورئيس فرع الأمن السياسي المسؤول عن اعتقال وتعذيب أطفال درعا الذين كتبوا على الجدران «إجاك الدور يا دكتور»)، ومحاكمته والإفراج عن الأطفال والتعويض لهم ومواساة عائلاتهم، سوف يضع حدًا لاحتقان الناس ورغبتهم في الخلاص من النظام؟ على الرغم من افتراضية السؤال، وعلى الرغم من أن كثيرين يعبرون عن قناعة بأن الأمر كان سينتهي عند ذلك الحد، نرجح أن البديل الوحيد عن المسار الكارثي الذي تحقق في سورية، هو أن يقبل النظام طوعًا الدخول في مسار تغيير حقيقي ينتهي بتفككه، على الطريقة التي شهدها النظام السوفياتي في عهد ميخائيل غورباتشيف (1985-1992). مع ذلك يبقى لدى بشار ودائرته اللصيقة ومسؤوليه الأمنيين والعسكريين قلق وخوف من الشارع لم يكن لدى القيادة السوفياتية التي اتخذت مسار البيريسترويكا.

الديموقراطيات تحب الأقوياء وتحابيهم بدلًا من محاسبتهم

في التعامل مع ثورة 2011، لم يقرأ نظام الأسد الابن في كتاب حماة فقط، بل في كتاب العلاقة مع الغرب أيضًا. في 1984 أصبح فرانسوا ميتيران (Francois Mitterrand) (صديق صهر طلاس أكرم عجة) أول رئيس فرنسي يزور سورية منذ استقلالها. ومن دمشق أنكر ميتيران أن يكون لسورية صلة باغتيال السفير الفرنسي في لبنان 1981، أو بتفجير القاعدة الفرنسية في بيروت بعد عامين حيث قتل 58 جنديا فرنسيًا، أو بالعديد من عمليات الاغتيال التي طالت معارضين سوريين في فرنسا وأوروبا. "لا شيء يثبت مسؤولية سورية، وطالما أن الرئيس الأسد يؤكد أن لا علاقة لسورية في ذلك، لا أرى ما يدعو للشك في كلامه". كان لدى الحكومة الفرنسية أدلة عن تورط النظام السوري في هذه العمليات، ولكن ميتيران تغاضى عن كل شيء، وذهب إلى دمشق بأمل تخفيف التوتر وتحقيق تعاون مع الأسد لكبح موجة العنف التي كانت تطال فرنسا ودولًا أوروبية أخرى على يد جماعات راديكالية في الشرق الأوسط. العبرة إذن هي أن استهداف الدول الأوروبية يجعلها تحابيك كي تأمن جانبك.

نجحت هذه السياسة حتى مع أميركا في عقب احتلالها العراق، ثم انخراط نظام الأسد في دعم الجهاديين في العراق، فقد وجد الأميركيون من دراسة الوضع في العراق في نهاية 2006 أنهم في مأزق، وأن الأفضل لهم التعاون مع سورية وإيران، وهذا أبعد سيف مقتل الحريري عن رقبة بشار. الشيء نفسه حصل عقب دعم التحول

الإسلامي في الثورة السورية والعمليات الجهادية التي استهدفت فرنسا التي كانت رأس حربة العداء لنظام الأسد.

في العلن ظل الموقف الأميركي والأوروبي مضادًا للأسد، ولكنه في الحقيقة لم يكن كذلك، وهذا ما دفع وزير الخارجية الروسي سيرجي لافروف لوصف الغرب الذي يطالب بعزل بشار بأنه منافق. بدت اللوحة منذ 2014 كما لو أن هناك تقسيم عمل بين الولايات المتحدة التي تفرغت لمحاربة «داعش»، والنظام الذي تفرغ لمحاربة المناطق الثائرة.

الأداة الإسلامية ذاتها التي تبقى صالحة للاستخدام على طول الخط، والتي لها مفعول السحر فتجعل اليمين واليسار الأوروبي يكررون مع البرلمانية الفرنسية فاليري بوير (Valerie Boyer) التي زارت سورية في 2016، والتي أصبحت لاحقًا متحدثة باسم الجمهوري فرانسوا فيون (Francois Fillon)، المرشح الرئاسي (2017): هل تفضلون التحدث مع داعش أم مع بشار؟

وقع الكتاب في النفس السورية

قد لا يضيف الكتاب كثيرًا إلى من تابع الصراع في سورية منذ بدايته، وإن كان يغني القارئ بتفاصيل وأضواء على زوايا «من داخل القصر»، ليست في متناول عموم المتابعين عادة. يستفيد الكاتب من لقاءات مع شخصيات قريبة من رأس الهرم. ورغم أنه لا يستسلم تمامًا لروايات محدثيه «القصريين» إلا أن رواية هؤلاء تشكل النسيج الأساسي للكتاب ولا يعدّلها سوى شيء من التحفظ الطفيف من قبل الكاتب. منظور هؤلاء الرواة، إضافة إلى النزعة الصحفية الأمريكية التي تبالغ في دور الفرد ودور النازع الشخصي في تفسير الحدث، فيبدو المحامي السوري مازن درويش ثائرًا لأن أباه كان معتقلًا في زمن الأسد الأب، ويبدو الفنان السوري خالد الخاني كذلك لأن أباه قتل على يد نظام الأسد الأب في حماة 1982، كل هذا يساهم بنسبة كبيرة في تحديد الصورة العامة للعمل.

لا يخفي الكاتب موقفه، فهو ينحاز، دون استدراك، إلى قضية الشعب السوري الساعي للتحرر من سيطرة عائلة حاكمة، فخخت المجتمع من خلال تغذية عصبيات لا تتوافق مع الوطنية السورية. ويبدو جهد الكاتب واضحًا في السعي إلى معرفة وفهم تطور الحدث منذ بداياته وإلى تلمس حساسيات المجتمع السوري والاستثمار السياسي فيها لجهة تأجيجها وتوظيفها. مع ذلك تشعر خلال قراءة الكتاب أن الكاتب يحيل المأساة السورية إلى رواية للقراءة يحضر فيها الحوار «الروائي» والوصف المستفيض، ولا سيما للأماكن الراقية، والذي سوف يبدو للقارئ متنافرًا مع الحدث، أو قد يبدو تقليلًا من التركيز على الحدث. لا تستطيع أن تهرب من الشعور بأن متطلبات القارئ الغربي تحكم العمل أكثر من أي شيء آخر، بحيث يؤلمك أن تتحول مآسينا إلى «روايات» صحفية خارجية عن واقع فظيع ولكنه يبقى واقع «آخر»، روايات مصنوعة لتسلية قراء أميركيين تدغدغ لديهم الإحساس بالعلو فوق هذا النمط «المتخلف» من المآسي التي تبدو كأنها مجرد ولائم للصحافة ومناسبات للجوائز.

ثقافة الالتباس: نحو تاريخ آخر للإسلام[1]

مأمون كيوان[2]

تُعد عملية تظهير الصورة الحقيقية للإسلام ولتاريخه وتاريخ المسلمين عملية معقدة وشائكة، نظرًا لتعرض صورة الإسلام لعمليات كولاج عدة، وتعرض تاريخ المسلمين لعمليات مونتاج وفلترة أنتجت صورة سلبية نمطية ومشوهة لتاريخ زائف أو متخيل مشفوع بتراث إسلامي، خالطته عنوة مغالطات وأخطاء مصدرها الرئيس السلطات التي تعاقبت على سدة الخلافة، فضلًا على دور بعض المستشرقين من ذوي الميول الاستعمارية الذين سوقوا الصورة النمطية المشوهة للإسلام.

وفي سياق مخالف للسائد يأتي كتاب «ثقافة الالتباس: نحو تاريخ آخر للإسلام» لتوماس يورغن باور، وهو باحث ألماني يُعنى بعلوم اللغة العربية والعلوم الإسلامية، وقد ولد في 27 من سبتمبر عام 1961 بمدينة نورنبرغ، وأنهى الثانوية العامة عام 1980، ثم درس العلوم الإسلامية وفقه اللغات السامية واللسانيات. وكانت أطروحته في الدكتوراه عن الشعر العربي القديم (1989). عمل بعد ذلك أستاذًا مساعدًا بجامعة هايدلبرغ لسنة واحدة، ثم رجع مرة أخرى إلى جامعة إرلانغن نورنبرغ (1991-2000)، حيث تأهل إلى درجة الأستاذية ببحثه عن "الحب وشعر الحب في العالم العربي في القرن التاسع والعاشر". وفي العام 2000 أصبح مديرًا لمعهد اللغة العربية والعلوم الإسلامية، وكان مديرًا لمركز الدراسات الدينية بجامعة مونستر (2002-2005). وفي العام الأكاديمي 2007/2006 أصبح باور عضوًا في معهد برلين للدراسات المتقدمة في مشروع «ثقافة الالتباس». وقُبل عام 2012 في أكاديمية نوردهاين-فيستفالن للعلوم والفنون. وحصل في العام نفسه على جائزة غوتفريد فيلهيلم لايبنتز.

نشر توماس باور أكثر من 40 عملًا في المجلات العلمية. وكان من أعماله في مجال الدراسات التاريخية واللغوية: الشعر العربي القديم 1989؛ الحب وشعر الحب في العالم العربي في القرن التاسع والعاشر1998؛ الحياة اليومية والثقافة المادية في اللغة العربية وأدبها 2005.

المحتوى والمضمون

يتكون الكتاب موضوع المراجعة من: استهلال ومقدمة وتسعة فصول. حيث أوضح باور في الاستهلال، بصورة تقريرية صادمة، أن «شيوخ البترول» أساؤوا إلى الصورة الجيدة للإسلام لدى الغرب التي كانت صورة من صور سحر الأساطير الشرقية، والتي صاغها غوته وبيتر كورنيليوس في أوبرا «البربري البغدادي». وكانت

(1) توماس باور، ثقافة الالتباس: نحو تاريخ آخر للإسلام، (بيروت/ بغداد: منشورات درا الجميل، 2017).

Tomas Bauer, Die Kultur der Ambiguitat: Eine andere Geschichte des Islams,)Verlag der Weltreligionen, (2011

(2) مأمون كيوان: كاتب وباحث سوري.

كتب من دعاهم بـ «خبراء الإسلام» الحاليين حول «جوهر الإسلام» كتبًا للاستهلاك الدعائي ومواكبة للعصر بخلاف كتابه الذي رعت ودعمت تأليفه مؤسستان أكاديميتان هما: مؤسسة الزمالة العلمية في برلين، ومؤسسة «مجمع الامتياز» بجامعة مونستر.

ولعل أحد أسباب هذا الكتاب هو إظهار أن إدراك التعدد والتصرف معه يجب أن يكون أحد مجالات البحث الأساسية في علم الحضارات. ويعد هذا الكتاب بصفة خاصة تاريخيًا لقطوف من حضارة الإسلام. ويهتم من ناحية بالعالم الإسلامي الكلاسيكي الكاتب بالعربية من مصر حتى إيران من 900م تقريبًا حتى 1500م، ومن ناحية أخرى بالحداثة في القرنين الأخيرين كليهما. في هذا الإطار يوضح الكتاب كيف أن مجالات الحق والدين، واللغة والأدب، والتصورات حول السياسة والجنس، والسلوكيات تجاه الغرباء في العصر الكلاسيكي، كان يسودها القبول الرصين للتنوع وتعدد المعنى، علاوة على السعادة الغامرة بها. هذا التسامح الكبير مع التعدد تلاشى مرة أخرى تاركًا الساحة لعدم تسامح مع التعدد الذي أصبح في يومنا هذا مهولًا.

وتبين مقدمة الكتاب أنه كتاب يتحدث عن التعدد الحضاري بالدرجة الأولى. وإذا كان الكلام عن التعدد، فإن أول ما يتبادر إلى الذهن هو التعدد اللغوي، أي الكلام عن التعبيرات اللغوية التي يمكن أن تحتوي على معنيين أو أكثر. إن الحدث اللغوي ليس سوى أحد أشكال الحدث الحضاري، وليس هو الحدث الوحيد الذي يختص به التعدد أو يرثيه.

ويؤكد باور أنه «لن يُروى في الكتاب تاريخ آخر للإسلام بمعنى الكلمة، بل ينبغي أن نترك تاريخًا آخر للإسلام يُروى، والذي سوف يطرح أسئلة عما هو موجود في الحضارة الإسلامية، والتي يميل المرء ابتداءً إلى عدها أسئلة بدهية، ويبدو لي أن علم التاريخ الذي لا يقوم بذلك يعد من دون ذلك علمًا غير مثير».

ويبحث باور في تاريخ العصر العباسي الذهبي أي عصر هارون الرشيد 170-193 هجرية = 786- 806 ميلادية حتى عصر المتوكل 232-274 هجرية = 847-861 ميلادية الذي تميز بالمنزلة المهمة لعلم الكلام العقلاني. وفي عصر (البويهيين) بني بويه 334- 447 هجرية/ 945-1055 ميلادية الذي اعتبر بمنزلة عصر «النهضة الإسلامية» من قبل آدم ميتس وجويل ل كريمر. بينما حذر باور من المبالغة في هذا الأمر.

ووضع باور في بؤرة اهتمام دراسته إسلام ما بعد التشكل بجانب إسلام زمن الحداثة. ووضع ثلاثة أقسام للمدة المنسوبة للسلاجقة والأيوبيين والمماليك والعثمانيين، لتسهيل دراسة ظواهر حضارية أكثر منها سياسية.

ومن تلك الظواهر: «التشييع» و«النهضة السنية» التي لم يعتبرها باور نهضة حقيقية لأن «السنية لا تحيي القديم بل تكتشف نفسها من جديد». ومن الظواهر الحضارية أيضًا: نشأة كتب أصول الفقه، ومنها كتاب «المحصول في علم الأصول» لفخر الدين الرازي.

وشدد باور على أن جوهر المادة الكلاسيكية لكتابه هي مرحلة انتقال الحكم من أسرة الأيوبيين إلى حكم السلاطين المماليك 648-922 هجرية 1250-1517، من خلال أدوار الشخصيات الآتية: الشاعر والمثقف ابن نباتة، وابن الجزري المتخصص في قراءات القرآن، وعالم الحديث ابن حجر العسقلاني، والعالم الموسوعي السيوطي. و على أن التعدد يُعرض من خلال ضرب المثل بإسلام العلماء السني «الأصولي» يتعدد إذا ما شمل الاتجاهات الفكرية والتصورات الحياتية للناس كافة في العالم الإسلامي في ما قبل الحداثة.



وفي فصل «التعدد الحضاري» عرف الكاتب التعدد الحضاري بقوله: « تنشأ ظاهرة التعدد الحضاري إذا كان لمفهوم أو طريقة فعل أو أي شيء ما عبر فترة طويلة من الزمن معنيان متناقضان، أو على الأقل متنافسان مختلفان عن بعضهما بوضوح في نفس الوقت إذا اتخذت مجموعة اجتماعية بعض المعايير وعمليات فهم المغزى في مجالات الحياة المختلفة مواقف متناقضة ومختلفة عن بعضها البعض بشدة، أو إذا تم داخل الجماعة الواحدة قبول تفسيرات مختلفة لظاهرة واحدة حيث لا يمكن لأي منها الإقرار بامتلاك الحقيقة المطلقة». وسجل ملاحظات مهمة حول مفهوم «التعدد الحضاري» وماهية التعدد في الفلسفة، وفي علم اللغة وعلم الأدب. وعلاقة التسامح مع التعدد في علم النفس وعلمي التاريخ والاجتماع.

وعرض أشكال التعدد الحضاري في الإسلام وظواهره، ومنها:

1. قبول تعددية الخطاب، "الإسلام في شكله الكلاسيكي يتكون من سلسلة منتظمة من تداخل الخطابات الشافعي الاشعري الغزالي تؤدي الحلول التوافقية إلى نسيان الدين الأصلي، بل هي تبني مركز توجيه يتشكل حوله مجددا نطاق من المواقف لا تُحرم على بعضها الحق في الوجود بل تتحلق حول بعضها وتتعايش مع بعضها البعض كذلك".
2. قبول تفسيرات مختلفة للقرآن وتبني نظرية الاحتمال ووضع تصنيف لأحاديث الرسول من حيث قوتها وضعفها وكون بعضها موضوع.
3. النصوص والأفعال والأماكن متعددة المعنى.
4. انعكاس التعدد، والتدريب على التعدد.

وحمل الفصل اللاحق العنوان الآتي "هل يقول الله كلامًا ذا بدائل؟ « عالج فيه أزمات التعدد وترويض التعدد، مستعرضًا تاريخ النص القرآني بحسب ابن الجزري الدمشقي 1350-1429 في كتابه «النشر في القراءات العشر»، و ابن قتيبة (توفي 889/276) الذي كان أول من جمع قراءات القرآن في كتاب، وأخذ بالحسبان إلى جانب سبع خمسًا وعشرين قراءة أخرى. وما ألفه آخرون من كتب عن عشرين قراءة أو أكثر. ومنهم أبو القاسم الهذالي المتوفى عام 1072/465 الذي جمع في رحلاته في العالم الإسلامي عن 365 من الشيوخ خمسين قراءة في 1459 رواية. وبعده بـ 150 عامًا استطاع أبو القاسم عيسى بن عبد العزيز الإسكندري (توفي 1231/629) أن يجمع قراءات متعددة من سبعة آلاف رواية.

وحمل الفصل اللاحق العنوان الآتي «هل يتحدث الله حديثًا له أكثر من معنى؟» استنادًا إلى أن القرآن معين لا ينضب. وبحث في «عقدنة الإسلام» من خلال كتاب «البرهان في علوم القرآن» للعالم القاهري الزركشي 1344-1392 م الذي جمع علوم القرآن المتقاربة، وكتاب السيوطي «الاتقان في علوم القرآن». وبحث في فصل آخر -نعمة الاختلاف ونظرية الاحتمال في الرواية ونظرية الاحتمال في الفقه الإسلامي.

وتمثل محور الفصل المفصلي في الكتاب في البحث في «أسلمة الإسلام» حيث أشار باور إلى أنه على مدار القرن التاسع عشر حدثت «أسلمة الإسلام» بصورة متدرجة باستمرار، أولًا في أوروبا ثم في الشرق الأدنى نفسه، متسببًا في نتائج عجيبة. كلمة الإسلام تستخدم في ذلك بوصفها تسمية لدين ذي محتوى ثابت من المعايير الدينية، وكذلك تسمية لحضارة ليست متساوية مع ذلك، فمن ناحية كانت «حضارة الإسلام» حضارة كثير من أتباع الديانات الأخرى، فقد كان جزء كبير من الشعب القاطن بتركيا الحالية بنهاية الحرب العالمية الأولى



غير مسلم. ومن ناحية أخرى هناك مجالات بعيدة عن الدين، بلا شك، توصف بوصفها «إسلامية». واعتبر أن صورة مجتمع إسلامي يتغلغل فيه الدين بلا منازع هي صورة مشوهة تناسب الخطاب الاستعماري جيدًا، ويمكن استغلالها لأهداف سياسية حاليًا بطرق مختلفة، ومن باب السخرية يؤكد الغرب بصورة الإسلام تلك أيديولوجية الإسلاموية التي تبدو من هذا المنظور باعتبارها التجسيد الخالص لجوهر الإسلام.

وعرض في فصل « الجد اللغوي والتلاعب اللفظي» كلمات ذات معنى مضاد، وطبيعة العلاقة بين الظرف والورع، و التعدد باعتباره اتهامًا. ممهدًا لفصل تعدد معنى المتعة، وذكر أنه «إذا استعرضنا الكتابات العربية للألفية ما بين 850-1850 م فسيلف النظر بأنه أولًا من ناحية كان هناك عددًا كثيرًا من الخطابات وكمية كبيرة من النصوص المتحدثة عن الإثارة الجنسية والجنس لدرجة أن هذه الخطابات يختفي منها الانفعال والقهر التي ميزت الخطابات الغربية عبر مئات السنين». وعرض للجنس بالمفهوم الغربي، وتعدد معانيه، ولتعددية خطاب الشرق الأدنى. وبحث في الفصلين الأخيرين: النظرية الرزينة للعالم، واختلاف منظور القيم، وعلاقة السياسة مع الدين ومن دونه. وسلط الضوء على عصر الشكوكية الإسلامي.

تطور مرضي

رأى باور أن المراقبين الغربيين للشرق، وكذلك جزء كبير من مثقفي العالم الإسلامي، يصعب عليهم تصور وجود مجتمع لا يشتعل فيه صراع متواصل حول الحقيقة. ولكن هذا بالضبط ما كانت عليه أجزاء واسعة من العالم الإسلامي في حقبة ما بعد التشكل. وتبدو النظرة الغربية لهذا باعتباره أمرًا غير طبيعي، بل ينظر إليه باعتباره حالة مرضية، أي باعتباره جمدًا أو باعتباره تدهورًا، ما يعني اعتباره تطورًا مرضيًا للمجتمع. في هذا السياق سرعان ما يتم إعداد كباش فداء، وطبقًا لذلك ينظر التشدد الإسلامي بأنه «التشدد» الإسلامي قد خنق كل روح حرة وعلماء الدين قد قمعوا الناس «بعقائدهم الفقهية» المعادية للعقل، وحاربوا العقلانية، ووجهوا الضربة القاضية للفلسفة. لكن أولئك الرجعيين قد ظهروا فجأة على خلفية العداء الأوروبي لتعميم الدين على الحياة. إن هؤلاء لا يعلمون شيئا عن واقع العالم الإسلامي الكلاسيكي. فلم يكن هناك كهنوتًا منظمًا (ولا حتى لدى الشيعة)، ولا كان هنالك قمع للفلسفة والعلوم الطبيعية، ولا كان هناك كذلك قضايا تكفير للعقلانيين.

لا حروب دينية في الشرق

يُقر باور أنه « كان يسود في جزء كبير من العالم الإسلامي في مرحلة ما بعد التشكل هدوء نسبي في الواقع -مقارنة بأوروبا في تطورها الحركي، وذلك تعبير استعاري. فلم يكن هنالك حروب دينية بعد الحروب الأهلية التي حدثت في البداية في العالم الإسلامي مقارنة بأوروبا. كان هناك صراعات عدة على السلطة، بيد أنه لم يكن خلفها دوافع دينية، وإن أعلنت أحيانًا مشروعية دينية (والتي كانت تحدث في أندر الحالات)».

وشدد على أن «عدم وجود» الحروب الدينية، وعدم إعدام الزنادقة نتيجة قمع كهوني أو موقف ديني مماثل للحكام بل كان نتيجة لمحو موفق إلى حد بعيد للادعاء بامتلاك الحقيقة الواحدة، والذي أصبح ممكنًا عن طريق التدرب المكثف على التعدد. باختصار: لقد كان الطريق الغربي هو ما يتجنب التعدد. كان لا بد أن ينتج عن ذلك

ادعاءات متنافسة بامتلاك الحقيقة الوحيدة الواضحة. لم يبق سوى المحاولة لترويض الادعاءات المتنافسة بامتلاك الحقيقة (من خلال العملية الديمقراطية مثلًا التي أنجزت كذلك نوعًا من تغطية الحقيقة)، بوصف تلك المحاولة هي المخرج الوحيد من النتيجة الحتمية للعنف. أما طريق الإسلام الكلاسيكي فقد كان على العكس من ذلك هو وضع درجة أسبق وترويض التعدد، لكنه عندما يروض التعدد فقط، ولا يجب استبعاده، فيمكن إذن عندها تجنب الصراعات حول الحقيقة».

ويخلص باور إلى أن جذور الحداثة الغربية تكمن في الواقع في الصراعات حول احتكار الحقيقة، كما كان يدعى المعتزلة حيث لم يغلب مذهب المعتزلي العقائدي في الإسلام. وأنه مما لا جدل فيه في العلوم التخصصية أن الإسلاموية في عصرنا الحالي لا هي حركة إحيائية، ولا هي حركة تراثية. وأن الإسلاموية ظاهرة من ظواهر التحديث للإسلام، لا يمكنها أن تستند في أسسها المعرفية إلى الإسلام الكلاسيكي (الذي يعتبر من وجهة نظر الإسلامويين أنه كان إسلامًا مشوهًا ومنحطًا)، ولا تريد ذلك حتى، بل تعتمد على الأسس المعرفية للتنوير والحداثة. يتضح ذلك في اصطلاح الإسلامويين أنفسهم الذين يعتبرون الإسلام هو النظام والمنهاج الصحيحان، أي إنهم يريدون فهمه بطريقة مأخوذة من التصور الديكارتي للعالم. لم يعط أي عالم كلاسيكي أبدًا أهمية لمنهاج إسلامي أو نظام إسلامي، فالعلوم الإسلامية الكلاسيكية كانت تقدم مدخلًا متعددًا للإسلام. فنجد اختلاف علم العقيدة وعلم الفقه والتصوف في المنهجية وفي أسسها النظرية، كما أنها تَطرح قضايا مختلفة، ولا تعطي نفس الإجابات أبدًا على نفس الأسئلة المطروحة. أما الإسلاموية الحديثة فإنها تطمح على العكس من ذلك إلى تصور موحد وصحيح يحيط بكل المجالات بمنهجية واحدة و طبقًا لمبدأ واحد.

وأشار باور إلى أن «الإسلام يحقق حاليًا تحولًا حققته أوروبا تقريبًا عام 1600. وهذا التحول هو ما يحمل المسئولية الرئيسية عن الطريق الأوروبي الخاص والذي يعود إليه الواقع بأن التاريخ الأوروبي والإسلامي الحديث قد سلك مسالكًا مختلفة. وللتمكن من استيعاب التاريخ الإسلامي المعاصر فلا بد أن نفهم ذلك».

ملاحظات وتساؤلات

بعد وصف الموضوعات والأفكار الرئيسة للكتاب وهيكليته وفصوله، والإضاءة على مكونات الكتاب، وماذا يريد الكاتب من الأسئلة التي طرحها وحاول الإجابة عنها. لا بد من تقييم مدى نجاح الباحث في الإجابة عن أسئلته. وفي هذا السياق، يبدو أنه حقق قسطًا لا بأس به من النجاح. فقد كشف هشاشة الترويج لنظرية صدام الحضارات المعادية لتعدد الحضارات. وأبرز تعقيدات البحث في ثقافة الالتباس، وحاول تحذيرنا من الاستعمال السلبي لكلمة الالتباس، لكون الالتباس في أحد معانيه هو أن يعيش بداخلنا أكثر من شخص، وأكثر من حقيقة، وهو أن نعيش التناقض، ونأنف من اتخاذ قرارات نهائية. إن التسامح مع الالتباس هو قبول واحتفاء بالتعدد.

أما كتابة «تاريخ آخر» فلا تتضمن بالضرورة رفضًا للتاريخ الرسمي، أو كشفًا عن التاريخ المسكوت عنه بل الإعلان عن تاريخ آخر يرفض هيمنة الرواية الرسمية وزعمها امتلاك الحقيقة النهائية. وقد تسلط الضوء على ما نساه أو تناساه الكرونيكور الرسمي. وكتابة تاريخ ثقافي وهي ليست بالمهمة السهلة في حقبة يعتقد فيها المرء بأنه يمسك بحقيقة هذا الدين، سواء في الغرب حيث ينظر إليه بوصفه دين قمع ومنبعًا للعنف، أم في الشرق بوصفه الدين الوحيد الذي يملك الحقيقة، والذي يجيب عن أسئلة الدنيا.

لقد رأى باور أن «كل ما يبدو حقيقيًا وبديهيًا عن المجتمعات الإسلامية اليوم، لا يمكن فهمه من دون النظر إلى مرآة الثقافة الغربية خصوصًا في الحقبة الاستعمارية»، أي إنه ينتقد مسلمات مشكوك في صدقيتها في علم الاستشراق.

وتبدو مقارنة الكاتب بين أفكار فقهاء قدامى ومعاصرين، مثل ابن الجزري الدمشقي (1350-1343) وأفكار ابن عثيمين (1929-2001)؛ فالأول كان متسامحًا تجاه أي التباس، والذي رأى في القرآن نصًا مفتوحًا لا يمكن بلوغ معناه النهائي واللامحدود، بينما يصف الآخر بالتعصّب والتخوّف تجاه الالتباس الذي اعتبره خطرًا وكان يخشاه، مقارنة مهمة وقابلة للتكرار في عصور إسلامية مختلفة.

يتميّز الكتاب بمنهجية تبدو كطبقات من التأويل الفيلولوجي وتاريخ الثقافة وتاريخ التاريخ، ويظهر اطلاع باور الواسع على الإسلام من القرن السادس الهجري إلى المعاصر.

ولعل كتاب «ثقافة الالتباس» يعد استمرارًا بشكل أو بآخر لكتاب «الاستشراق» للمفكر إدوارد سعيد، لكنه لم يحمل شهرة توازيه أو تأثيرًا مشابهًا. وذلك لأسباب عدة، وليس من المستحسن عقد مقارنة متسرعة بين الكتابين.

ويسجل للكاتب إشارته إلى بعض المفكرين الإسلاميين الإصلاحيين، ومنهم نصر حامد أبو زيد الذي قدم إسهامات فكرية وكتب مهمة مثل: «أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة؛ مدخل إلى السميوطيقا»،«مفهوم النص»، و«تأسيس الإيديولوجية الوسطية»، «العقلي في التفسير، ودراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة»، و«فلسفة التأويل، ودراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي»، و" نقد الخطاب الديني". الذي ترجم إلى الألمانية بعنوان: Islam und Politik, kritik des Religiosen Diskurses 1996.

ويسجل على الكاتب عدم متابعته لنتاجات فكرية ثقافية ذات صلة بمعالجة ثقافة الالتباس وموضوعاتها الرئيسة، صدرت خلال العقود الأخيرة من الزمن، ولها دلالاتها وقيمتها العلمية والبحثية، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

1. عمل حسين مروة الضخم والموسوعي الذي يتكون من عدد من الأجزاء، وعنوانه «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» الذي تتبع تاريخ اتجاهات الفكر الفلسفي العربي منذ الجاهلية مرورًا بالمعتزلة والأشعرية والتصوف و إخوان الصفا، وصولًا إلى الكندي و الفارابي وابن سينا.
2. الكتابات الجريئة والمهمة للكاتب الليبي الصادق النيهوم، وأهمها: «محنة ثقافة مزورة صوت النّاس أم صوت الفقهاء»،« ثلاث كلمات تُقال بأمانة عن مشكلة التّراث العربي»،«الإسلام في الأسر من سرق الجامع وأين ذهب يوم الجمعة؟» و«إسلام ضد الإسلام» الذي يتمحور حول فكرة نقد الخطاب الديني، ويناقش الموضوع من محاور عدة، أبرزها دور الجامع ومدى ملائمة الخطاب الديني في فحواه ووسائله، وكذلك نظام العدل الاجتماعي في الاسلام.
3. كتب الفيلسوف والمفكِّر السوري الدكتور صادق جلال العظم المؤثرة في الساحة الثقافية العربية، وأشهرها: «نقد الفكر الديني»، و"الاستشراق والاستشراق معكوسًا"، و

"ما بعد ذهنية التحريم".

4. كتب محمد شحرور وأبرزها: «الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة» عام، «الدولة والمجتمع»، «الاسلام والايمان – منظومة القيم»، "نحو أصول جديدة للفقه الاسلامي".

5. كتب الدكتور يوسف زيدان المتصلة بالتراث الإسلامي، وتتوزع على فروع: التصوف الإسلامي والفلسفة الإسلامية وتاريخ العلوم الطبية والرواية والقصة القصيرة، ومن قائمة أعماله: «التراث المجهول، إطلالة على عالم المخطوطات»، «اللاهوت العربي وأصول العنف الديني» و«شجون تراثية».

ويسجل على الباحث توماس باور أيضًا اقتصار زمن بحثه لثقافة الالتباس على العصر العباسي الذهبي، أي عصر هارون الرشيد حتى عصر المتوكل وعصر البويهيين عمومًا. والتركيز على عهود السلاجقة والأيوبيين والمماليك، وبشكل هامشي على العصر العثماني. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكشف عن تأثير وجود الصليبيين -الفرنجة- وإماراتهم في الشرق العربي في ثقافة المسلمين. وفي الوقت نفسه لم يرصد أي تفاعل ثقافي بين المسلمين في المشرق العربي والمغرب العربي، وعلى نحو خاص مع المسلمين في الأندلس بين عامي 710 - 1492.

عمومًا، حقق المؤلف نجاحًا في تحقيق غاياته الرئيسة من كتابه المتمثلة في تقليص هيمنة الإسلام الرسمي وتنويعاته الأصولية والسلفية والصوفية على كتابة التاريخ، وجعلة مقدسًا بينما هو في حقيقته تاريخ بشر لا ملائكة.

وإذا كان هذا الكتاب يقدم وجهًا إيجابيًا لعلم الاستشراق، فإن المكتبة العربية تفتقر إلى كتابات ترسي قواعد علم الاستغراب. وهناك محاولات قليلة محدودة في هذا المضمار. ولعل التفاعل بين العلمين يؤسس لثقافة تسامح لا غموض فيها.



أمين معلوف و«غرق الحضارات»: عالمٌ فقدَ صوابه وأخلاقه

مهران الشامي[1]

"سموّ الأخلاق ضرب من الحنكة، والخسّة تصرف أخرق"! وعندما يخون بلدٌ قِيَمَه، فإنه يخون كذلك مصالحه.

في لبنان أو في سواه، "أسيء تقدير الطابع الخبيث والسام المتأصل في نظام المحاصصة".

عندما يتم تجريف بلد وتفريغه من نخبه الفكرية والسياسية، فمن الطبيعي أن لا يبقى فيه سوى عسكريين فاسدين بمواجهة ناشطين دينيين متطرفين.

العرب لم يتمكنوا من تجاوز صدمة هزيمة حزيران، ولم يشفوا منها قط لأنهم لم يتمكنوا من الثأر لأنفسهم بعدها.

"كيف انتهى بنا المطاف إلى هنا؟ ما الذي حاد عن مساره؟ ما هي المنعطفات التي كان من الخطأ سلوكها؟ هل كان في المستطاع تجنّبها؟ واليوم، هل يمكن بعد التحكم بالدقّة؟".

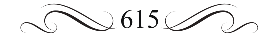
هكذا يبدأ أمين معلوف كتابه "غرق الحضارات"[2] الذي صدرت نسخته العربية عن "دار الفارابي" أواخر العام الماضي (ترجمة نهلة بيضون)، بعدما نُشرت النسخة الفرنسية في ربيع 2019، عن "دار غراسي" (باريس). يقع الكتاب في 322 صفحة من القطع المتوسط. ويضم أربعة فصول؛ (أولاً: فردوس يحترق، ثانياً: شعوب تائهة، ثالثاً: سنة الانقلاب الكبير، رابعاً: عالم متفكك)، إضافة إلى مقدمة وخاتمة.

يحوز معلوف على مكانة مميزة لدى المجتمع الغربي الذي منحه جوائز كثيرة، وكرّمه بعضوية الأكاديمية الفرنسية للآداب والفنون. لكنه يُعدّ كذلك واحدًا من أكثر الكتاب تفردًا وتأثيرًا في العالم العربي، سواءً من خلال أعماله البحثية مثل "الهويات القاتلة"، أو أعماله الروائية، مثل "ليون الأفريقي، وسمرقند، وحدائق النور، وصخرة طانيوس". وفي عام 2010، كان الاعتراف بحياته المهنية الطويلة من خلال منحه جائزة أميرة أستورياس.

كان من المفترض أن يكون الكتاب سيرة شخصية لمعلوف، لكنه تجاوز ذلك، ليُعنى من خلاله بقضايا جيوسياسية وموضوعات سوسيولوجية عالمية؛ غربية وعربية، في منتهى الأهمية والعمق والحساسية. تناولها من مختلف جوانبها الإنسانية والسياسية والاجتماعية؛ وخصوصًا أنه كان شاهد عيان على كثير من أحداثها، مما مكنه من الكشف عن مدى الترابط والتشابك بينها. ليضعنا في المحصلة أمام مشهد شامل لتلك (الانحرافات المتتالية)، كما يصفها، التي أصابت البشرية، ونقلتها إلى حافة الغرق واللجج العاتية.

(1) مهران الشامي: باحث سوري

(2) أمين معلوف، غرق الحضارات، نهلة بيضون (مترجمة)، (بيروت: دار الفارابي، 2019)، (322ص).



وقد فعل ذلك بدقة وأناة، وبأسلوب سلس وشائق، غلب عليه الطابع السردي والتأمل التاريخي، دارسًا ومتأملًا لتلك الأحداث بواقعية وعقلانية، وملاحظًا المخاطر التي تهدّد البشرية، من مختلف النواحي الاقتصادية والسياسية والثقافية والحضارية، لينتهي إلى خلاصة بسيطة، ولكن قاسية؛ "الحضارات الراهنة يمكن أن تغرق وتزول، مثلما حدث لسابقاتها"، في عالم يبدو كما لو أنه فقد صوابه وأخلاقه.

حضارات تمضي نحو هلاكها

فأمام التحولات الكبرى التي ضربت وما انفكّت تضرب العالم أجمع، يصل صاحب كرسي كلود ليفي شتراوس في "الأكاديمية الفرنسية للآداب والفنون" منذ عام 2011، إلى نتيجة خطرة مفادها أننا على "عتبة غرق شامل للحضارات، التي تمضي وسط الصخب نحو هلاكها"؛ من "الاحتباس الحراري"، وذوبان الكتل الجليدية الضخمة في القطبين الشمالي والجنوبي الذي يهدد بغرق بلدان بحالها في المحيط الهادئ؛ إلى الولايات المتحدة الأميركية، القوة العظمى الأولى عالميًا، التي تعاني إشكالات كبيرة تجعلها تتراجع وتفقد صدقيتها السياسية والأخلاقية؛ إلى القارة الأوروبية التي كانت تملك أكثر الأحلام الواعدة في عصرنا؛ "الاتحاد" ومبادئه الجامعة؛ الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية والأخلاقية، بينما نراها الآن وهي تتراجع وترتدّ عن مشروعها الوحدوي؛ إلى العالم العربي والإسلامي الذي يصارع ويتصارع وسط أزمات عميقة ومزمنة، تدفع شعوبه إلى حالة من اليأس شبه التام[3].

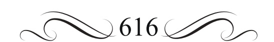
ومن المعروف عن معلوف، منذ بداية مسيرته الإبداعية والفكرية، مطلع الثمانينات من القرن الماضي، اهتمامه بالتاريخ، وبـ"الآخر". وهذا ما فعله منذ روايته التاريخية الأولى، "الحروب الصليبية كما رآها العرب"، وصولًا إلى كتابه الأخير الذي بين أيدينا الذي يميل بعضهم إلى إدراجه كجزء ثالث في قراءة تأملية للمشهد السياسي العالمي؛ بدأت بـ"الهويات القاتلة" الذي تحدث فيه عن بزوغ عصر "الهويات المتشظية" التي لا تعترف بالآخر ولا ترغب في التعايش معه، وهو ما قاد إلى الحروب والتناحر بين أبناء الوطن الواحد على أسس طائفية أو دينية أو عرقية أو غيرها. ومن ثم كتاب "اختلال العالم"، الذي يتحدث فيه عن التصدعات التي نالت من النظام العالمي بعد الحرب العالمية الثانية، وخصوصًا بعدما بسطت الديكتاتوريات سيطرتها، وتنامت التيارات المتطرفة.

"مشروع عسكري" مرّ من هنا

ويبدأ معلوف كتابه من مصر التي انتقل إليها مع أسرته بعد أسابيع قليلة من ولادته (شباط/ 1949)، بوصفها كانت "وطنًا ثانيًا لأسرة أمّه". مصر التي كانت آنذاك بلدًا استثنائيًا يعيش حقبة مميزة من تاريخه. إذ كانت تشهد ازدهارًا حقيقيًا في شتى صنوف الثقافة والأدب والموسيقى والمسرح. والمهاجرون إليها جميعهم يشعرون أنهم "مدعوون إلى الانخراط والتفاعل فيها، شأنهم في ذلك شأن السكان المحليين".

وقتذاك، كانت السيدة أم كلثوم تغنّي "رباعيات الخيام"، والمهاجرة السورية الأصل، أسمهان، تحيي "ليالي الأنس في فيينا"، والمصرية اليهودية، ليلى مراد، تلهب الصالات بأغنيتها الشهيرة "أنا قلبي دليلي". كما كنتَ تجد

(3) المصدر السابق، ص17.



فيها الشاعر اليوناني الشهير، كفافيس الذي ولد وتوفي في الإسكندرية (1863 إلى 1933). وفيها أبصر النور أيضًا عام 1888 الشاعر الإيطالي العظيم جوزيه أونغاريتي الذي عاش فيها سنوات حياته الأولى.

وفي تلك الآونة (عام 1926)، نُشِرَ كتاب "في الشعر الجاهلي" لطه حسين الذي أدى إلى تكفيره على خلفية خشية بعضهم من تطبيق نهجه المناهض للمعتقدات التقليدية على النصوص الدينية. هذا الغنى والتنوع الثقافي اللذين كانت تتوافر عليهما مصر وُضِع حدّ لهما مع مجيء حكم الضباط الأحرار[4].

ومع استيلائهم على السلطة، بزغ نجم جمال عبد الناصر الذي اتخذ جملة من التدابير لاستعادة الشعب المصري "السيطرة على أراضيه وموارده ومصيره"، كما قال، ومنها عمليات ضبط، ومصادرة أملاك، واحتجاز، ونزع ملكية، وتأميم... إلخ، بهدف تجريد أصحاب الأملاك من ممتلكاتهم، وخاصة الغرباء منهم. وهو ما أفضى، في النتيجة، إلى هجرة تلك العائلات أغلبها[5].

"حبيب الملايين"

وما هي إلا سنوات قليلة حتى أدّت تلك السياسات إلى نزوح جماعي للطوائف جميعها التي يقال عنها "متمصّرة"، (ومنها عائلة معلوف التي عادت إلى لبنان)، على الرغم من أنّ بعضها كان موجوداً منذ قرون على ضفاف النيل. وفي المقابل، أصبح عبد الناصر حبيب الملايين في مصر والعالم العربي، ويستثير آمالًا عظيمة لدى أنصاره ومؤيديه.

وشيئًا فشيئًا، ألفى معلوف نفسه يُعجَب بـ"مُغتصب أملاك" أسرته، ويصغي إلى خطاباته بشيء من التعاطف، بل يدافع عنه، بين الحين والآخر. فالعصر كان "عصر التحرر الوطني، وحق الشعوب في تقرير المصير، والنضال ضد الاستعمار والامبريالية، وضد نهب ثروات العالم الثالث، وضد القواعد الأجنبية"[6].

وبحسب قول معلوف: "مهما كان عبد الناصر ديكتاتورًا عسكريًا...، إلا أن الأمة العربية كانت في عهده تحظى بالاحترام. كان لديها مشروع، ولم تكن قد غرقت في الشقاء أو في الحقد على الذات"، فضلاً على أنه لم تكن هناك معارك طائفية[7].

ويدافع معلوف عن موقفه هذا، رأى أنّ بعض الشخصيات التاريخية تشبه الاله الروماني جانوس ذا الوجهين. شخصيات رفيعة المقام أدّت دورًا تاريخيًا ينتزع الاعجاب، لكنها أدت كذلك، دورًا مقيتًا، بل ومدمرًا. ويرى أن هذا ينطبق على عبد الناصر وتشرشل. فالأول وظّف كل طاقته لوضع حدّ للهيمنة الأجنبية، ولكنه بتحطيمه لها، ألغى كذلك، "أسلوب عيش ارتبط بها، وكان يمكن أن يشكل عاملًا لا يُعوّض من عوامل الترقي والحداثة".

أما تشرشل، وعلى الرغم من دوره المحوري في هزيمة النازية، إلا أنه كان على النقيض من ذلك في التعامل مع النحاس باشا، الوطني المعتدل والنصير الجريء للحداثة، الذي عهد لأحد المستنيرين (طه حسين)، بوزارة التربية والتعليم. وبرفضه سحب القوات البريطانية المتواجدة في قناة السويس، ساهم في إفشال حُكم مصطفى

(4) المصدر السابق، من ص29 إلى ص32.

(5) المصدر السابق، ص39-ص40.

(6) السابق، ص42- 44.

(7) السابق، ص107.

النحاس، مع أنه كان، "مؤيدًا لنظام ديمقراطي برلماني على الطريقة الغربية"، وليس بصدد الدخول في مجابهة مع بريطانيا العظمى!.

لم يكترث تشرشل، كما يوضح معلوف، بالآثار الجانبية المروّعة التي ترتبت على أفعاله وتعنّته. فمن دون المجزرة التي وقعت في 1952/1/25، والتي سمح أو أوعز بها، لربما كان يمكن أن يسود شكل آخر من الوطنية، وأن يسلك مستقبل مصر، والعالم العربي، مسلكًا مختلفًا كل الاختلاف. وغداة حريق القاهرة الكبير (في اليوم اللاحق للمجزرة)، اضطر النحاس باشا الذي خسر رهانه وصدقيته إلى تقديم استقالته، "ولن يؤدي بعدها أي دور مهم في حياة البلد. ولا يقتصر الأمر عليه، فستغادر الطبقة السياسية القديمة برمتها الساحة، وسط هتافات الاستنكار، إلى غير رجعة".[8]

ويضيف صاحب "سمرقند" أنّ ذنب هذا الرجل يتضح بقدر أكبر في ملف آخر، هو ملف إيران، والدور الذي لعبه في تحريض واشنطن على الانقلاب على حكومة الدكتور مصدّق، وهو ديمقراطي حداثي كانت جريمته الوحيدة أنه طالب لشعبه بنصيب أكبر من عائدات النفط. ويخلص إلى أنّ ما فعله تشرشل في مصر أسهم بنشأة القومية العربية بشكلها السلطوي المعادي للأجانب، كما مهد السبيل، بما فعله في إيران، أمام مجيء النظام الإسلامي الخميني.

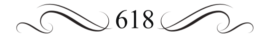
بين عبد الناصر ومانديلا

ولكن، هل كان ثمة سبيل آخر، غير الذي فعله عبد الناصر؟. نعم، يجيب معلوف. إنه موقف القائد الجنوب إفريقي نيلسون مانديلا. فهو لم يتساءل إن كان البيض قد ساندوه في معركة التحرير والقضاء على نظام التمييز العنصري أم لا، أو إذا كانوا يستحقون أن يشكلوا جزءًا من الأمة الجديدة أم لا، هذه الأسئلة كلها أهملها وأزاحها جانبًا، وجال في خاطره سؤال مختلف كليًا: هل سيكون بلدي على ما يرام إذا رحل منه "الأفريكانير"؟. والجواب بدا بدهيًا: "من أجل استقرار جنوب إفريقيا، وعافيتها الاقتصادية، وحسن سير مؤسساتها، وسمعتها في العالم، من الأفضل استبقاء الأقلية البيضاء، أيا كان السلوك الذي بدر منها، ولقد فعل الرئيس الجديد كل ما يلزم لتشجيع أعداء الأمس على عدم الهجرة!". وكانت إحدى اللحظات شديدة الرمزية، الزيارة التي قام بها إلى السيدة فرفورد، أرملة رئيس الوزراء الذي ألقى به في السجن، ليتناول معها الشاي ويطمئنها على المستقبل[9]. (غرق الحضارات/ ص 51).

ويتساءل معلوف؛ هل تصرّف مانديلا على هذا النحو كان من باب الحنكة السياسية أم سموّ الأخلاق؟ ليصل إلى نتيجة تفيد أنّ "سموّ الأخلاق ضرب من الحنكة، والخسّة تصرف أخرق"!. وبأنه عندما يخون بلدٌ قِيَمَه، فإنه يخون كذلك مصالحه. وبأنّ حالات التهجير والطرد الجماعي لجماعة أو فئات من السكان من بلد ما، غالباً ما تفضي إلى إفقاره، بعيدا من الحديث الأجوف عن أسطورة "التجانس"!.

(8) السابق، ص46-47.

(9) السابق، ص51.



سقوط تجربة «المحاصصة»

ويستكمل معلوف تحليله المشهدَ السياسي العام في المشرق العربي، مُنتقلًا إلى لبنان. فصاحب "صخرة طانيوس" التي رسم فيها صورة عن الصراعات الحادة التي اندلعت في لبنان، منتصف القرن التاسع عشر، وفازت بجائزة غونكور في عام 1993، كان شاهد عيّان على سقوط بلده الأم، وتحولها من بلد صغير كان يمكن أن يكون نموذجًا ناجحًا للعيش المشترك بين كلّ أنواع الطوائف والمذاهب والإثنيات التي يتشكل منها، إلى بلد آل إلى مصير بائس، وأصبح ساحة مفتوحة تُخاض فيها، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، معارك كثيرة بين أطراف دولية وإقليمية متعددة، وكلّ منها يحصل على دعم هذا الطرف المحلي أو ذاك، من دون الاكتراث للبلد وتوازناته الهشّة (...)، وفي نهاية المطاف، تزعزعت مؤسساته السياسية، وقُوّض اقتصاده، وأصبح الفساد نهبًا منهجيًا، بينما الشعب محروم من الخدمات الأساسية".[10]

في لبنان، أو في سواه، "أسيء تقدير الطابع الخبيث والسام المتأصل في نظام المحاصصة". فالمواطنون، عوضًا عن الالتفات نحو الدولة للحصول على حقوقهم، أصبحوا يرون أنه من الأجدى لهم المرور بزعماء طوائفهم. وأصبحت هذه الطوائف دويلات مستقلة ذاتيًا تحكمها عصابات أو ميليشيات مسلحة، وتضع مصالحها فوق المصلحة الوطنية"[11].

هل أسهم مسار الأنظمة الحاكمة، بمختلف صنوفها، بتقويض فرص التطور الطبيعي، الاجتماعي والسياسي، في العالم العربي والإسلامي؟ أم إنّ المجتمعات الإسلامية تأنف العلمانية والحداثة بحكم طبيعتها وديانتها؟. للإجابة عن هذين السؤالين يلفت معلوف انتباهنا إلى أنّ هذه المجتمعات كانت مثل غيرها في بقية أرجاء العالم، تشهد تجاوبًا طبيعيًا مع الأفكار اليسارية والطروحات الماركسية. وكانت الأحزاب الشيوعية والحركات المتأثرة بالماركسية مزدهرة في كثير من بلدانها، كما في السودان وسورية والعراق واليمن... إلخ.

كانت هذه الحركات هي "الوحيدة التي تضم في صفوفها أعضاء من جميع المذاهب والأديان"، (مسلمون ومسيحيون ويهود...). ويسوق مثالًا على ذلك، القيادي الشيوعي العراقي المعروف بـ"الرفيق فهد"، الذي ينتمي لأسرة مسيحية آشورية، و"لم يصبح زعيم الحزب الشيوعي العراقي فحسب، بل كذلك إحدى أكثر الشخصيات الشعبية في البلد، ولدى جميع الطوائف"، قبل أن يُعدم في عام 1949.

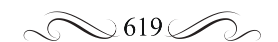
وفي هذا المضمار، يذكّر معلوف بما حصل للحزب الشيوعي الإندونيسي الذي في كان مرحلة من أكبر الأحزاب الشيوعية في العالم، قبل أن يتعرض إلى ما يسميه "عملية إفناء جماعي ومنهجي" حصدت أكثر من نصف مليون شخص، من قيادات الحزب وكادراته وأعضائه، ذُبحوا بلا شفقة، وغالبًا مع أفراد أسرهم.

وينوّه معلوف إلى أنّ هذه المجازر شكلت عملية "إفناء نخبة فكرية تحمل تطلعات حداثية وعلمانية"، وعندما يتم تجريف بلد وتفريغه من نخبه الفكرية والسياسية، فمن الطبيعي أن لا "يبقى فيه سوى عسكريين فاسدين بمواجهة ناشطين دينيين يزدادون تطرفًا". وهكذا يجري مصادرة مستقبل بلد يضم غالبية عظمى من المسلمين، كان يمكن أن ينهض و"يقوم على الحداثة والتقدم والتنوع والتعددية".[12]

(10) السابق، ص73، 74، 75.

(11) السابق، ص80.

(12) السابق، ص202، 203.



وفي السياق، يلفت معلوف إلى أنه "لم يعد يوجد في العراق، ولا في سائر المنطقة، حركة سياسية يمكن أن يرأسها شخص ينتمي لطائفة دينية صغيرة. هذا فضلًا عن اضطرار مسيحيي بلاد ما بين النهرين إلى الهجرة ومغادرة البلد نهائيًا، على رغم أنهم كانوا يعيشون فيها منذ آلاف السنين!. وينتهي إلى القول بأنّ "المشهد المفجع الذي يتراءى لنا عن الكوكب حاليًا، هو نتاج كل تلك الإفلاسات الأخلاقية، وكلّ تلك الخيانات"(13).

ويتساءل معلوف عن السبب الذي حدا بالأقليات إلى الانضمام إلى الأحزاب الشيوعية في القرن الماضي، إذ لم يكن من قبيل المصادفة أن "الزعيم التاريخي للحزب الشيوعي العراقي كان مسيحيًا، ونظيره السوري كان كرديًا.. إلخ". ويخلص إلى أنّ "مصير المنتمين إلى الأقليات يعدّ مؤشرًا معبرًا عن مشكلة أوسع نطاقًا، تشمل جميع مواطني بلد ما، وجميع جوانب حياته الاجتماعية والسياسية"، ويضيف: "عندما لا يستطيع المواطن أن يمارس حقوقه كمواطن من دون الإشارة إلى أصوله الاثنية أو الدينية، فهذا يعني أن الأمة بأسرها قد سلكت طريق الهمجية"، مشيرًا إلى موقف النازيين من اليهود، وكيف كان "قاتلًا ومدمرًا لمجمل الأمة الألمانية".(14)

ولكن معلوف لا يخبرنا هنا، ماذا لو كان الأمر معكوسًا؟، أي عندما تكون الأغلبية هي التي في موقع الاضطهاد من قبل أقلية وصلت إلى الحكم في هذا البلد أو ذاك، حتى لو كانت هذه الأقلية عرضة لاضطهاد سابق، ليجري تبادل "المظلوميات"، والقيام بأعمال تنكيل وممارسة أبشع أنواع القمع والقهر، وحتى جرائم التهجير وحروب الإبادة بحق الأكثرية، وأحيانًا تحت عنوان "حماية الأقليات"، سواءً تم ذلك على نحو معلن أم مبطن، كما يحصل الآن في سورية مثلًا.

هزيمة حزيران

ويعزو معلوف "أصل الانحراف" الذي شهدته المنطقة العربية إلى هزيمة حزيران 1967، أو "النكسة"، كما فضّل عبد الناصر ونظام البعث في دمشق تسميتها آنئذٍ، للتقليل من أهميتها. فبعدها، كما يقول، فقدت إيديولوجيا "القومية العربية" جاذبيتها، وكان المستفيد الأكبر من ذلك هو تيارات الإسلام السياسي(15).

ويرى معلوف أن الهزيمة أسّست لكل ما جرى بعدها من انحرافات و"يأس عربي"، فالعرب لم يتمكنوا تجاوزَ صدمة الهزيمة، ولم يشفوا منها قط، لأنهم لم يتمكنوا الثأرَ لأنفسهم بعدها. لا على المستوى العسكري، (كما انتصرت الولايات المتحدة في الحرب الكونية الثانية بعد صدمتها بمعركة "بيرل هاربر" 1941، وكذلك فرنسا بعد انهيار جيشها أمام الألمان في حزيران/ يونيو 1940)، ولا على المستوى الاقتصادي، كما فعلت كلٌّ من ألمانيا واليابان بعد هزيمتيهما في الحرب، أو كوريا الجنوبية بعد الحرب الكورية. ولا على المستوى السياسي الذي ما توقف عن الانحدار والتراجع أبدًا، بل وصل إلى مستويات كارثية في عدد من الدول العربية التي تحولت؛ إما إلى دول فاشلة بالكامل، أو إلى مجرد ساحات لحروب ومعارك نفوذ القوى الدولية والإقليمية في المنطقة وعليها.

"إحباط العرب قد يعود إلى عهد سحيق"، ولكن حتى حزيران 1967، يُشدد معلوف، كان العرب ساخطين،

(13) السابق، ص95، 96، 205.

(14) السابق، ص100، 101.

(15) السابق، ص114.



ولكنهم يعللون النفس بالآمال. بعد الهزيمة، تبدّدت آمالهم وولدت مرحلة اليأس العربي".[16]

والأنكى من ذلك، كما يضيف معلوف، هو قناعة الشعوب العربية بأن "سائر العالم متحالف ضدهم، ولا يحترمهم، ويبتهج لرؤيتهم مذلولين..". ويوضح: "الأسوأ بالنسبة للمهزوم ليس الهزيمة نفسها، بل أن يصنع منها متلازمة المهزوم الأبدي، فينتهي به الأمر أن يكره البشرية جمعاء ويدمر نفسه".[17]

وإلى ذلك، فإن معلوف يعتقد أنّ "الهزيمة أحياناً فرصة، والعرب لم يحسنوا اغتنامها، والانتصار أحيانًا فخّ، والإسرائيليون لم يحسنوا تفاديه" كذلك، لأنه شجّع لديهم ذهنية، "عدم الحاجة إلى تقديم تنازلات"، من منطلق؛ "لمَ الاستعجال؟، وماذا بوسع العرب أن يفعلوا؟". وهنا يؤكد معلوف أنّ "سلام الشجعان لا يبرم إلا بين خصوم يتبادلون الاحترام، ولقد قوضت هزيمة حزيران هذا الاحترام".[18]

"الانقلاب الكبير": 1979

مأساة "سبعة وستين" هي منعطف حاسم على طريق الشقاء والضياع، لكنها لا تبرّر كلّ ما جرى. وبحسب معلوف، فإنّ ما زاد الطين بلّة، هو بروز ظاهرة تاريخية أعمق في التأثير والامتداد الزمني، تمثلت بداية في ثورتين محافظتين في العام 1979، على ما بينهما من اختلاف وتناقض؛ "الثورة الإسلامية" في إيران، و"الثورة المحافظة" التي أرست مارغريت تاتشر دعائمها في بريطانيا، بدءًا من أيار/ مايو 1979، ممثلة لليمين الغربي المحافظ اقتصاديًا واجتماعيًا.

ولقد كان لكل من الثورتين، كما يرى معلوف، "انعكاسات كبرى على العالم بأسره، فأفكار تاتشر سرعان ما انتقلت إلى الولايات المتحدة مع وصول رونالد ريغان إلى البيت الأبيض (مطلع عام 1981). أما الرؤية الخمينية لإسلام ثوري ومحافظ على السواء، معادٍ بشدة للغرب، فستنتشر في جميع أنحاء المنطقة، وتتخذ أشكالًا شديدة التنوع، وتطيح المقاربات الأكثر توافقية".

ومن الآن فصاعدًا، يضيف معلوف: "سيتبنى زعماء كثيرون من اليمين واليسار على السواء تعاليم الثورة المحافظة الأنغلو. أميركية (على الضد من دولة الرعاية الاجتماعية)، بحماسة حينًا، وبإذعان أحيانًا أخرى. وستصبح تدابير من قبيل الحد من تدخل الحكومة (الدولة) في الاقتصاد، وتقليص النفقات الاجتماعية، وإطلاق يد أصحاب المشاريع، والتخفيف من تأثير النقابات، بمنزلة معايير يقاس بها حسن إدارة الشأن العام".[19]

وإلى ما سبق، يضيف معلوف ما قام به دينغ شياو بينغ من إصلاحات اقتصادية في الصين، بعد أن تسلّم زمام السلطة في بيجين نهاية العام 1978. ويطلق على هذه الإصلاحات "ثورة محافظة"، معتبرًا أنها كانت تستلهم ما يسميه "روح العصر"، لجهة "التخلص من الإدارة المركزية والبيروقراطية للاقتصاد التي أدّت في كلّ مكان إلى انعدام الكفاءة والفساد والإحباط العام (...)، والسعي إلى انشاء اقتصاد أكثر حيوية وعقلانية وانتاجية

(16) السابق، ص115.

(17) السابق، ص122.

(18) السابق، ص129، 133.

(19) السابق، ص168، 169، 171.



وتنافسية".[20]

هنا يمكن أن أفتح قوسين لأشير إلى أنّ وباء كورونا (كتاب معلوف وضع قبل حدوثه طبعًا)، غيّر ولو قليلًا من "روح العصر" هذه، وعادت برامج القادة والأحزاب الغربية، والعالمية عمومًا، تتحدث عن ضرورة اضطلاع الدولة بوظيفة أساسية في مواجهة الأوبئة الصحية والكوارث الاجتماعية والمناخية. بل وتمّ تسليط كثير من الأضواء على "الأنظمة الصحية" المعمول بها. وأخذت تجري مقارنات ومفاضلات تتعلق بنجاعة هذه "الأنظمة" بين هذه الدولة أو تلك!.

"وظيفة الدولة" هذه، كانت قد تمّت العودة "الاضطرارية" إليها عند نشوب أزمة "الركود الكبير" في ثلاثينات القرن العشرين، وتدخلت الدولة آنئذٍ مُتّبعة التعاليم الكينزية (نسبة إلى العالم الاقتصادي كينز). كما جرت العودة إلى الحديث بشأنها، بل وتدخلها الفعلي، عند نشوب الأزمة المالية في الولايات المتحدة سنة 2008، قبل أن تمتدّ إلى أغلب بلدان العالم. وهذا ما أغفله معلوف، أو لم يركّز عليه كثيرًا عند مروره على واقع البلدان الغربية. وفي الواقع، بدا الأمر وكأنه قد طُمس حقًا مع تقدم قوى اليمين الشعبوي والقومي في تلك البلدان، وتركيزها على أولويات مختلفة تتصل بهواجس الهجرة والأمن (الإرهاب)، والتشكيك في جدوى الاتحادات والتكتلات، والمؤسسات عمومًا بما فيها مؤسسات الدولة، ناهيكم عن نشوب الحروب التجارية المتعدّدة!.

وبالعودة إلى "الثورات المحافظة"، فإنها قد فاقمت كذلك من التوترات المرتبطة بالهوية. وهذا ليس من قبيل الصدفة، كما يعبّر معلوف، فـ"خطاب التيار المحافظ يتسم بنبرة مرتبطة بالهوية، تقوم على الدين أو الأمة أو الأرض أو الحضارة أو العرق أو على مزيج من ذلك كله. نصادفها لدى الجمهوريين الأميركيين، ولدى الإسرائيليين في حزب الليكود، ولدى القوميين الهنود من حزب الشعب الهندي، ولدى حركة طالبان في أفغانستان، ولدى الملالي في إيران...[21]

"الفخّ" الأفغاني

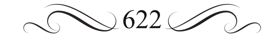
ويشير معلوف إلى الدور "الخبيث" الذي لعبه الرئيس جيمي كارتر، بمساعدة مستشاره للأمن القومي، زبيغنيو بريجنسكي (البولندي الأصل، والرجل المحنك والخبير في شؤون الأوضاع الجيوسياسية للعالم، والذي كان يحلم بزعزعة الامبراطورية التي بناها السوفيات، أو تفكيكها، كحلّ أمثل).

ولتحقيق ما سماه بريجنسكي لاحقًا اقحام النظام السوفياتي في "فيتنام ثانية"، أقنع الرئيس كارتر بالتوقيع على اتفاق سري مع المجموعات المسلحة المعارضة في أفغانستان للقيام بعمليات ميدانية للإيقاع بالاتحاد السوفياتي ودفعه للتدخل العسكري المباشر. وكلنا نتذكر آنئذٍ كيف انهالت المساعدات المادية والعسكرية من جانب الدول الإسلامية والعربية الغنية على "المجاهدين الأفغان"!.

ويستشهد معلوف بما قاله بريجنسكي نفسه في مقابلة صحافية أجريت معه في العام 1998: "وفق النسخة الرسمية للتاريخ، بدأت وكالة الاستخبارات الأميركية تقديم المساعدة إلى المجاهدين خلال عام 1980، أي بعد

(20) السابق، ص208.

(21) السابق، ص214.



أن اجتاح الجيش السوفييتي أفغانستان في 24 كانون الأول/ ديسمبر 1979. ولكن الحقيقة التي أحيطت بالكتمان مختلفة كليًا: ففي الواقع لقد وقع الرئيس كارتر في 3 تموز/ يوليو 1979، التوجيه الأول بشأن تقديم المساعدة السرية إلى خصوم النظام الموالي للاتحاد السوفياتي في كابل.

وسيردّ على الصحافي الذي سأله إن كان يشعر بأي ندم: "كانت تلك العملية السرية فكرة ممتازة. ولقد استطاعت اجتذاب الروس إلى الفخ الأفغاني، وتريدني أن أندم عليها؟ وفي اليوم الذي اجتاز السوفيات رسميًا الحدود، كتبت إلى الرئيس كارتر ما فحواه: "لدينا الآن الفرصة لنقدم للاتحاد السوفياتي حرب فيتنام الخاصة به".[22]

وبالفعل، كانت أفغانستان كذلك تمامًا بالنسبة للاتحاد السوفياتي، وهو ما أسهم إلى حد كبير بانهياره. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن؛ تُرى، هل يعيد التاريخ نفسه بما يتصل بالتدخل العسكري الروسي في سورية؟ وهل يكون الأمر "فخًّا" جديدًا نُصب للروس، على أمل تحويل سورية إلى مستنقع آخر جديد لهم؟

ثمّ ألا يصحّ التساؤل، إن كان المسؤولون الأميركيون قد أدوا دور "السحرة المشعوذين" كذلك بتشجيعهم ودعمهم لقوى سرعان ما انقلبت عليهم أنفسهم؟ وذلك، بعد أن شرعت "الجهادية الإسلامية" بالخروج عن سيطرتهم وتوجيه هجماتها، وبشراسة قلّ نظيرها، إلى أهداف غربية.

"الإذلال" الغربي لروسيا

تقويض المنزل المعنوية للولايات المتحدة لم يبدأ مع عهد الرئيس دونالد ترامب، كما يحلو لبعضهم أن يردّد، بل بدأ قبل ذلك بكثير، كما يرى معلوف، وذلك عندما تعمّد الغرب، وفي المقدمة منه أميركا وقادتها، إذلال روسيا، وعدم مدّ يد المساعدة الحقيقية إليها، بعد الإصلاحات التي دعا إليها الزعيم الأخير للاتحاد السوفياتي، ميخائيل غورباتشوف. فـ"لم تُبذل أي جهود لإنقاذه، وتُرك الاتحاد السوفياتي ينحلّ، ثم شُرِعَ في تقطيع أوصاله".[23]

لقد علت بعض الأصوات الأميركية المحذرة من خطر ما يجري، ومن أنّ "إذلال الروس سيؤدي إلى تعزيز صعود التيارات القومية والمؤيدة للعسكرة، وتأخير مسيرة البلد نحو الديمقراطية"، لكنها لم تلقَ آذانًا صاغية. "الولايات المتحدة لم تستطع النجاح في الامتحان العسير الذي وضعها التاريخ أمامه. فخلال العقود الثلاثة التي أعقبت انتصارها وتتويجها، أثبتت عجزها عن الحفاظ على مصداقيتها الأخلاقية التي تراجعت إلى أدنى مستوياتها"، مثل ما يرى معلوف.[24]

ويتابع معلوف: "لم يحصل التقوض الأخلاقي مرة واحدة، بل عن طريق سلسلة طويلة من الانزلاقات والإخفاقات والتراجعات أو العثرات. فأظهرت أحيانًا نزعة محمومة للتدخل، (كما حصل إبان أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001)، ساعية إلى تحطيم أنظمة وإعادة تشكيل مناطق برمتها"، وأحيانًا أخرى بدّلت

(22) السابق، ص196.

(23) السابق، ص267.

(24) السابق، ص271.

موقفها رأسًا على عقب، ولم تتدخل إطلاقًا، تاركة المتحاربين المحليين يتناحرون ما طاب لهم.[25]

وبلغ الموقف الأخير ذروته في أيلول/ سبتمبر 2013؛ فبعد أن أكد الرئيس أوباما، على نحو قاطع، أنّ "استخدام الأسلحة الكيميائية في سوريا "خطٌ أحمر"، ممنوع تجاوزه.."، قرّر فجأة الامتناع عن تنفيذ وعيده، تاركًا كثيرًا من الضواري المفترسة يفلتون من العقاب.



(25) السابق، ص271، 272.

مُساءلة الخطاب السوسيولوجي

قراءة في كتاب «الخطاب السوسيولوجي»

عثمان لكعشمي[1]

مقدمة

يقدم لنا كتاب "الخطاب السوسيولوجي: شروط التكوين وآليات إنتاج المعرفة"، نفسه بوصفه تجربة متفردة في المسارين الفكري والعلمي للباحث المغربي مصطفى محسن، سواء من الناحية البيداغوجية المتعلقة بتدريس السوسيولوجيا، أم من الناحية الإبيستيمولوجية المرتبطة بالموقف الإبيستيمولوجي والسُّوسيولوجي للباحث مِن الإشكالات النظرية والمنهجية التي تطرحها السُّوسيولوجيا غربيًا وعربيًا. إنّه ينحو نحو الكتابات المدرسية المعهودة: مداخل علم الاجتماع. غير أن هذا المؤلف الذي بين يدينا، وإنْ كان مدخلًا إلى السُّوسيولوجيا كما يقول بذلك كاتبه نفسه، فإنّه لم يتوقّف عند المعنى المعهود للمداخل المدرسية آنفة الذكر، بل يتجاوز ذلك إلى كونه: "مدخل نقدي للسُّوسيولوجيا كخطاب معرفي"، كما يُنبّهنا صاحبه.

إنّنا أمام مدخل نقدي، من حيث المجالات والأُسس والمنظورات المعرفية التي أُسِّس عليها هذا المدخل. يتعلَّق الأمر هنا بمجالات عدة: الإبيستيمولوجيا، وسوسيولوجيا المعرفة بما فيها سوسيولوجيا السُّوسيولوجيا، والأنثروبولوجيا والتاريخ. تتعدَّد بتعدُّد ما ينعته صاحب الخطاب السوسيولوجي بـ: "النقد المتعدد الأبعاد critique multidimensionnelle».

إذا كان كاتب الخطاب السُّوسيولوجي حاول من خلال "مشروعه النقدي" أنْ يمارس نوعًا مِن سُوسيولوجيا السُّوسيولوجيا، فإننا بدورنا نسعى إلى تفكيك هذه الممارسة سوسيولوجيًا وإبيستيمولوجيًا، استراتيجيتنا في ذلك هي السؤال، ولا شيء غير السؤال. وما يجرُّنا ذلك إلى طرح عدد من الأسئلة: ما المصلحة وراء كتابة السُّوسيولوجيا بوصفها خطابًا عمومًا، وفي العالم العربي بصورة خاصة؟ كيف يُمكن تحديد ما يسمى بالنقد متعدد الأبعاد؟ وما موقعه وتجلياته في «الخطاب السُّوسيولوجي»؟ هل القيام بممارسة سُوسيولوجيا سوسيولوجيا العالم العربي عملية ممكنة؟

في النقد متعدِّد الأبعاد

ما موقع «النقد متعدِّد الأبعاد» في "الخطاب السُّوسيولوجي" والحال هذه؟ إذا ما نحن تَفحَّصنا الكِتاب المَعْنِي، فصلًا فصلًا، محورًا محورًا، صفحة صفحة، عنوانًا عنوانًا، لن نجد أيّ أثر مِن الناحية الشكلية والظاهرية لهذا

(1) عثمان لكعشمي: كاتب وباحث مغربي في علم الاجتماع.

النقد كعنوان فصلي أو محوري، باستثناء الفصل الأخير منه. لكن من دون أنْ يحيلنا ذلك إلى القول بهامشية هذا «المنظور» وتهميشه مِن المؤلَّف موضوع الدراسة، بل على النقيض من ذلك تمامًا، فهامشية تجلِّيه مِن الناحية الشكلية تعود إلى مركزيته الضمنية والجوانية في كلّ دراسة من دراساته، وفي كلّ مقال من مقالاته، بل حتى في ملحقاته.

يتكوّن الكتاب من ستة فصول أو دراسات أساسية، إضافة إلى التقديم العام في بدايته، والملحقات في نهايته، من دون خاتمة صريحة.[2] حيث يقع النقد متعدد الأبعاد في الفصل الأخير كأفق استراتيجي: "نحو منظور نقدي تكاملي".[3]

إذا كان صاحب الكتاب قد أرجأ "النقد متعدد الأبعاد" في آخر فصل كأفق، فإنّنا نجعل منه، والحال هذه، منطلقًا، بل منظورًا وقاعدة معرفية لـ "الخطاب السُّوسيولوجي" مِن حيث الدراسة والتحليل. ولهذا القلب في نظرنا أهمّيته القصوى في هذا السياق. افتراضًا منّا هيمنة هذا "الأفق: المنظور" في ثنايا المؤلَّف ودراساته كلها، بل في كل محور من محاوره، إنْ لم يكن في كلّ صفحة مِن صفحاته.

فكيف يمكن من ثم تحديد ما يُسمِّيه مصطفى محسن، بالنقد متعدد الأبعاد؟ إنّ الإجابة عن هذا السؤال ليست بالأمر المستعصي والمتعذّر، لا سيما أنّ صاحبه قد أفصح عنه، وصاغ إجابة له، تعريفًا وتحديدًا، واعيًا مشروعه السّوسيولوجي والمعرفي والفكري.

قبل الشروع في تحديد مشروع كاتبنا، لا بد من الإشارة إلى أن فكرة المشروع تلك لم تعرف ميلادها مع كتابنا المعني، حيث أُعلِن عنها من طرف صاحبها سابقًا غير ما مرة، بل ربما تحضر تحليلًا وممارسة في جل أعماله ومجملها.

إن فكرة المشروع، هي أساسًا فكرة نقدية كما يلحُّ علينا صاحبها: تقوم على النقد ولا شيء غير النقد. لكن ما دلالة النقد هنا مفهومًا؟ أو بعبارة أخرى، كيف يحضر هذا المفهوم وما منزلته في مشروع عالِمنا؟ لا ريب في أنّ المتفحِّص للأُسس التي يقوم عليها هذا المفهوم ها هنا سيخلص إلى أنّ الأمر لا يتعلق بنقد أيديولوجي: نقد أيديولوجيا بأخرى، أو بنقد أحادي وأوحد الجانب، كما لا يتعلق الأمر بفلسفة سلبية تنفي فلسفة أخرى إيجابية، أو مواجهة حقيقة بأخرى. لا يحيل النقد والحالة هذه إلى الهدم، بقدر ما يحيل إلى الحذر وإعادة النظر المستمر في المسلَّمات المعرفية السوسيولوجية منها، وغير السوسيولوجية، في علاقتها بالتاريخ والمجتمع والثقافة. يتعلّق الأمر إذن بنقد متعدّد الأبعاد. ويَستمد تعدُّديته تلك من الأُسس والمقوّمات التي يقوم عليها. إنّه تعدُّد مزدوج: تعدُّد مضامينه وأسسه النقدية (منطلقات النقد)، وتعدُّد محاور اشتغاله (موضوعات النقد: نقد ماذا؟).

أمّا التعدُّدية الأولى، فهي نقد معرفي إبيستيمولوجي، وتاريخي، وثقافي وسوسيو- حضاري عام. ينطبق ذلك على المعارف كما ينطبق على مختلف مكوّنات البنيات الاجتماعية المتعدِّدة. وأمّا التعدِّدية الثانية، فهي عن نقد ثلاثي: نقد الذّات/النحن، فالآخر/الغرب، ومن ثمّ نقد للَّحظة الحضارية، بما هي مجال للتفاعل والتبادل بين

---

(2) الكتاب الذي يقع بين يدينا، لا يحتوي على أي خاتمة صريحة، ولذلك في نظرنا أهميته. تتجلى تلك الأهمية في انفتاح الكتاب نحو المستقبل والأفق، مع فتح مجال للحوار والمناقشة. فهو يكتفي بإقامة ما نعته ب: "تعقيب تخريجي عام" كفصل، حيث قدم فيه المؤلف لأهم الملخصات والملاحظات التركيبية العامة، وفتح بعض الآفاق، وطرح بعض التساؤلات. فضلًا على الملحقات (10 ملحقات)، لا تخرج هي الأخرى عن التحديد الآنف.

(3) هذا الفصل معنون بـ: «تعقيب تخريجي عام: جدل الإبيستيمولوجي والتاريخي في المعرفة السوسيولوجية: نحو منظور نقدي تكاملي»، ص129. وما بعدها.



الذّات والآخر.

يُمْكن للنقد متعدِّد الأبعاد كمنظور نقدي حواري تكاملي ومنفتح، بالتعريف كما حدَّده صائغه، أنْ يمكِّننا مِن المُراجعة النقدية المطلوبة للتراث السُّوسيولوجي بخاصّة، وتراث العلوم الاجتماعية بعامّة المتعلّق بالعالم الغربي. من أجل استيعابه بما يكفي من النقد الواعي، ومن الاقتدار على أجرأته في الواقع العملي: تنظيرًا وتطبيقًا، استعمالًا وتوظيفًا.[4]

إذا ما نحن أعدنا طرح السؤال السابق، ما هو النقد متعدد الأبعاد؟ سنجيب: إنّ النقد متعدِّد الأبعاد هو نقد مزدوج التعدُّد: إنّه نقد إيبستيمولوجي- سوسيولوجي. إنّه بمنزلة انعكاس تأمُّلي في علاقة المعرفة السُّوسيولوجية بالشروط الاجتماعية المرتبطة بها. هو انعكاس لوظيفة مزدوجة: وظيفة عِلميّة معرفيّة، وأخرى اجتماعية مجتمعيّة. يحقّ لنا في هذا المقام أنْ نتساءل: هل نحتاج اليوم فعلًا إلى النقد؟ أم إنّ الأمر قد حان لكي نستعيض عنه بالتفكيك؟ لنترك هكذا سؤال مفتوحًا إلى حين.

هذا ما يقذف بنا مباشرة في صلب سوسيولوجيا المعرفة عمومًا، وسوسيولوجيا السُّوسيولوجيا على وجه التحديد. ولا شك في أن عبارة: "الخطاب السُّوسيولوجي شروط التكوين وآليات إنتاج المعرفة" التي جعلها الكتاب عنوانًا له، لا تخرج عن هذا التحديد، بل تقع في مركزية مراميه.

على الرغم من أن المؤلِّف لم يُحدِّد ما يعنيه الخطاب كمفهوم، على الأقل بشكل صريح ومعلن، فإنّ ذلك لا يحول دُون أنْ نولِّد بعض الأسئلة بشأنه: لماذا الخطاب السوسيولوجي؟ ما الجدوى من كتابته؟ وما المصلحة من كتابته في هذه الحالة؟

أيُّ علاقة لنا نحن العرب مع العلوم الحديثة بعامة والعلوم الاجتماعية بخاصة هي بالأساس تدخل في صميم العلاقة مع الغرب. لذلك فعلماء الاجتماع في عالمنا العربي، وفي العالم الثالث عمومًا، أكثر من غيرهم، في حاجة عند أيّ ممارسة علميّة سوسيولوجيّة أو علم- اجتماعيّة، إلى الوعي المستمر بهذه الممارسة، والشروط المختلفة التي أسهمت في إنتاجها. وأنّ ذلك الوعي هو السبيل لإنتاج معرفة سوسيولوجيّة أكثر فعّاليّة، وأقلّ استلابًا: من أجل صياغة معرفة سوسيولوجية مستقلّة نسبيًا.

فما يشير إليه مصطفى محسن على أنه خطاب سوسيولوجي قد لا يتجاوز كونه تفكُّرًا في المعرفة السُّوسيولوجيّة أو التراث السُّوسيولوجي العام، والإشكالات والمسائل التي تطرحها هذه المعرفة وهذا التراث: كمسألة النشأة العِلمية لعلم الاجتماع وما قبلها، ومسألة الموضوع، والعلاقة مع العلوم الاجتماعية، والعلاقة مع الفروع التخصصية، ومسألة السُّوسيولوجيا في العالم العربي. سعيًا منه إلى التعريف بقيمة السوسيولوجيا النظرية والمنهجية والعملية كعلم نقدي من ناحية، ومن أجل تأسيس التأصيل لسوسيولوجيا السوسيولوجيا من ناحية ثانية. فضلًا على مرمى آخر نضيفه في هذا الباب، يتعلق بضرورة بناء عالِم الاجتماع بما هو عالِم موقف وتصوّر عن مجال اشتغاله، أو بصيغة أخرى: وعي السُّوسيولوجي بلا وعيه السُّوسيولوجيL'inconscient sociologique)). إنّ هذا الخطاب (و ما أُنتج حوله من خطاب) يعكس ويكشف لنا عن تصور عالم اجتماع عربي ومغربي للسوسيولوجيا بوصفها حقلًا معرفيًا. وما دام يتعلّق الأمر بالخطاب السُّوسيولوجي، بما هو خطاب،

(4) محسن مصطفى. الخطاب السوسيولوجي.. شروط التكوين وآليات إنتاج المعرفة، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2015)، ص135.

فإنّ التعامل معه يفرض على صاحبه أن يُكوّن ويبني خطابًا عن خطابات أخرى وحولها.

لا شك في أن الخطاب السوسيولوجي بوصفه خطابًا علميًا- اجتماعيًا، لا يبدأ أو بالأحرى لا يولد في اللحظة نفسها التي يولد فيها العلم فحسب، وإنّما يولد قبل أنْ يُولد. إنّه خطاب قبلي وبعدي في اللحظة نفسها. وعلى هذا النحو أُدرِج الفكر الاجتماعي بوصفه جزءًا لا يتجزأ من الخطاب السُّوسيولوجي. مع تسجيل أن المؤلِّف يُقيم فصلًا وضعانيًا صارمًا في ما بين الفكر الاجتماعي واللّحظة العلمية للسُّوسيولوجيا، على الرغم من أنه لا ينفصل عن خطابنا المعني.

في ما قبليات السّوسيولوجيا أو الفكر الاجتماعي

لقد شغلت مسألة الفكر الاجتماعي موقعًا ملحوظًا في الكتاب موضوع الدراسة.[5] لكن من دون أنْ يعني ذلك أنّ المؤلف يقوم بنوع من التطابق بين الفكر الاجتماعي والسوسيولوجيا، ولا يعني ذلك أن هذه الأخيرة بمنزلة امتداد وتطور تراكمي في حصيلة ونتيجة تراكمية للفكر الاجتماعي: "المسألة الأساسية هنا هي التأكيد على أنّ السُّوسيولوجيا في مفهومها العلمي ليست مجرد نتيجة أو محصِّلة تجميعية للتراكمات الكمية والنوعية للفكر الاجتماعي، بل هي وليدة سياق له شروطه الخاصة ومحدِّداته المعرفية والتاريخية".[6]

كون السُّوسيولوجيا علم حديث النشأة والتكوُّن، مرتبط بالشروط الاجتماعية والتاريخية والثقافية والاقتصادية للمجتمعات الغربية في القرن 19، مثلها في ذلك مثل باقي العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا يمنعنا من الخوض في المسأليّات التي تعنى بالفكر الاجتماعي بصفته مكّونًا مهمًا من تاريخ السُّوسيولوجيا قبل التفكير السّوسيولوجي نفسه، ومكوّنًا قبليًا للخطاب السُّوسيولوجي. يُقيم باحثنا هنا تمييزًا صريحًا في ما بين الفكر الاجتماعي ما قبل الفلسفي الذي يشترط بالمجتمعات والثقافات الشرقية القديمة، وما يميزه من خصائص من مثل اللّانسقية، غياب القصدية النفعية والبراغماتية، والمحافظة، وهيمنة التفكير الميثولوجي، وبغض النظر عن طبيعة نمط الإنتاج (عدم بروز طبقات اجتماعية بشكل واضح)؛ وبين الفكر الاجتماعي باعتباره فلسفة اجتماعية كما تبلور مع ميلاد الفلسفة اليونانية وفلاسفتها (أفلاطون في "الجمهورية"، وأرسطو في "السياسة" على سبيل المثال)، والفلسفة الوسيطية التي تميزت بتقاطب الديني والفلسفي. ويُقيم تمييزًا بين اللّحظتين السالفتين كلتيهما وفكر عصر الأنوار الذي يشكِّل عاملًا مركزيًا ممهِّدًا للتأسيس العلمي الحديث لعلم الاجتماع.

تصنيف، لا يختلف كثيرًا عن التصنيف والتأريخ السائد والمعهود للفكر الفلسفي نفسه. أيْ إنّه قام بنوع من الإسقاط لذلك التصنيف المعهود في الفلسفة عمومًا، على الخطاب السُّوسيولوجي ما قبل السُّوسيولوجي.

ما يمكننا تسجيله بخصوص التمييز الأول في ما يتعلق بلا نسقية التفكير الاجتماعي ما قبل اليوناني الذي حال دون اعتباره تفكيرًا فلسفيًا، هو أنّ الفلسفة المعاصرة نفسها لا تشكل نسقًا بذاتها، فهي تقوم على الاختلاف والانفصال لا على الكلّيات الميتافيزيقية، أيْ إنّ النسقية لم تعد معيارًا للفكر الفلسفي، إلاّ إذا كان المقصود هنا

(5) خصص فصلان كاملان للتفكير الاجتماعي: الفصل الأول معنون بـ» أوليات حول الجذور التاريخية للتفكير الاجتماعي: رؤية سوسيو أنثروبولوجية نقدية للمضمون والمرجعية«، والفصل الثاني: »مقدمات نقدية حول أهم معالم ومكونات السياق الفكري والسوسيوتاريخي والحضاري للتأسيس الحديث للسوسيولوجيا: العوامل والإرهاصات«، من أصل ستة فصول .

(6) محسن مصطفى، ص28.



بالفلسفة مرادفًا للميتافيزيقا وكلّياتها. ويبدو أن هذه الأخيرة هي الأقرب للمعنى الذي أردفه الكاتب، ما دام الأمر يتعلق بالفلسفة اليونانية. لا يسعنا المجال هنا للتوسع أكثر في هذه النقطة.

غير أن ما يحسب لهذا التمييز، سواء الأول أم الثاني، هو ذلك الربط الدائم بين الفكر الاجتماعي وعلاقته الديالكتيكية بالشروط الاجتماعية التي أسهمت في إنتاجه، ذلك الربط الجدلي بين البنيتين الفوقية والتحتية لتطوره، وهنا بالضبط يكمن الحسّ السُّوسيولوجي في التعامل مع الفكر الاجتماعي.

لا يفوتنا هنا أن نشير إلى موقف الباحث مما ينعت بـ "الإشكالية الخلدونية" التي شغلت، وما زالت تشغل كثيرًا من الدراسات والكتابات العربية في علاقة المعرفة الخلدونية بعلم الاجتماع خاصة، والعلوم الاجتماعية عامة، وما تعرفه من جدل بين تلك التي تعده الرائد والمؤسِّس الأوّل للسُّوسيولوجيا والعلوم الإنسانية ككلّ، خاصة في كتابه الشهير الموسوم بـ "المقدمة". يرون في ذلك أن ما اصطُلح عليه في المجتمعات الأوروبية الحديثة بـ السوسيولوجيا sociologie، ما هو إلاّ تعبير عن ما ينعته ابن خلدون بـ: علم العمران البشري، ما دام موضوع كل منهما هو "الاجتماع البشري"؛ وبين الدراسات التي تشرط نشأة السوسيولوجيا وتكوّنها مثل باقي العلوم الإنسانية والاجتماعية، بالغرب الحديث. وهو الموقف نفسه الذي يقول به صاحب الخطاب السوسيولوجي، وهو الموقف الذي يميل إليه علماء الاجتماع المغاربة عادة. حيث قام بقذف إسهامات ابن خلدون في التاريخ وفي الفكر الاجتماعي، وأبعده عن نشأة السُّوسيولوجيا، وتكوّنها، على اعتبار أنّ هذه الأخيرة منتج غربي حديث. فضلًا على نقده ما يصفه بالمنظورات الاختزالية والتبسيطية لـ "إشكالية التأسيس": ربط التأسيس بمجهودات فردية كما هو الحال بالنسبة إلى ابن خلدون. إن هذا الموقف، كما في غيره، يعكس لنا التفكير والتحليل النسقي والبنيوي لمؤلِّفنا، حيث لا يتردّد في أن يرجع الأجزاء إلى بنية أو نسق كلّي. ألا يجعل ذلك من مواقف وتصّورات مفكّرنا هي الأجدر بنعتها أنها اختزالية؟ أين هو تعدّد النقد في هذا المقام؟ تراه سقط في أحادية نقدية، لمّا انتصر لموقف دون آخر: غربية السُّوسيولوجيا. أليس حري بنا، أن نخلخل مركزية سوسيولوجيا المركز؟

على الرغم من أنّ الكاتب لم يعر اهتمامًا كبيرا للإشكالية الخلدونية، فإنّ ذلك له ما يبرره، خاصة أنّ هناك كتابات غزيرة في هذه الإشكالية لم تجد لها منفذًا إلى الآن. وفي هذا قد يتساءل المرء: هل أصبح الرجوع إلى ابن خلدون محض طقس ديني، وهل الأبوة المنحرفة التي يطالب بها المفكرون العرب ليست سوى محاولة يقومون بها للتستر على القصور النظري؟ أليست كثرة الكتابات التي تناولته تعبيرًا وحشيًا عن إثبات الهوية؟[7] لنترك هذه الإشكالية مفتوحة ونعد إلى الفكر الاجتماعي كما قدمه مفكرنا.

ما يمكن استخلاصه من خلال ما سبق هو أن الفكر الاجتماعي، سواء الفلسفي منه أم ما قبل الفلسفي، كما قدمه صاحب الخطاب، هو بمنزلة خطاب لاعلمي، نظرًا لأنّ السُّوسيولوجيا كخطاب علمي، علم إنساني- اجتماعي، لم يتأسّس إلاّ مع المجتمعات الغربية الحديثة، وما شهدته من تحوّلات مجتمعية بنيوية (فكرية ومادية). إلاّ أنّ هذه المسلَّمة لا تدفعنا إلى القول بلاأهمية إسهامات الماقبليّات السُّوسيولوجيّة، ونفي دورها في التمهيد لـ: اللّحظة السُّوسيولوجيّة.

فلأنّ الفكر الاجتماعي ما قبل علمي، لا يعني أنّه يقع خارج الخطاب العلمي، لهذا فإنّنا نقول في هذا السياق بأن الفكر الاجتماعي هو ما نعتناه بماقبليات سوسيولوجية. بعبارة أخرى: إذا لم يكن علميًا في أصله، فإنّ

(7) عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، مجموعة من المترجمين، (الرباط: منشورات عكاظ، 2000)، ص 200-201.



التفكير العلمي فيه جعل منه خطابًا علميًا. ألا يمكن لتفكير سوسيولوجي في الفكر الاجتماعي ذاته أنْ يجعل منه تفكيرًا سوسيولوجيًا؟

في آخر هذا المقام، لا يسعنا إلاّ أن نسجِّل الملاحظة الآتية: إنّ التعامل الذي أبداه مفكّرنا مع الفكر الاجتماعي في علاقته بنشأة السوسيولوجيا وتكونها نابع من تصوره لسوسيولوجيا المعرفة عمومًا، ولسوسيولوجيا السوسيولوجيا بوجه خاص، التي تنضوي تحتها هذه الدراسة، وهو الحقل المعرفي نفسه الذي يقوم عليه ما يسميه صاحب «الخطاب السّوسيولوجي»: النقد متعدد الأبعاد. وأنّ هذا التصوّر يتسم ببنيويّة قاتلة، إذ لا يتردّد مرارًا وبشكل دائم في إعلاء قيمة البنية المعرفية والاجتماعية على الأفراد والفاعلين. فهو بذلك يختزل المعرفة في المنظومة على حساب الفاعلين. وفي هذا السياق كتب: "المعرفة هي إفراز لبنية اجتماعية محددة في الزمان والفضاء، ومتشابكة العوامل والمكونات وليست خاضعة لمبادرات الأفراد"[8]. إذا كان الأمر كذلك إذن فما الداعي إلى الوقوف على موضوع السوسيولوجيا لدى رواد التأسيس (كما هو الأمر في المحور الثاني للفصل الثالث من الكتاب)؟ وغيرها من الأسئلة التي تجعلنا نشك في مدى انفتاح ذلك النقد الذي يتبناه الباحث، وفي تعدده المزعوم؟ ومن ثمّ السقوط في سوسيولوجيا حتمية.

ألا يجعل ذلك من سوسيولوجيا السوسيولوجيا (و معها النقد متعدد الأبعاد) سوسيولوجيا بنيوية؟ وهي الملاحظة نفسها التي يمكن أن تسري على الكيفية التي تم التعامل بها مع إشكالية موضوع السوسيولوجيا، كما سنبين ونتبين ذلك لاحقًا.

في موضوع السوسيولوجيا وعلاقتها العلوم الاجتماعية والهوامش السوسيولوجية

تقع إشكالية الموضوع، تأسيسًا وامتدادًا، في مركز الخطاب السُّوسيولوجي. لماذا؟ لأنّ التشيِيد العلمي للسوسيولوجيا معناه تشييد وبناء وتحديد موضوع محدّد. فإشراك السُّوسيولوجيا بالمجتمعات الغربية الحديثة، مردّه إلى أنّ التشييد العلمي لموضوع الاشتغال اشترط بهذه المجتمعات ذاتها. أيْ إنّ تحديد الموضوع هو بمنزلة تحديد للهوية العلمية لعلم الاجتماع وخطابه. كما أنّ هذا التحديد لا يستقيم إلاّ في إبراز علاقة السوسيولوجيا من حيث الموضوع بالعلوم الاجتماعية وبهوامشها التخصصية. فما موضوع السوسيولوجيا؟ وما طبيعة العلاقة بينها وكلّ من هوامشها التخصّصية والعلوم الاجتماعية؟

لا محيد من القول بأنّ كلّ حقل معرفي، لا يكون كذلك إلا بتحديد موضوع اشتغاله. ينطبق ذلك على كلّ علم، كان طبيعيًا أو اجتماعيًا كما هو الحال بالنسبة إلى السُّوسيولوجيا. فالسُّوسيولوجيا لا تكون كذلك إلاّ بتشييد موضوعها وتحديد هويته المعرفية. تلك هي المسلّمة الأساسية التي ينطلق منها الباحث. تلك قاعدة إبيستيمولوجية عامة لا محيد عنها. لكن أين هو المنهج في ذلك كله؟ هل يمكن الحديث عن علم ما كما هو الحال بالنسبة للسُّوسيولوجيا بلا منهج؟ من بين ما يمكن للمرء أن يلاحظه في المؤلَّف المعني هو غياب تام لإشكالية المنهج في المسألة السُّوسيولوجية. ماذا يعني ذلك؟ هل يعني ذلك أن المنهج يقع خارج الخطاب السوسيولوجي كما قدمه صاحبه؟ ألا تشكِّل الإبيستيمولوجيا أهمّ الركائز والمنطلقات المعرفية للنقد تعددم الأبعاد؟ إذا كانت كذلك فإنّ

(8) محسن مصطفى، ص44.



الإبيستيميولوجيا التي تقول بتحديد الموضوع هي نفسها تقول بتحديد المنهج. بمعنى أن سوسيولوجية(علمية) السوسيولوجيا لا تكون إلاّ بتحديد موضوعها ومنهجها. لهذا فأيّ تحديد لموضوع السّوسيولوجيا يفرض بالضرورة تحديدًا لمنهجها. وأيّ محاولة لتحديد الموضوع تتضمن بشكل مستبطن تحديد المنهج. ينطبق ذلك على الموضوع كما ينطبق على المنهج.

تتسم إشكالية الموضوع في السُّوسيولوجيا بطابع التعقيد والتعدد والتشابك، إلى درجة أنّ بعض السُّوسيولوجيين وغيرهم يقولون بغياب موضوع محدَّد للسُّوسيولوجيا، مثلها في ذلك مثل الفلسفة. نظرًا للتداخل الحاصل في المعرفة السوسيولوجية بين المسألة السُّوسيولوجية (العلم) والمسألة الاجتماعية (الأيديولوجيا)، ونظرا لاعتبارات إبيستيمولوجية (الخلفيات النظرية والمنهجية...)، وكذا طبيعة الموضوع: الظاهرة الاجتماعية، وخصوصيتها في علاقة عالم الاجتماع بموضوعه.

على الرغم من تأكيد المؤلف واعترافه بالتعدّد الذي يسم موضوع علم الاجتماع تحديدًا، من خلال توقّفه عند عدد من الأعلام(رواد التأسيس): سان سيمون، أوغست كونت، كارل ماركس، هربرت سبنسر، إميل دوركايم وماكس فيبر، وعرض ما يميّز موضوع العِلم المعني لدى كل واحد من هؤلاء، وكذا القيام بجرد لبعض الأمثلة والجداول التي تقسِّم هذا الموضوع إلى محاور (نموذجين: غورفيتش في كتابه "Traité de sociologie»، وتوم بوتومور في كتابه «تمهيد في السوسيولوجيا») كنماذج معاصرة، ذات الطابع الأكاديمي والبيداغوجي الصرف: «المداخل والمقدمات المدرسية». فإنّه يكاد يرجع ذلك الاختلاف والتعدّد إلى وحدة كلية عامة أو في ما يشير إليه بالموضوع العام للسوسيولوجيا، يتعلق الأمر بالظاهرة الاجتماعية أو النظام الاجتماعي في كليته وشموليته وبنيويته أو الإنسان في المجتمع أو المجتمع. فهو بذلك لم يتجاوز التحديدات القاموسية لموضوع السوسيولوجيا وحقل خطابها. وهو نفس الموضوع الذي تشترك فيه السُّوسيولوجيا مع باقي العلوم الاجتماعية. لكن ما الذي يميز السوسيولوجيا من باقي العلوم الاجتماعية الأخرى؟

بحسب الباحث، إن العلاقة بين علم الاجتماع ومختلف العلوم الاجتماعية، كما هو الأمر بالنسبة لعلاقتها بهوامشها التخصصية هي علاقة الكلّ بالجزء، والعام بالخاص، والجذر بالفرع. إنّها علاقة البنية بأجزائها.

يتميز علم الاجتماع من باقي التخصصات الأخرى من العلوم الاجتماعية (القانون والاقتصاد على سبيل المثال)، من حيث إنه يدرس البناء الاجتماعي في كليته الشاملة أي ككلّ اجتماعي من جهة، ومن حيث اختلاف المنظور المنهجي الذي يحدِّده كاتبنا في المتغيّرات المفسِّرة التي هي بالضرورة في مجالنا: متغيّرات اجتماعية من جهة ثانية. بخلاف المجالات الأخرى التي تُقارب ذلك البناء من زوايا ومنظورات خاصة. إنّ علاقة السوسيولوجيا بالعلوم الاجتماعية تتأسس على جدلية الوحدة: وحدة الموضوع، والاختلاف المنهجي: الاستراتيجية المنهجية لكلّ علم.

هذا عن العلاقة مع العلوم الاجتماعية. أمّا في ما يخصّ العلاقة مع الهوامش السوسيولوجية أو بالفروع التخصصية كما يحلو لمؤلّفنا بتسميتها، فهي تخضع بدورها للمنطق نفسه: علاقة الكل بالأجزاء. فما عرفته وتعرفه السوسيولوجيا حاليًا من نزوع نحو التخصص، وتنام للتخصصات الفرعية وتشظِّيها، ما هما إلاّ تعبير عن حجم التعقيد والتشعب الذي مسّ البناء الاجتماعي ككلّ، في إثر ما شهدته المجتمعات المعاصرة من تحولات بنيوية ترتبط أساسًا بما سمِّي بالثورة التكنولوجية ومنظومة العولمة. حيث أصبحنا أمام «سوسيولوجيّات».

ما جعل من التخصص الوظيفي مطلبًا اجتماعيًا، ومن ثمّة هيمنة المسألة الاجتماعية، ومعها ارتفاع الطلب، على التحليل السوسيولوجي التخصّصي إلى درجة الحديث عن ما يصطلح عليه ب: «الإمبريالية السُّوسيولوجية». أمام هذا الوضع، يؤكّد كاتب الخطاب السُّوسيولوجي أنّ التخصص داخل هذا العلم لا يعني الوقوع في منزلق ذرية سوسيولوجية ضيقة الأفق، كما لا يعني أيّة إمبريالية سوسيولوجية، بل يجب أن يتم النظر إلى هذا النزوع نحو التخصص بوصفه ضرورة منهجية علمية وعملية.[9]

يبدو أن طبيعة المعرفة السوسيولوجية كما قدمها الأستاذ مصطفى محسن، ترتبط ارتباطًا عضويًا بطبيعة موضوعها: «النظام الاجتماعي» وخصوصيته. ألا يجعل ذلك من السّوسيولوجيا: «سوسيولوجيا هوليستية أو شمولية محضة. إنه تعميم لسوسيولوجيا معينة على السوسيولوجيا ذاتها. لعلّ الخلفية البنيوية لكاتبنا جعلته يُذيب الفاعلين الاجتماعيين في المنظومة الاجتماعية ويختزل الأفراد في المجتمع. فلا شك أنّ الموضوع المركزي للسّوسيولوجيا هو الاجتماعي le social أو بعبارة أدق سيرورة بناء الاجتماعي، لكن ما هو هذا الاجتماعي؟ وكيف يمكننا فهمه وتفسيره؟ هل ما يزال اليوم بإمكاننا «تفسير الاجتماعي بالاجتماعي»؟ هنا بالضبط نختلف مع عالمنا. هل ما يزال المجتمع موضوعًا للسّوسيولوجيا؟ تمامًا، تلك هي الأسئلة التي لم يطرحها مفكّرنا.

كما لا يفوتنا في هذا الباب أن نقول بأنّ العلاقة مع العلوم الاجتماعية أو السوسيولوجيات الجهوية (أو الهامشية)، لا يجب أن ينظر إليها بمنطق العام والخاص أو الكل والجزء، بقدر ما ينبغي أن يُنظر إليها كعلاقة متشابكة: علاقة المركز بالهامش. إنها علاقة عُشبية وليست شجرية. إنّها علاقة ريزومية. كما أنّ علاقة السُّوسيولوجيا المركزية بالسوسيولوجيا الهامشية لا تحكمها بالضرورة تلك الكلية المنهجية المفقودة في أساسها. إنّ المعرفة السُّوسيولوجية تقع في البين بين: بين السوسيولوجيا العامة والسُّوسيولوجيات الجهوية. تمامًا، كما ينطبق ذلك على موضوع السُّوسيولوجيا: الاجتماعي. إنه يتمثل في العلاقات الاجتماعية: بين الفاعلين والمنظومة، بين العقلنة والتذويت، بين الفرد والمجتمع.

إنْ كان عالم الاجتماع مصطفى محسن، يؤكّد الطابع الاتصالي والبنيوي للخطاب السوسيولوجي الذي يبحث عن الوحدة في الاختلاف، فإنّنا نسعى إلى البحث عن الاختلاف في الوحدة الخطابية المفقودة في ذاتها. أيْ إنّنا نؤكّد على الطابع الانفصالي والتعدّدي للخطاب السوسيولوجي. لعل الهوية في السوسيولوجيا بموضوعها ومنهجها تتأسس على التعدد والاختلاف لا على التطابق والوحدة. لهذا فإننا اليوم بحاجة لا إلى النقد فحسب، بل إلى التفكيك استراتيجيةً، تفكيكًا للنقد نفسه: ينبغي التمييز والحالة هذه بين النقد والتفكيك. فالنقد يعمل دائمًا حسب ما سيتخذه من قرارات بعدية أو يعمل عن طريق محاكمة. أما التفكيك فلا يعدّ سلطة المحاكمة أو التقويم النقدي أعلى سلطة. إنّ التفكيك هو في العمق تفكيك للنقد.[10]

إن السوسيولوجيا خطاب انفصالي أكثر من كونها خطاب اتصالي. هكذا، يمكن للخطاب السُّوسيولوجي، مثله في ذلك مثل أركيولوجيا المعرفة عند ميشيل فوكو[11]، أنْ يعمل على إبراز تعدّد الفصائل، وتقصّي مظاهر الانفصال جميعها، بدلًا من أنْ يميل وينزع إلى توحيد الفروقات، وإغفال الأحداث المباغتة لصالح بنيات لا يمكن

(9) المرجع نفسه، ص 121.

(10) Derrida Jaques, Points de suspensions, entretien avec Didier Cahen, (Paris: Galilée,1992).P.226.

(11) راجع: ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986)، ص8.



للإغفال أن يعرف طريقه إليها.

خاتمة

ما المصلحة وراء كتابة الخطاب السوسيولوجي؟ إنّ المصلحة وراء كتابة الخطاب السوسيولوجي، إضافة إلى الهم التعريفي بعلم الاجتماع، وكذا ما يؤديه ذلك من وظيفة بيداغوجية ومعرفية ونقدية، هي الإسهام في تجاوز ومجاوزة الوضعية الراهنة للسُّوسيولوجيا في العالم العربي: وضعية الضعف، والتبعية والقصور النظري والمنهجي. وذلك التجاوز رهن بصياغة سوسيولوجيا لسوسيولوجيا العالم العربي.

تعيش سوسيولوجيا العالم العربي، كما يلح على ذلك مصطفى محسن، في الأوضاع «الراهنة»: «أزمة معقدة متعددة الأبعاد والمكونات والدلالات». لكن ماذا تعني الأزمة؟

فعندنا نقول أنّ هذه السّوسيولوجيا في الأوضاع الراهنة تعيش أزمة، هل معنى ذلك أن هذه الأزمة «راهنية»؟ إذا كان هناك من أزمة في نظري، سنجدها في «راهنيّة الأزمة» ذاتها. لأن المعرفة السّوسيولوجية في عالمنا العربي وما تطرح من إشكالات معرفية وسياسية واجتماعية، ليست وليدة «الرّاهن» إنّها تاريخية بتاريخ هذه المعرفة نفسها في علاقتها بالكيانات العربية المتعدّدة. ذلك التاريخ الذي يتأسّس على الحسّ التاريخي، وليس على التحقيب. فعندما نحصر ونسجن «الأزمة» في الراهن المفقود نجعل من تلك الأزمة تزامنية، لاتاريخية، توحي لنا بأن الماقبل منقطع الوجود في ذاته عن المابعد، يتوسّطهما الحاضر الراهن. إنّ الأزمة في نظري «ما قبل- بعدية». إذا ما نحن استدعينا عبارة المفكر عبد الكبير الخطيبي سنقول: إنّ الأزمة ولدت غدًا. فما تعيشه وتتنفسه السُّوسيولوجيا عندنا من ضعف وقصور وتبعية ليس لحظيًا، إنّه سيرورة لانفجار ماضي الكيان العربي في مستقبله. وعلى هذا الأساس تصبح مسألة صياغة سوسيولوجيا لسوسيولوجيا العالم العربي ضرورة استراتيجية قصوى، ذات أولوية. لكن، ما الأسس التي ينبغي أن تقوم عليها هذه السوسيولوجيا؟ هنا بالضبط يجب أن تفتح المناقشة والحوار بين علماء الاجتماع في كياننا العربي.

إنّنا نرى في استراتيجية النقد المزدوج بما هي استراتيجية تفكيكية، في الجينيالوجيا وأركيولوجيا المعرفة، وفكر الاختلاف...، ما يمكنه أن يشكل تلك الأسس والمنطلقات، الكفيلة بتأسيس سوسيولوجيا لسوسيولوجيا العالم العربي كسوسيولوجيا لسوسيولوجيا الهامش. ذلك هو السبيل نحو إنتاج سوسيولوجيا مغايرة.

إنّ النقد المزدوج يجعل من سوسيولوجيا العالم العربي سوسيولوجيا مغايرة. تفسح المجال للسُّوسيولوجيا في العالم العربي للقطع مع كل ذاتية حمقاء والتمسك بالاختلاف والانفتاح على الأفق. تقوم، بما هي استراتيجية تفكيكية على تفكيك مزدوج: تفكيك الأسس الميتافزيقية للمفهومات السوسيولوجية، ومنها للمعرفة السوسيولوجية التي صيغت وتصاغ عن المجتمعات العربية، سواء كانت من نتاج هذه الأخيرة أم من نتاج المجتمعات الغربية.

للنقد المزدوج إذًا ضرورته الاستراتيجية كاستراتيجية في تفكيك سوسيولوجيا العالم العربي المعهودة بصفة عامة، إنْ لم نقل مجاوزتها ذاتَها. كسوسيولوجيا مغايرة تقوم على الاختلاف والتعدد. تلك هي السوسيولوجيا نفسها التي يمكنها أن تتفكر في هذا الاختلاف الذي صارت عليه مجتمعاتنا العربية ومختلف كيانات المعمورة.

من خلال النظر أوّلًا وقبل كل شيء آخر، وإعادة النظر في سوسيولجيا العالم العربي الحالية، لا من حيث علاقتها بالسوسيولوجيا الغربية بوصفها سوسيولوجيا المركز فحسب، وإنّما من حيث علاقتها بذاتها بوصفها سوسيولوجيا للهامش أيضًا.

المصادروالمراجع

1. برونير. جيرالد، وجيان إيتيين، الخطر السوسيولوجي: في نقد خطاب الحتمية الاجتماعية، حسن اجيج (مترجمًا)، (الدار البيضاء: مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، 2019).
2. الخطيبي. عبد الكبير، النقد المزدوج، مجموعة من المترجمين، (الرباط: منشورات عكاظ، 2000).
3. فوكو. ميشيل، حفريات المعرفة، سالم يفوت (مترجمًا)، ط1، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986).
4. محسن. مصطفى، الخطاب السوسيولوجي: شروط التكوين وآليات إنتاج المعرفة، ط1،(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2015).
5. ـــــ، في المسألة التربوية.. نحو منظور سوسيولوجي منفتح، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002).
6. ـــــ، أسئلة التحديث في الخطاب التربوي: الأصول والامتدادات، ط1، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي،2001).
7. ـــــ، الخطاب الإصلاحي التربوي بين أسئلة الأزمة وتحديات التحول الحضاري: رؤية سوسيولوجية نقدية، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999).

8. Derrida. Jaques, Points de suspensions, entretien avec Didier Cahen, (Paris: Galilée,1992).

قراءة في كتاب « المسافة والتحليل: في صياغة أنثربولوجيا عربية»

رشيد أمشنوك[1]

1 -

في كتابه «المسافة والتحليل: في صياغة أنثربولوجيا عربية» الصادر عن «دار توبقال للنشر» سنة 2019، يرى الباحث الأنثربولوجي المغربي عبدالله حمودي أن رهان تأسيس علوم اجتماعية عربية أصبح ضرورة إبستيمولوجية وحضارية، وإن كان لا ينفي أنه اختيار محفوف بتحديات ثقافية ومنهجية كثيرة، إلا أن صياغة هذا المشروع العلمي وإعادة تشكيله يعتبر مطلبا مهما؛ إذ الأنثربولوجيا كغيرها من العلوم الاجتماعية هي طريقة للنظر إلى الإنسان وطريقة للتنبؤ بمستقبله في آن معًا كما يقول الأنثربولوجي إريك وولف، ومن ثم فالاهتمام بهذا المدخل المعرفي هو أساس أي نهضة إنسانية شاملة، وتحرير المعرفة الإنسانية من ربقة التبعية والاستعمار بيقظة منهجية فعالة خطوة لا بد منها.

إضافة إلى مقدمته الجامعة والشاملة، يضم الكتاب بين دفتيه استجوابًا مترجمًا ومقالات منشورة سابقًا في منابر علمية محكمة، وهي تعكس تجربة غنية في تأصيل «إناسة» عربية، تنكب على دراسة المجتمع المحلي، لكن من دون أن تنغلق على نفسها. وقد أعاد نشرها مجتمعة لقيمتها وانخراطها في الإجابة عن السؤال المشروع الذي انطلق منه هذا العمل البحثي: هل يمكن الحديث عن أنثربولوجيا عربية أو علوم اجتماع عربية تنفرد بخصوصياتها الحضارية والثقافية من دون أن تنغلق على نفسها أو تعيد الخطاب الأنثربولوجي الغربي نفسه في صيغته المتجددة؟

إن بلورة خطاب أنثربولوجي متميز في نظر المؤلف لا يتطلب فقط تجديد الأنثربولوجيا الغربية أو استعارة مفهوماتها وتبيئتها بما يناسب السياق العربي، لكن «المشروع يتوخى في نظره تأسيس خطاب أنثربولوجي مستقل مستخرج من المنطقة العربية»، متماهٍ مع خصوصياتها، ومستجيب لأسئلتها الثقافية المشروعة.

يتحدث الكاتب عن الأنثربولوجيا العربية بالمعنى اللغوي لكلمة عربية، لا بمعناها القومي والثقافي الضيق، إذ يرى أنها لغة تضاهي اللغات العالمية في قيمتها وتأثيرها وقدرتها على حمل مشعل البحث العلمي، وإن كانت اللغة لا يمكن فصلها عن سياقها الثقافي والحضاري، فهي بيت الوجود، كما يعبر الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر، وهي الهوية الناطقة بتعبير البريدي أو الوجود عينه بصيغة جاك بيرك، ومن ثم فكل فصل بين اللغة ومداراتها الثقافية والتاريخية وحمولتها الفكرية والحضارية هو فصل فج غير مستساغ.

مشروع حمودي إذن هو إعادة صياغة أنثربولوجية عربية، ليس عبر تقويض الخطاب الكولونيالي، والإصرار على نقده، وتفكيك مقولاته ومفهوماته، لكن عبر موضعة جديدة تجمع بين نقيضين الذاتية والموضوعية، من خلال استثمار الرصيد الكولونيالي بدلًا من التهرب منه، والسكوت عنه، والتركيز على

(1) رشيد أمشنوك: باحث في علم الاجتماع - المغرب.

المعرفة الأنثربولوجية الميدانية التي اعترض عليها إدوارد سعيد وغيره، وهي نظرة خلفت أخطارًا جمة أهمها الابتعاد عن اليومي وتفاصيله والإغراق في يوتوبيا التنظير. ويعلم حمودي أن الجمع بين الذاتي والموضوعي رهان معرفي صعب ويشوبه خطر أخلاقي وسياسي وعلمي، ولكن يعدها خطوة لا مفر منها لتشكيل معرفة أنثربولوجية كما يتصورها[2].

المشروع الذي يدعو إليه الكاتب لا يوقع في مغبة الخصوصية والانغلاق، بل هو مشروع كوني عالمي، بحيث تصير الأبحاث الأنثربولوجية على أرضية التنافس العالمي والتباري الكوني وفتح آفاق شاملة. لهذا السبب لم يتردد حمودي في انتقاد ما أسماه «بالأنثربولوجية الأهلية» التي حاول بعضهم تشييد أسسها في الثمانينيات من القرن الماضي. وهي الفكرة ذاتها التي تبنتها الأنثربولوجية البريطانية مارلين ستراثيرن لتفادي مشكل التداخل بين الثقافات، حيث يقتضي في نظرها الانطلاق من تقاليد الأنثربولوجيا التي تتضمن عدتها المفهومية وإشكالياتها النظرية، وليس من مجال أهلي منغلق على نفسه، حيث لا يرى الواقع إلا بمقاييسه.

إن بلورة هذا المشروع العلمي في نظر الباحث يتطلب برنامجًا تدخل فيه فنون علمية ومنهجية عدة؛ أهمها دراسة التطورية، وما قبل التاريخ، فضلًا على الاطلاع على الماضي بما يحبل به من شواهد تاريخية وحضارات عريقة، ثم دراسة اللغات والإثنيات، وفنون الأنساب وغيرها من الحقول المعرفية[3]، وهذا يؤهل الباحث لبناء مسافة مقبولة علميًا في تحليل القضايا والموضوعات الثقافية المحلية، وإن كان هذا الرهان هو تحد في الوقت نفسه بحسب الكاتب، لأن الانتماء للمجتمع يفرض على الباحث نظامًا معينًا من التفكير، يعسر على الدارس المحلي أن يتخلص منه مهما فعل؛ ولا سيما أن المفهومات والمقولات اللاواعية تكون مرافقة له، كما يقول لوسيان غولدمان. ومن ثم فكل محاولة لتجاوزها بدعوى تحقيق العلمية قد تجرد الموضوع من حقيقته، فيصبح حقلًا جافًا لا روح تدب في أسئلته.

في السياق ذاته، يدعونا حمودي إلى ضرورة التخلص من الاقتباس المحض من أوروبا وأميركا، والتحرر من كل مظاهر التبعية المعرفية والثقافية، لأنها تشكل حائلًا جسيمًا وعقبة كأداء، لكنه يؤكد التلاقح الفكري والمعرفي، كونه أفضل وأنسب، بل يراه الأنثربولوجي المغربي مدخلًا ملائمًا للتنافس في أفق «كونية جديدة تتراجع فيها التبعية»[4]، أو ما يسميه المفكر المغربي عابد الجابري بالاستلحاق الثقافي والمعرفي. وجدير بالإشارة أن فك التبعية كما ينظر إليها المؤلف لا تعني الانعزال، ويؤكد أن المأمول هو الانفتاح على مختلف التيارات والجامعات والمدارس وتحقيق تبادل خلاق[5].

يرى حمودي أن هناك تجارب سابقة حاولت تجاوز التبعية المعرفية للغرب؛ حيث دعا أصحابها إلى تبني مقاربات قومية من قبيل: علم الاجتماع: رؤية اسلامية، أو أنثربولوجية إسلامية وغيرها من التسميات، واعتمدوا في ذلك على كتابات ابن خلدون، لكن يعوزهم ضعف إلمامهم بالنظريات الأنثربولوجية، ما يجعل تلك المحاولات في معظمها فاشلة ولا تفتل في حبل الرقي بالعلوم الاجتماعية. لذلك يشدد الكاتب على ضرورة التمكن من المعرفة الأنثربولوجية مناهجًا ونظريات، لمجاراة إيقاع ما

---

(2) السابق نفسه، ص47.

(3) عبد الله حمودي، المسافة والتحليل: في صياغة أنثربولوجيا عربية، (دار توبقال للنشر، 2019)، ص10.

(4) المصدر السابق نفسه، ص10.

(5) السابق نفسه، ص124.

خلفته المدرسة الغربية، ليس فقط تقليدها أو محاكاتها، لكن الاستفادة منها بيقظة منهجية وتمحيص عقلي لكل ما يتنافى مع المشروع الأنثربولوجي العربي.

يعد إذن هذا الكتاب بحسب صاحبه محاولة لتجاوز العقبات التي تحول دون بناء علوم اجتماع عربية، علوم يشارك في تدوينها علماء عرب بلغتهم العربية للتنافس والانفتاح على العالمية.

--2

يرى الكاتب أن اللغة هي مدخل أساس لتحقيق هذا المشروع المعرفي، ويؤكد أن تعلم اللغات يسهم في بناء مسافة تحليلية مقبولة، ويغني الرصيد المعرفي للباحث، ويؤهله لولوج عالم جديد مغاير عن لغته ونسقه الثقافي. يقول حمودي: « إن التجوال بين اللغات، والذهاب والإياب بينها، يساعد على إدراك معاني اعتماد هذه اللغة أو تلك حين نتناول هذا الموضوع أو ذاك"[6].ولا يمكن للباحث العربي أن ينخرط في هذه الرؤية المعرفية من دون تمكنه من اللغات الحية، لكن من دون أن يتماهى مع مفهوماتها وخلفياتها الثقافية.

فالكتابة باللغة الإنكليزية تحتاج إلى مساءلة، كما تحتاج إليها لغات أخرى؛ إذ في ذلك نقد لمكوناتها الثقافية ونقد للكولونيالية المعولمة في صيغتها العلمية والمعرفية، وهو نقد كذلك للهيمنة والمركزية الغربية ولكل صور التبعية والاغتراب الثقافي بالتعبير الماركسي.

يقول الكاتب: « إن مشروع أنثربولوجيا باللغة العربية -مع الذهاب والإياب بين اللغات- ليس فيه ما ينفي كتابات باللغة الإنجليزية أو غيرها من اللغات؛ وقد يتبنى مشروع النقد البوسطكولونيالي في التصدي لصور الآخر التحقيرية، ولإرادة الهيمنة التي تتضمنها خطابات غربية عديدة، ولكنه في نفس الآن يحاول إنتاج خطابات ومعارف بديلة تسلط الأضواء على واقع المجتمعات العربية، وتأخذ زمام الأمر مع المعنيين بالأمر، وبالدرجة الأولى، في استشراف مستقبلها»[7].

وعن قيمة التراث الكولونيالي تبين للكاتب أن عددًا من النتائج والمعطيات التي خلفتها المنظومة الاستعمارية كانت صحيحة ومصيبة، ولم تشبها أي أخطاء كما يتداول عادة بين الباحثين وسكان المنطقة. لذلك يرى أن التخلي عن هذا الإرث خطأ منهجي، ومن ثم، فإعادة تركيبه في منظومة جديدة تتحدى افتراضاته المنهجية والسياسية ليست مطلبًا يسيرًا في غياب منهج كفيل بتحقيق ذلك. وإذا سلمنا بصحة ما يراه حمودي، فإن وضع تلك المعرفة الأنثربولوجية في سياقها الاستعماري يسائل قيمتها العلمية، ويؤكد أنها لا تعدو أن تكون رافدًا من روافد الاستعمار الثقافي مهما تدثرت بلبوس «العلمية والموضوعية» المزعومة، ومن ثم، فصواب المعطيات والتحليلات لا يعفي الباحث من التسلح بعتاد منهجي نقدي يفحص به الخلاصات البحثية والمشروعات العلمية بصورة عامة، لا سيما الكولونيالية منها.

لذلك فإن بناء تركيبة معرفية جديدة من موقف الخارج عن السياق والمنتمي ليس سهلًا، أما الإحاطة الشاملة بالموروث الكولونيالي، والأمل في بناء أسس إبستيمية ومنهجية جديدة باتت ضرورية، ليس للقطع مع التراث والتخلص منه كلية، بل لتشييد رؤية جديدة تحرره من المكونات السياسية

(6) السابق نفسه، ص11

(7) السابق نفسه، ص12.



والاستعمارية. لذلك فالمعرفة مقرونة بالالتزام بتعبير بول باسكون. والالتزام بحسب حمودي يقتضي الفصل بين السياسي والرهان العلمي عبر الصرامة المنهجية. وماذا لو كان «العلم» في قبضة «السياسي»؟ وما العيب في أن يحصل هناك تداخل بينهما، ولا سيما أن عددًا من الأنساق السياسية لم يقو صروح مشروعيتها إلا بمكونات علمية؟ لذلك يفترض التدقيق في معنى «السياسي» وتجلياته في السياق الكولونيالي، كي لا تستحيل المعرفة الأنثربولوجية رهانًا سياسيًا استعماريًا.

3--

انطلق حمودي من دراساته الميدانية وتجربته العلمية الطويلة التي تربو عن أربعين سنة، ليستنتج أن المناهج السوسيولوجية الكلاسيكية محدودة، ويعتقد أن المقاربة الإثنولوجية والأنثربولوجية أقدر على تشخيص التركيبات المجتمعية والثقافية. لكن حكمًا كهذا تضعفه الحجية، خصوصًا أن حمودي بنفسه اعترف أنه لم يكن ملمًا بالسوسيولوجيا ومناهجها في مرحلة من مراحل تكوينه العلمي، فضلًا على أن المجالات القروية والحضرية شكلت حقلًا خصبًا لعدد من الأبحاث السوسيولوجية، ومن ثم لا يمكن أن نتجاوز قيمة المناهج السوسيولوجية، وإن كان لا بد أن نسائلها ونختبر أهميتها لتكون أقدر على مواكبة تحولات المجتمعات وديناميتها الثقافية المطردة. وإذا كان الكاتب يراهن على صياغة أنثربولوجيا عربية، فإن التكامل بين العلوم الاجتماعية وحقولها المنهجية ومرجعياتها النظرية خيار لا مناص منه، ومن ثم، فهي بحاجة ماسة إلى انفتاح إيجابي يغني كل تخصص على حدة، بعيدًا عن إمبريالية التخصص وانغلاقه المنهجي.

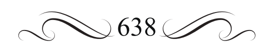
لا شك في أن التجربة الميدانية في المجال الأنثربولوجي ليست هينة، بل في العلوم الاجتماعية عموما، ومن ثم فالخوض فيها يتطلب بكل تأكيد صبرًا ونفسًا طويلًا وإلحاحًا كبيرًا، وفتح علاقات اجتماعية كثيرة كما هو الحال بالنسبة لحمودي الذي لم يتردد في ذلك عندما بادر إلى استغلال كل معارفه ونسيج علاقاته لجمع المعطيات الكافية حول المنطقة المدروسة. وهو توجيه منهجي مهم لكل الباحثين المبتدئين منهم أو الضالعين، فمشروعية البحث الأنثربولوجي مستوحاة من قدرته على النفاذ إلى عمق الفسيفساء الثقافية للمجتمعات وتركيبتها الاجتماعية.

بيد أن ما يعترض الباحث في مسيرته الأنثربولوجية هاته هو مدى قدرته على بناء مسافة موضوعية مناسبة لتحليل الموضوعات والقضايا التي تثيرها ملاحظاتها الميدانية، وما يجعل مفهوم المسافة، وهو مفهوم مركزي في الكتاب، عصيًا عن التحقق، هو أنه نتاج المفارقات التي يجد فيها الباحث نفسه وهو يدرس المجتمع ويبحث في قضاياه وإشكالاته[8]. إذ كيف نعالج الالتصاق بالعادات الموروثة واليومية، بحيث نتخلص منهجيًا من قبضتها، وتصبح مدخلًا وموضوعًا من موضوعات المعرفة التي نروم تأسيسها؟

ولتجاوز هذا العائق الإبستيمولوجي يقترح حمودي ما يسميه بـ"المسافة المنتجة: وهي التي تحافظ على حميمية وغنى ذلك الذي نعيش عليه وبفضله، وفي الآن نفسه نبتعد عنه بالقدر الذي يسمح بتنظيمه في خانات التشخيص والتنظير، مع تجنب تحويله إلى قوالب مجردة تنفي عنه معانيه"[9]، وهو ما

(8) السابق نفسه، ص16.

(9) السابق نفسه، ص16.



لخصه في مفهوم «الاغتراب المنهجي». وبهذا تصبح الموضوعات قابلة للتجاوز مع المفهومات والنظريات، مع الانتباه لما يسميه المؤلف «بمخاطر الإسقاط النظري». وكلما تقدم الباحث في بحثه، زاد لديه إلمام بإشكاليته وقضايا موضوعه، وتقوى التزامه المنهجي وحسه النقدي، واتضحت معالم المسافة أكثر. يقول حمودي: «إن بناء المعرفة لا يرتبط بتاريخ إشكاليات ومفاهيم فقط، وإنما أيضا بانتماء الباحث من منظور ارتباط مشروعه بمشاغل المجتمع الذي ينتمي إليه»[10]. ويقول أيضا: " باختصار، المسافة الملائمة فيما يخصني كانت ولا زالت هي تلك التي تحمل في طياتها أقوى حميمية وفي الآن نفسه تعتمد على الاقتلاع الموجع من تلك الحميمية"[11].

4--

يعرف حمودي الأنثربولوجيا بكونها «ميدانًا معرفيًا يهتم بدراسة المنظومات السوسيو-ثقافية الإنسانية، ومقارنتها قصد الاهتداء إلى النواميس التي تسيرها، ووضع نظريات لتفسير وجودها واستشراف تحولاتها، وهو تعريف منسجم مع المشروع العربي الذي يقترحه. وتجاوز التعريف الذي ساد لردح من الزمن، حيث يرى أن الأنثربولوجيا متخصصة في دراسة ما يسمى بـ"المجتمعات البدائية"، وبالإجمال المجتمعات غير الأوروبية-الأميركية، حيث اعتمدت في مناهجها معطيات ناتجة عن الرحلات والهجرات والتاريخ والحفريات وذاكرة الشعوب ثم بعد ذلك الدراسة الميدانية في عين المكان ابتداء من الثلاثينيات من القرن الماضي. واتخذت المقارنة بين الكيانات المدروسة قصد استخلاص نواميس عامة لتفسير الأفعال والتراكيب والنظم الاجتماعية.

يرى المؤلف أن الأنثربولوجيا تهتم بدراسة الجماعات، بينما تعنى السوسيولوجيا بدراسة المجتمعات استنادًا إلى ثنائية معروفة منذ كتابات طونيس، أما بالنسبة إلى مناهج التحليل الأنثربولوجي المعروفة فيسمها التداخل والتفاعل فيما بينها، وأهمها: التطورية، الوظيفية، الوظيفية البنيوية، البنيوية التي ترجع الظواهر إلى بنيات العقل البشري، ثم المنهج النقيض الذي يتبنى نظرية أنماط الإنتاج، والمنهج الذي يتخذ مقاصد الفعل الإنساني بوصفه موجهًا في أفق نظرة للحياة. (الأنثربولوجية الرمزية/معنى الثقافة عند فرانزبواز).

تعرض ميدان الأنثربولوجيا لعمليتين نقديتين: الأولى تدعو إلى نزع الطابع الاستعماري عن المعرفة في العلوم الاجتماعية، والثانية جاءت من أميركا، وركزت على العلاقة بين المعرفة والسلطة، لتنادي بالتخلي عن الأنثربولوجيا أو تغيير مناهجها ونظرياتها ومواضعها تغييرًا جذريًا، لأنها تكونت في سياق كولونيالي، ما يستوجب مساءلتها ونقدها. ولم يتردد الكاتب في تقويض أساسات هاتين الحركتين في مدخل معرفي لصياغة أنثربولوجية عربية. وما يعنيه الكاتب بالصياغة هنا، التذويب وإعادة التشكيل، لبنائها من جديد، وهي ممارسة معرفية تروم، في ظنه، إعادة النظر في الأنثربولوجيا السائدة في أوروبا وأميركا من خلال مساءلة مفهوماتها ونظرياتها، وفتح أفق معرفية جديدة. ولا سيما أن الأنثربولوجيا الغربية مسكونة بالتهميش والإقصاء، وهو ما تطلب نقدها وتمحيصها.

---

(10) السابق نفسه، ص16.

(11) السابق نفسه، ص35



تحدث الكاتب كذلك، في هذا السياق عن أسباب رفض بعض الباحثين العرب للأنثربولوجيا كميدان معرفي أهمها ما يأتي:

1. ارتباطها بالتوسع الاستعماري الإمبريالي.
2. التاريخ وحده هو الكفيل بإنتاج معرفة جديدة (النزعة التاريخانية).
3. الأنثربولوجية متجاوزة كالقبيلة والسلالة والعرف والأمازيغيات.
4. اهتمت بالتنقيب عن الفروقات عرب/بربر، مدن/قبائل، ثقافة عالمة/ ثقافة شعبية، مخزن/سيبة.... وذلك في نطاق فرق تسد وتمزيق الأمة خدمة للمستعمر.
5. الظن بأنها محض «متاهات» تلهي عن مشروع ثقافي عربي كبير.

في هذا السياق انتقد الخطيبي قائلًا: « اكتفى بطروحات عامة، ثم انتقل إلى ما سماه «النقد المزدوج» لكن لم يخرج عن دائرة ما طرقه آخرون قبله كأنور عبد المالك في الاستشراق».(12)

وانتقد موقفين مناهضين للأنثربولوجيا: العروي ومحمد عابد الجابري؛ إذ يقول حمودي منتقدًا العروي: «رغم تمكنه من قضايا الفكر العربي الاسلامي، إلا أنه لم يستوعب إشكالية المعارف في العلوم الإنسانية بالقدر الذي يساعد على تكوين نظرة جدية عن الأنثربولوجيا، بل فضل الحديث عنها ك"متاهات"... وبما أنه لم يتعد ذكر الفرق بين الحضارة بالمعنى الفرنسي و«كلتور» بالمعنى الألماني، فإن طرحه يفقد المصداقية، ذلك لأن هذه الثنائيات الموجودة في الموسوعات غير كافية، وأي فيلسوف، إن هو فكر في الحكم على ميدان معرفي، لابد من الإحاطة به»(13). العروي دخل الأنثربولوجيا من بابها الضيق بتعبير حمودي، خصوصًا لما اعتمد في دفاعه عن نزعته التاريخانية على منهج فون جرونباوم. و«جرونباوم» هذا لم يكن أنثربولوجيا بل هو مستشرق اعتمد كتابات أنثربولوجيين انطلقوا من نظريات أنثربولوجية مثل "الشخصية القاعدية"، أو نظرية الرموز نظريةً لتفسير الأفعال، ولا حظ له من هذا كله بحسب حمودي، وبالتالي فما استند إليه العروي متهافت في بنائه، و «أي تأويل لا يكسب مصداقيته إلا بقوة حججه».(14)

أما عن الجابري فقد اكتفى في نظر حمودي بمفهوم الثقافة كما استقاه الفكر النهضوي (العربي المسيحي بالخصوص) من أصله الفرنسي، واعتمد مفهومًا ضيقًا للتراث، حيث لخصه في الثقافة العالمة من دون النظر في العلاقة بين الثقافة والمفهومات الأخرى التي تنبني عليه السلوكات عمليًا في المجتمعات العربية، مثل الفصل بين الثقافة العالمة والثقافة التي تعكسها سلوكات الأفراد. خصوصًا أن التعامل مع المفهومات يلزم أن يتم بيقظة عالية، لأنها أدوات التفكير التي لا تعكس عدا قناعات الكاتب وتصوراته للعالم وإشكالاته.

يقول حمودي «أظن أن لا مشروع ثقافي ولا سياسي يمكنه أن يستغني عن بناء علاقة معينة بين الثقافة العالمة والثقافة التي يعيش عليها الناس وبها في المجتمع الحي». وهذا يعني أن المشروعات الثقافية لا يجب أن تكون مفارقة لسياقاتها المحلية بل محايثة لمنظومتها، معبرة عن هواجسها وأسئلتها الحضارية.

إذا كان إدوار سعيد قد انتقد الأنثربولوجيا باستهداف أسسها؛ حيث يتجلى الأساس الأول في

(12) السابق نفسه، ص28.

(13) السابق نفسه، ص28.

(14) السابق نفسه، ص30.



الاختلاف بين الثقافات، ومن ثمة الاختلاف بين الأنا والآخر، معتقدًا أن ذلك الاختلاف تراتبي، بينما يتمثل الأساس الثاني في البحث الميداني الذي لا يخرج عن نطاق السلطة التي يفرضها الباحث على المبحوث، ومن ثم تكون المعرفة في نظره نتاجًا لعلاقة الهيمنة في الحالتين. وتكون تشكيلًا عكس ما يدعيه الباحثون من موضوعية[15]. فإن رهان تجاوز هذه السلطة الثقافية والمعرفية المزعومة هي أحد مداخل بناء "المشروع الحمودي"، والمسافة التي يقترحها المؤلف مختلفة عن المسافة الموضوعية كما هي عند الباحثين الغربيين، فهي منطلق لحل الأزمة، لا لتعميقها أو الخضوع لقيودها. وهي ليست نفيًا للانتماء أو نقدًا للخطاب وكفى، وإنما إصرار على الانتماء، وفي الآن ذاته السعي إلى الموضعة. بهذا تستقل المعرفة عن الطرفين، وتأخذ مسارها الموضوعي، وتكتسب قيمتها العلمية. وكيف يمكن أن تحصل المعرفة على استقلاليتها العلمية المزعومة في سياق ثقافي يؤثر في الباحث ويمتح منه أدوات تفكيره ونظره؟

وإذا كان لا بد أن يسائل الباحث نفسه كما يقول هايدغر، أو أن يكتسب وعيًا انعكاسيًا بتعبير بورديو، يمكنه من نقد ذاته باستمرار. في إطار ما يسميه «بالممارسة الانعكاسية»، فإنه لغرض تجويد أدائه العلمي والتزامه المنهجي والبحثي. ولا نظن أن ثمة تناقضًا بين اختيارات الباحث وتموقعه الثقافي وتموقعه العلمي، بل «الذاتية الخلاقة» هي أساس ممارسة موضوعية ناجعة، ولا سيما إذا كانت الإشكالات الثقافية موضوع البحث تتطلب إلمامًا مسبقًا بتلابيبها وعمقها التاريخي، وتجربة ذاتية لسبر أعماقها. ومن ثم لا نلفي أي تعارض بين ما يدعو إليه حمودي من «مسافة منتجة» والسلطة الثقافية التي يفرضها الباحث بحسب سعيد، ولكن بحاجة إلى مساءلة هذه السلطة لتفتل في حبل «الحقيقة العلمية» المنشودة، والبناء الموضوعي الرصين للمعرفة. أو بتعبير حمودي فالمسافة غربة في قلب الحميمية أو بمعنى آخر هي تجربة يعيش فيها الباحث الاغتراب والاحتكاك في الوقت نفسه.

المسافة إذن لا تنفصل عن الانتماء بحسب حمودي، فهي مكون قوي للأنا، وفي الوقت نفسه تبقى نسبية. لذلك يمكن القول إن هذا المفهوم-البراديغم لا يعفي الباحث من مساءلة ذاته ومصير مجتمعه. والأسئلة التي توجه أعماله المعرفية لا ترتبط فقط بالسيرورات الماضية، لكن أيضًا باستشراف المستقبل أو ما يسميه حمودي «بالتطلعات».

لبناء المسافة التحليلية يقترح حمودي خطوات منهجية أساسية: أولها: مساءلة البدهيات، والرجوع إلى الأشياء نفسها كما تدعو فينومينولوجيا هوسرل، وتجميد المكتسبات المعرفية السابقة كلها أو «الشك المنهجي» بالتعبير الديكارتي، وهي مرحلة يسميها حمودي «بالاغتراب الممنهج»، وهو موقع يكون فيه المجتمع الذي ينتمي إليه الباحث داخله وخارجه في الآن نفسه بمفعول المنهج.

وثانيها: تعلم اللغات الحية للانفتاح على ثقافات جديدة. (عندما تتعلم لغة جديدة تسكن بيتًا جديدًا يبدل رؤيتك لمساكنك القديمة).

ثالثها: التأويل وإعادة التأويل؛ إذ إن الفهم المسبق مهم وضروري قبل أي فهم مؤسس على وعي، فلكل فعل وسلوك دلالات تاريخية. ولا بد من مساءلة التعريفات وبذل قصارى الجهد لحبك الأسئلة، وهذا يقتضي فلسفة للمعرفة تقوم على نظرية الفهم بوصفه نطاقًا وأساسًا للمعرفة.

(15) السابق نفسه، ص31.



5--

في دراسته الموسومة بـ"العلوم الاجتماعية بين التوطين والاقتباس: الأنثربولوجيا وعلوم أخرى»، انطلق حمودي من سؤال مشروع ليبرر دواعي عمله البحثي هذا قائلًا: هل للعلوم الاجتماعية الموروثة عن أوروبا مشروعية الاستمرارية في مؤسساتنا؟ ليجيب عنه بطرحه: «نعم لممارسة العلوم الاجتماعية عندنا، لكن شريطة نزع الاستعمار عن مفاهيمنا ومناهجها، لبناء معرفة متميزة وإرساء مشروعيتها وتحقيق استقلاليتها»[16]. لم تكن طبعًا هذه الإشكالية جديدة كما أكد الكاتب نفسه؛ وقد طرحت غداة التخلص من الاستعمار وبناء جامعة وطنية ومنظومة علمية وتربوية محلية في أواسط القرن الماضي؛ إذ يعد الخطيبي والعروي والجابري من بين الأصوات التي نادت بنزع الاستعمار عن المعرفة آنذاك.

أما عن اهتمامه بالأنثربولوجيا في هذا السياق البحثي، فإضافة إلى كونها مجال تخصصه، فهي مدخل لنزع الاستعمار عن المعرفة في نظره، لا سيما أن عددًا من النقاد يعدون الأنثربولوجيا من صميم الاستعمار، ومن ثم، فالتخلص من التبعية للمستعمر معرفيًا يمكن أن يتحقق عبر تجربة الأنثربولوجيا[17] من خلال التطرق للخلفيات الإبستيمولوجية والنظرية التي كانت من وراء إقصائها كميدان معرفي[18]. وهذا الرهان لن يتحقق في اعتقاده إلا بالرجوع إلى الإشكالية في موضوع التخلص من التبعية، من خلال الوقوف عند تناقض المطالبة بنزع الاستعمار عن المعارف، وفي الآن ذاته إقصاء الأنثربولوجيا، بدعوى أنها معرفة استعمارية، وهو ما يتنافى مع الدعوات الرامية إلى تحرير المعرفة من الظاهرة الكولونيالية. وفي السياق نفسه ينتقد الكاتب الحلول التي تنفي صورة مجتمعاتنا كما أنتجتها المعارف الغربية، ويعد تلك الحلول مغلوطة ويلزم التفكير خارج منطقها[19]، وعلى الرغم من محاولات الخطيبي والعروي تشكيل منهج نقدي مزدوج يسائل الذات وخارجها في الوقت نفسه، إلا أنها مساعي تظل محدودة في نظر صاحب الكتاب، لأن الذات لم تخضع للمساءلة المطلوبة، وعندما تتصرف مجردة عن سياقها الثقافي والمجتمعي تفقد فاعليتها وقيمتها. لذلك استشف الباحث أن هناك أزمة وساطة في الأنثربولوجيا يجب الوقوف عندها لتشخيص وضعية هذا الحقل المعرفي ومعرفة سياقات إقصائه وخلفيات ذلك الاختيار، وهي خطوة يعدها حمودي مدخلًا أساسًا «لبناء أرضية ابستيمولوجية تكون كفيلة بتحويل الرصيد الأنثربولوجي الموروث، وشق طريق في اتجاه تأسيس خطاب أنثربولوجي يتعدى محدودية النقد المزدوج وتقاطعات الصورتين كما وضعها جيل الستينات والسبعينات من القرن الماضي»[20].

يعد الكتاب في مجمله محاولة جادة لتوطين علوم اجتماع عربية لا تنغلق على نفسها، وقادرة على مضاهاة المدارس الغربية والاستفادة من تجاربها في إطار انفتاح خلاق يحفظ لها خصوصياتها وهويتها. لكن ما لم يتطرق له الباحث على طول مؤلفه أن هذا المشروع المعرفي الطموح لا ينفصل البتة عن

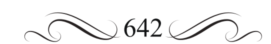
(16) السابق نفسه، ص105

(17) السابق نفسه، ص107.

(18) السابق نفسه، ص116.

(19) السابق نفسه، ص110.

(20) السابق نفسه، ص114.



المشروع المجتمعي برمته، ومن ثم، فالحديث عن قضايا التبعية والاستعمار وعلاقتنا بالآخر وتراثه وغيرها من الموضوعات الشائكة تتطلب في تقديرنا وضعها في سياقاتها الحضارية الشاملة، إذ لا يمكن الحديث عن فك الارتباط المعرفي بالتراث الكولونيالي من دون مساءلة المنظومة كاملة، والتي لا تشكل فيها «المعرفة الإنسانية» إلا جزءًا يسيرًا.

يُنصح بالاطلاع على هذا العمل البحثي المتميز الذي يطرح فيها الباحث المغربي قضايا جديرة بالاهتمام من قبل النقاد والدارسين في الحقول المعرفية الموازية، لا سيما العلوم الاجتماعية الأخرى من مثل التاريخ والجغرافيا والقانون وعلم الاجتماع وغيرها، فإضافة إلى البناء المنهجي الرصين لهذا الإسهام المعرفي، يحوي هذا الأخير مفهومات ونماذج نظرية وتوجيهات منهجية تنم على التجربة العلمية والفكرية للكاتب، وحرصه على تأسيس أرضية جامعة لصياغة أنثربولوجية عربية تجيب عن هواجس المجتمعات المحلية، وتبحث في أنساقها الثقافية بإيقاع كوني مفتوح.

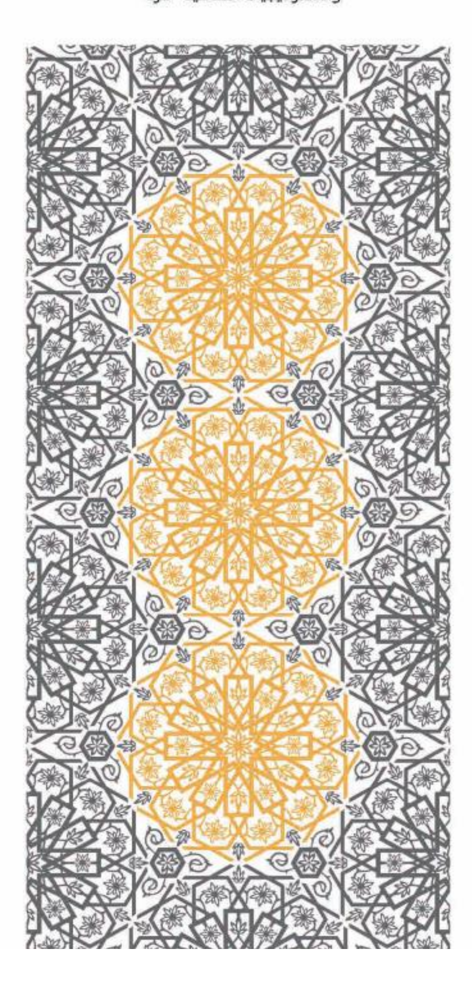


خامسًا: إصدارات





مجلة علمية محكمة فصلية تعنى بالعلوم الاجتماعية
والإنسانية تصدر عن مؤسسة باحثون للدراسات والأبحاث والنشر
والاستراتيجيات الثقافية - تازة-



11 العدد الحادي عشر
يوليوز - شتنبر 2020



هذا العدد

التفاعل بين الدين والمجتمع في سورية

2020-192

قلمون
المجلة السورية للعلوم الإنسانية







